BIBLIOTECA
DE
AUTORES CRISTIANOS

Declarada de interés nacional

LA EDITORIAL CATOLICA, S. A. — APARTADO 466

MADRID • MCMLXIX

LA SAGRADA ESCRITURA

Texto y comentario

ANTIGUO TESTAMENTO

IV

Los Salmos y los Libros salomónicos

COLABORAN: R. Arconada, F. Asensio, S. Bartina, F. X. Rodríguez Molero, J. J. Serrano y J. Vílchez

DIRIGE: Juan Leal

SECRETARIO DE REDACCIÓN: Antonio Torres Fernández

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

MADRID • MCMLXIX

Con censura eclesiástica

Depósito legal M. 13.663-1967
Impreso en España. Printed in Spain

INDICE GENERAL

PROLOGO

PRESENTAMOS hoy al público de lengua española el tomo IV del *Comentario al Antiguo Testamento*, por profesores de la Compañía de Jesús, y esperamos poder publicar toda la obra en el curso entrante de 1969 y 1970.

El título general de la obra es *La Sagrada Escritura. Texto y comentario*. Publicamos primero en tres volúmenes todo lo referente al Nuevo Testamento (BAC nn.207.211.214). Siguió después el comentario del Antiguo Testamento en sus tres primeros volúmenes (BAC nn.267.281.287). Y hoy aparece el volumen IV con el título de *Los Salmos y Libros salomónicos*. En los tomos V y VI, que seguirán en breve, comentaremos el *Eclesiástico*, los *Profetas mayores* y los *Doce Profetas menores*.

Los Salmos comprenden la mitad de este volumen IV y es título consagrado y tradicional.

Los Libros salomónicos es título de atribución y se refiere precisamente a los cuatro libros sapienciales y poéticos, que explicamos en este IV volumen: el libro de los *Proverbios*, del *Eclesiastés* o *Qohélet*, *Cantar de los Cantares* y la *Sabiduría de Salomón*.

Conviene que el lector tenga muy bien presente que se trata de un título de atribución. En la introducción al comentario de cada uno de estos cuatro libros salomónicos estudiarán sus respectivos comentaristas cuál haya sido y en qué medida y probabilidad el verdadero autor literario.

Como en el *Salterio* figura David como autor, así en los *Proverbios* figura Salomón como autor ya desde el principio y en el propio texto sagrado (1,1). Lo mismo ocurre en el *Cantar de los Cantares* (1,1). En el *Eclesiastés* o *Qohélet* no aparece el nombre de Salomón, pero su personalidad está suficientemente determinada (1,1). «Palabras de Qohélet, hijo de David, rey de Jerusalén». En el libro de la *Sabiduría* tampoco aparece el nombre de Salomón en el texto sagrado, pero en 9,7-9, aunque el autor no lo nombra, se refiere a él con toda claridad. Los manuscritos griegos y algunos latinos tienen como título el de «Sabiduría de Salomón».

Con justa razón podemos titular este volumen IV *Los Salmos y Libros salomónicos*, dejando para las respectivas introducciones el estudio de los autores literarios.

En cuanto a *los profesores* que trabajan en este volumen IV, debemos presentar ante todo al P. R. ARCONADA, S. I. (†), el primero que se doctoró en Sagrada Escritura por el P. I. Bíblico de Roma, benemérito profesor de Sagrada Escritura en China y Filipinas y especializado desde los comienzos en el estudio de los Salmos. Murió poco después de entregar su extenso y profundo manuscrito, fruto de una fecunda vida de trabajo apostólico. De la revisión, adapta-

ción y simplificación y puesta al día se han encargado los PP. SEBASTIÁN BARTINA, S. I. (Sal 1-46.117.133) y F. X. RODRÍGUEZ MOLERO, S. I. (Sal 47-150), ambos profesores conocidos de los lectores por sus publicaciones bíblicas y asiduos colaboradores de nuestro comentario a la Sagrada Escritura, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento.

Los dos libros del *Eclesiastés* y *Proverbios* se deben en su traducción y comentario al P. JUSTO JESÚS SERRANO, S. I., graduado en el P. Instituto Bíblico de Roma y profesor de Sagrada Escritura durante varios lustros en la India. Al cabo de largos años ha vuelto de la India a España, concretamente a Granada, para poner al día su comentario. Hoy se encuentra de nuevo en su antiguo campo científico y apostólico.

El *Cantar de los Cantares* lo ha estudiado, con la claridad y profundidad que le distingue, el P. FÉLIX ASENSIO, S. I., insigne y veterano profesor en la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma, asiduo colaborador de nuestro comentario y de diversas revistas científicas españolas y extranjeras. Muy conocido y estimado por su tesis para el doctorado en Sagrada Escritura y sus múltiples publicaciones de piedad y alta divulgación.

El libro de la *Sabiduría* ha sido seriamente analizado por el joven profesor de nuestra Facultad Teológica de Granada P. JOSÉ VÍLCHEZ, S. I., que tiene publicado el libro de Tobit en el tomo III de nuestro comentario y de quien esperamos otras obras científicas dentro del área bíblica española.

En el presente volumen, y con objeto de economizar espacio, se ha variado ligeramente la presentación de una parte del *texto sagrado*, marcando la cesura de los esticos por medio de una raya vertical. La disposición final de los versos obedece tan sólo a motivos de índole tipográfica y no prejuzga la discutida cuestión de la estructura estrófica de la poesía hebrea.

A todos los colaboradores de este tomo IV, nuestra enhorabuena y más sincera gratitud. Merece especial mención el P. ANTONIO TORRES FERNÁNDEZ, secretario técnico de redacción, a quien se debe la transcripción, uniformidad y puesta al día de muchos trabajos.

Granada (España), 29 agosto 1969.

JUAN LEAL, S. I., DIRECTOR

CUADRO GENERAL DE LOS COLABORADORES

Génesis	Traduce y	comenta	F. ASENSIO (Roma).
Exodo	»	»	S. BARTINA (S. Cugat, Barcelona).
Levítico	»	»	F. ASENSIO (Roma).
Números	»	»	FR. L. MORIARTY (Weston-Roma).
Deuteronomio	»	»	R. CRIADO (Granada).
Josué	»	»	F. ASENSIO (Roma).
Jueces	»	»	F. ASENSIO (Roma).
Rut	»	»	F. ASENSIO (Roma).
1-2 Samuel	»	»	F. BUCK (Toronto, Canadá).
1-2 Reyes	»	»	F. RODRÍGUEZ MOLERO (Granada).
1-2 Crónicas	»	»	F. RODRÍGUEZ MOLERO (Granada).
Esdras-Nehemías	»	»	FR. L. MORIARTY (Weston-Roma).
Tobit	»	»	J. VÍLCHEZ (Granada).
Judit	»	»	C. BRAVO (Bogotá).
Ester	»	»	J. ALONSO (Comillas).
1-2 Macabeos	»	»	F. MARÍN (Comillas).
Job	»	»	L. BRATES (S. Cugat, Barcelona).
Salmos	»	»	R. ARCONADA (†).
Proverbios	»	»	J. J. SERRANO (Poona, India).
Eclesiastés	»	»	J. J. SERRANO (Poona, India).
Cantar	»	»	F. ASENSIO (Roma).
Sabiduría	»	»	J. VÍLCHEZ (Granada).
Eclesiástico	»	»	J. VELLA (Malta-Nápoles).
Isaías	»	»	FR. L. MORIARTY (Weston-Roma).
Jeremías-Baruc	»	»	F. ASENSIO (Roma).
Ezequiel	»	»	F. ASENSIO (Roma).
Daniel	»	»	J. ALONSO (Comillas).
Profetas menores	»	»	F. BUCK (Toronto, Canadá).

SIGLAS DE LOS LIBROS DE LA SAGRADA ESCRITURA

Abd(*ías*)
Act(*os*)
Ag(*eo*)
Am(*ós*)
Ap(*ocalipsis*)
Bar(*uc*)
Cant(*ar*)
Col(*osenses*)
Cor(*intios*)
Dan(*iel*)
Dt (*Deuteronomio*)
Ecl/Qoh (*Eclesiastés*/*Qohélet*)
Eclo/Sir (*Eclesiástico*/*Sirac*)
Ef(*esios*)
Esd(*ras*)
Est(*er*)
Ex(*odo*)
Ez(*equiel*)
Flm (*Filemón*)
Flp (*Filipenses*)
Gál(*atas*)
Gén(*esis*)
Hab(*acuc*)
Heb(*reos*)
Is(*aías*)
Jds (*Judas*)
Jdt (*Judit*)
Jer(*emías*)
Jl (*Joel*)
Jn (*Juan*)
Job
Jon(*ás*)
Jos(*ué*)
Jue(*ces*)
Lam(*entaciones*)
Lc (*Lucas*)
Lev(*ítico*)
Mac(*abeos*)
Mal(*aquías*)
Mc (*Marcos*)
Miq(*ueas*)
Mt (*Mateo*)
Nah(*um*)
Neh(*emías*)
Núm(*eros*)
Os(*eas*)
Par(*alipómenos*)-Cr(*ónicas*)
Pe(*dro*)
Prov(*erbios*)
Re(*yes*)
Rom(*anos*)
Rut
Sab(*iduría*)
Sal(*mos*)
Sam(*uel*)
Sant(*iago*)
Sof(*onías*)
Tes(*alonicenses*)
Tim(*oteo*)
Tit(*o*)
Tob(*ías*)
Zac(*arías*)

SIGLAS DE REVISTAS QUE SE CITAN

Aeg	Aegyptus (Milano).
AO	Der Alte Orient (Leipzig)
AmEccRev	American Ecclesiastical Review (Washington).
AmJArch	American Journal of Archaeology (Princeton).
AmJPhil	American Journal of Philology (Baltimore).
AmJSemLL	American Journal of Semitic Languages and Literature (Chicago).
AmiCl	Ami du Clergé (Langres).
ASTar	Analecta Sacra Tarraconensia (Barcelona).
Ang	Angelicum (Roma).
AION	Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli.
AASOR	Annual of the American Schools of Oriental Research (New Haven).
Ant	Antonianum (Roma).
Anthr	Anthropos (Posieux-Siegburg).
ApSac	Apostolado Sacerdotal (Barcelona).
ArchOrient	Archiv Orientální (Praha).
AfO	Archiv für Orientforschung (Graz).
ARW	Archiv für Religionswissenschaft (Leipzig).
ATG	Archivo Teológico Granadino (Granada).
AusBR	Australian Biblical Reveiw (Melbourne).
AusCR	Australian Catholic Record (Sydney).
BelCom	Bellarmine Commentary (Chipping Norton Ox).
BethM	Beth Mikra [Bêt Miqrā'] (Jerusalem).
BibOr	Bibbia e Oriente (Milano).
BTerS	Bible et Terre Sainte (Paris).
BVieCh	Bible et Vie Chrétienne (Paris).
B	Biblica (Roma).
BArch	Biblical Archaeologist (New Haven).
BibTransl	Biblical Translator (London).
BOr	Bibliotheca Orientalis (Leiden).
BSacr	Bibliotheca Sacra (Dallas, Texas).
BZ	Biblische Zeitschrift (Paderborn).
BASOR	Bulletin of the American Schools of Oriental Research (Jerusalem).
BullIsES	Bulletin of the Israel Exploration Society (Jerusalem).
BullJPES	Bulletin of the Jewish Palestine Exploration Society (Jerusalem).
BullJRL	Bulletin of the John Rylands Library (Manchester).
BullLE	Bulletin de Littérature Ecclésiastique (Toulouse).
CBQ	Catholic Biblical Quarterly (Washington).
Cath	Catholica (Münster).
Ch	Christus (Paris).
ChQR	Church Quarterly Review (London).
CF	Ciencia y Fe (Buenos Aires).
CT	Ciencia Tomista (Salamanca).
CC	Civiltà Cattolica (Roma).
CleR	Clergy Review (London).
CBrug	Collationes Brugenses et Gandavenses (Bruges).

CNam...........	Collationes Namurcenses (Namur).
CMech..........	Collectanea Mechlinensia (Malines).
Comm.........	Communio (Granada).
Conc...........	Concilium (Madrid).
CultB...........	Cultura Bíblica (Segovia).
DTh............	Divus Thomas (Piacenza).
ECarm..........	Ephemerides Carmeliticae (Roma).
EMar...........	Ephemerides Mariologicae (Madrid).
EThL...........	Ephemerides Theologicae Lovanienses (Louvain).
EstB............	Estudios Bíblicos (Madrid).
EstE............	Estudios Eclesiásticos (Madrid).
EstF............	Estudios Franciscanos (Madrid).
EstJ.............	Estudios Josefinos (Valladolid).
EstMar.........	Estudios Marianos (Madrid).
Et..............	Études (Paris).
EtF.............	Études Franciscaines (Paris).
EtThRel........	Études Théologiques et Religieuses (Montpellier).
EuntD..........	Euntes Docete (Roma).
EvTh...........	Evangelische Theologie (München).
ExpT...........	Expository Times (Edinburgh).
FSts............	Franciscan Studies (New York).
FStn............	Franziskanische Studien (Paderborn).
GL..............	Geist und Leben (Würzburg).
GerefThTs......	Gereformeerd Theologisch Tijdschrift (Kampen).
Greg............	Gregorianum (Roma).
HTR...........	Harvard Theological Review (Cambridge, Mass).
HUCA..........	Hebrew Union College Annual (Cincinnati).
HeythJ..........	Heythrop Journal (Oxford).
Interp...........	Interpretation (Richmond, Virginia).
Iraq............	Iraq (Bagdad).
Iren............	Irénikon (Chevetogne).
IEcRec..........	Irish Ecclesiastical Record (Dublin).
IThQ...........	Irish Theological Quarterly (Dublin).
IsrExpJ.........	Israel Exploration Journal (Jerusalem).
Ist..............	Istina (Boulogne-sur-Seine).
JbExOrLux.....	Jaarbericht... Ex Oriente Lux (Leiden).
JQR............	Jewish Quarterly Review (Philadelphia).
JAOS...........	Journal of the American Oriental Society (Boston-New Haven).
JBRel...........	Journal of Bible and Religion (Boston).
JBLit...........	Journal of Biblical Literature (Philadelphia).
JCunSt..........	Journal of Cuneiform Studies (New Haven).
JJewSt..........	Journal of Jewish Studies (Cambridge).
JNESt..........	Journal of Near Eastern Studies (Chicago).
JPOS...........	Journal of the Palestine Oriental Society (Jerusalem).
JSemSt.........	Journal of Semitic Studies (Manchester).
JThSt...........	Journal of Theological Studies (Oxford).
Jud.............	Judaica (Basel).
KerD...........	Kerygma und Dogma (Göttingen).
KirSeph	Kiryath Sepher [Qiryat Seper] (Jerusalem).
LavalTheolPhil...	Laval Théologique et Philosophique (Québec).
Lesh...........	Leshonenu [L^{e}šônênû] (Jerusalem).
Lum............	Lumen (Vitoria).
LumVie.........	Lumière et Vie (St. Alban-Leysse).
MaisD..........	Maison Dieu (Paris).

Mar	Marianum (Roma).
MarSt	Marian Studies (New York).
MélScR	Mélanges de Science Religieuse (Lille).
MisCom	Miscelánea Comillas (Santander).
MisEstAH	Miscelánea de Estudios Arabes y Hebreos (Granada).
MünchThZ	Münchener Theologische Zeitschrift (München).
Mus	Le Muséon (Louvain).
NTSt	New Testament Studies (Cambridge).
NRTh	Nouvelle Revue Théologique (Louvain).
NT	Novum Testamentum (Leiden).
Num	Numen (Leiden).
OrSyr	L'Orient Syrien (Paris).
Or	Orientalia (Roma).
OLZ	Orientalische Literaturzeitung (Berlin-Leipzig).
OTSt	Oudtestamentische Studiën (Leiden).
PJ	Palästina Jahrbuch (Berlin).
PEFQS	Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement (London 1869-1936).
PEQ	Palestine Exploration Quarterly (London 1937ss).
PalCl	Palestra del Clero (Rovigo).
QDAP	Quarterly of the Department of Antiquities of Palestine (Jerusalem).
RF	Razón y Fe (Madrid).
RScR	Recherches de Science Religieuse (Paris).
RevB	Revista Bíblica (Buenos Aires).
RevCultTeol	Revista de Cultura Teológica (São Paulo).
RevE	Revista Eclesiástica (Madrid).
RevET	Revista Española de Teología (Madrid).
RevAss	Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale (Paris).
RevBen	Revue Bénédictine (Maredsous).
RB	Revue Biblique (Jérusalem).
RevCF	Revue du Clergé Français (Paris).
RevDT	Revue Diocésaine de Tournai.
RevEAug	Revue des Études Augustiniennes (Paris).
RevEG	Revue des Études Grecques (Paris).
RevEJ	Revue des Études Juives (Paris).
RevESemB	Revue des Études Sémitiques et Babyloniaca (Paris).
RevHE	Revue d'Histoire Ecclésiastique (Louvain).
RevHPhRel	Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse (Paris).
RevHR	Revue de l'Histoire des Religions (Paris).
RevPhilol	Revue de Philologie (Paris).
RevPApol	Revue Pratique d'Apologétique (Paris).
RevQ	Revue de Qumrân (Paris).
RevScPhTh	Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques (Paris).
RevScR	Revue des Sciences Religieuses (Strasbourg).
RevTh	Revue Thomiste (Paris).
RevThPh	Revue de Théologie et de Philosophie (Lausanne).
RevUOtt	Revue de l'Université d'Ottawa (Ottawa).
RivB	Rivista Biblica (Brescia).
Sa	Salesianum (Roma).
Sal	Salmanticensis (Salamanca).
SalT	Sal Terrae (Santander).
Schol	Scholastik (Freiburg i. Br.).

ScEspr	Science et Esprit (Montréal) (desde 1968).
ScEccl	Sciences Ecclésiastiques (Montréal) (hasta 1967).
SJTh	Scottish Journal of Theology (Edinburgh).
ScrHier	Scripta Hierosolymitana (Jerusalem).
ScrTh	Scripta Theologica (Pamplona).
Sct	Scriptorium (Bruxelles).
Scrip	Scripture (London).
ScCatt	Scuola Cattolica (Milano).
Sef	Sefarad (Madrid).
SelTeol	Selecciones de Teología (Barcelona).
Sem	Semitica (Paris).
StdZ	Stimmen der Zeit (München).
StF	Studi Francescani (Firenze).
StCath	Studia Catholica (Nijmegen).
StTh	Studia Theologica (Lund).
StBFLA	Studii Biblici Franciscani Liber Annuus (Jerusalem).
StLeg	Studium Legionense (León).
Syr	Syria (Paris).
Tarb	Tarbiz (Jerusalem).
ThSts	Theological Studies (Baltimore).
ThGl	Theologie und Glaube (Paderborn).
ThBl	Theologische Blätter (Leipzig-Jena).
ThLitZ	Theologische Literatur Zeitung (Leipzig).
ThQ	Theologische Quartalschrift (Tübingen).
ThRs	Theologische Rundschau (Tübingen).
ThStn	Theologische Studien (Utrecht).
ThZ	Theologische Zeitschrift (Basel).
TThZ	Trierer Theologische Zeitschrift (Trier).
TyndHB	Tyndale House Bulletin (Cambridge).
VD	Verbum Domini (Roma).
VerV	Verdad y Vida (Madrid).
VT	Vetus Testamentum (Leiden).
VTSuppl	Vetus Testamentum, Supplements to (Leiden).
ViPens	Vita e Pensiero (Milano).
ViSp	Vie Spirituelle (Paris).
VigChr	Vigiliae Christianae (Amsterdam).
VirLet	Virtud y Letras (Manizales, Colombia).
WOr	Welt des Orients (Göttingen).
WZKM	Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes (Wien).
Wor	Worship (Collegeville, Minn. J.).
ZAW	Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft (Berlin).
ZDMG	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (Wiesbaden).
ZDPV	Zeitschrift des Deutschen Palästinavereins (Stuttgart).
ZKTh	Zeitschrift für Katholische Theologie (Innsbruck).
ZNTW	Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft (Berlin).
ZThKirch	Zeitschrift für Theologie und Kirche (Tübingen).

BIBLIOGRAFIA GENERAL[1]

1. TEXTO SAGRADO

A) Hebreo

TM............ R. Kittel-P. Kahle, *Biblia Hebraica* (Stuttgart ^{12}1961).

Ginsburg........ C. D. Ginsburg, *The Old Testament Diligently Revised according to the Massorah and the Early Editions with the Various Readings from the Manuscripts and Ancient Versions* 4 vol. (London 1926).

Snaith........... N. H. Snaith, *Old Testament in Hebrew* (London: British and Foreign Bible Society 1958).

B) Griego

LXX............ A. Rahlfs, *Septuaginta. Vetus Testamentum graece iuxta LXX Interpretes* 2 vol. (Stuttgart ^{7}1962).

LXX (Gött.)..... *Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum auctoritate Societatis Göttingensis editum* (Göttingen 1931...).

Brooke-McLean.. A. E. Brooke-M. McLean-H. St. J. Thackeray, *The Old Testament in Greek* 3 vol. (Cambridge 1906-1940).

Swete........... H. B. Swete, *The Old Testament in Greek* (Cambridge I [^{4}1909]; II [^{3}1905]; III [^{3}1907]).

C) Latín

Vg............. *Biblia Sacra cura et studio Monachorum Abbatiae S. Hieronymi in Urbe O. S. B.* (Marietti 1959).
Biblia Vulgata Latina. Edic. preparada por A. Colunga-L. Turrado (Madrid, BAC, 1959).

D) Lenguas modernas[2]

a) *Católicas*

Bover-Cantera... J. M. Bover-F. Cantera, *Sagrada Biblia* (Madrid, BAC, ^{6}1961).

Nácar-Colunga... E. Nácar-A. Colunga, *Sagrada Biblia* (Madrid, BAC, ^{15}1964).

CCD........... *The Holy Bible: Confraternity of Christian Doctrine* (Paterson, N. J., I [1953]; III [1955]). (Citado también HB).

1 Un buen resumen bibliográfico puede verse en la obra de G. S. Glanzman y J. A. Fitzmeyer, *An Introductory Bibliography for the Study of Scripture* (Westminster, Maryland 1961).

2 Se citan aquí solamente algunas traducciones modernas de más uso. Otras pueden verse en el apartado de comentarios.

b) *Acatólicas*

RSV............ *The Holy Bible: Revised Standard Version* (New York 1952).
JPSA........... *The Torah. The five Books of Moses: The Jewish Publication Society of America* (Philadelphia 1962).

2. *APOCRIFOS*[3]

J. BONSIRVEN-D. ROPS...... *La Biblia Apócrifa. Al margen del A. T.* (textos escogidos) (Barcelona 1964).
J. P. MIGNE..... *Dictionnaire des Apocryphes*. T. 23-24 de la Encyclopédie Théologique (Paris 1856).
The Apocrypha: Revised Standard Version (New York 1957).
R. H. CHARLES... *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament* 2 vol. (Oxford 1913).
O. FRITZSCHE-C. GRIMM..... *Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zu den Apocriphen des Alten Testaments* 6 vol. (Leipzig 1851-60).
E. KAUTZSCH..... *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments* 2 vol. (Tübingen 1900).
P. RIESSLER...... *Altjüdisches Schriftum ausserhalb der Bibel übersetzt und erläutert* (Augsburg 1928).
S. ZEITLIN....... *Jewish Apocriphal Literature* (New York 1950...).

3. *DOCTRINA DE LA IGLESIA Y PADRES*

AAS............ *Acta Apostolicae Sedis.*
Dz............. H. DENZINGER-A. SCHOENMETZER, *Enchiridion Symbolorum* (Friburgi-Barcinone [33]1965).
EB............. *Enchiridion Biblicum* (Neapoli-Romae [4]1961).
S. MUÑOZ IGLESIAS, *Doctrina Pontificia: I, Documentos Bíblicos* (Madrid, BAC, 1955).
EP............. M. J. ROUËT DE JOURNEL, *Enchiridion Patristicum* (Barcinone [23]1965).
CB............. *Corpus Berolinense* (Berlin).
CCLat.......... *Corpus Christianorum. Series Latina* (Turnholti).
CSCO.......... *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* (Louvain).
CSEL.......... *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (Wien).
GCS............ *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte* (Leipzig).
MG o PG....... *Patrologia Graeca* (J. M. Migne) (Paris).
ML o PL....... *Patrologia Latina* (J. M. Migne) (Paris).
PO............. *Patrologia Orientalis* (R. Graffin) (Paris).
Sources Chrétiennes (Paris).

[3] Téngase en cuenta que, en autores acatólicos, el término *apócrifo* se aplica a veces a nuestros libros deuterocanónicos.

4. LINGÜISTICA BIBLICA

A) Léxicos

BrDrBr.	F. Brown-S. R. Driver-C. A. Briggs, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament* (Oxford 1952).
Ges-Bu	W. Gesenius, *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, ed. de F. Buhl (Leipzig ¹⁶1915).
Köhler-B.	L. Koehler-W. Baumgartner, *Lexicon in Veteris Testamenti libros* (Leiden ²1958. ³1967...).
König (WB)	E. König, *Hebräisches und aramäisches Wörterbuch zum Alten Testament* (Leipzig ⁵1931).
Kuhn	K. G. Kuhn, *Rückläufiges hebräisches Wörterbuch* (Göttingen 1958).
Zorell	F. Zorell, *Lexicon Hebraicum et Aramaicum Veteris Testamenti* (Roma 1962).
Liddell-Scott	H. G. Liddell-R. Scott, *A Greek-English Lexicon*. 2 vol. (Oxford ⁹1925-40).
	J. F. Schleusner, *Novus thesaurus philologico-criticus sive Lexicon in Septuaginta et reliquos interpretes graecos*. 3 vol. (London 1829).

B) Gramáticas

Bauer-L(heb.)	H. Bauer-P. Leander, *Historische Grammatik der hebräischen Sprache des Alten Testaments*. vol. I (Halle 1922).
Beer	G. Beer, *Hebräische Grammatik* 2 vol. (Berlin ²1952-1955).
	C. Brockelmann, *Hebräische Syntax* (Neukirchen 1956).
Ges	W. Gesenius, *Hebräische Grammatik* 2 vol. (Leipzig ²⁹1918-1929).
Ges-Ka	W. Gesenius-E. Kautzsch, *Hebräische Grammatik* (Leipzig 1902).
Joüon	P. Joüon, *Grammaire de l'hébreu biblique* (Rome ²1947).
König	E. König, *Syntax der hebräischen Sprache* (Leipzig 1897).
Bauer-L	H. Bauer-P. Leander, *Grammatik des Biblisch-Aramäischen* (Halle 1927).
	L. Palacios, *Grammatica Aramaico-Biblica* (Roma ³1959).
	R. Helbing, *Grammatik der Septuaginta* (Göttingen 1907).
Thackeray	H. St. J. Thackeray, *A Grammar of the Old Testament in Greek* vol. I (Cambridge 1909).
BDb	Fr. Blass-A. Debrunner, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch* (Göttingen ¹²1965).

C) CONCORDANCIAS

Lisowsky........ G. LISOWSKY, *Konkordanz zum hebräischen Alten Testament* (Stuttgart 1955).
Mandelkern..... S. MANDELKERN, *Veteris Testamenti Concordantiae Hebraicae atque Chaldaicae* 2 vol. (Graz ²1955). Ed. 5.ª (Jerusalén-Tel Aviv 1962).
Hatch.......... E. HATCH-H. A. REDPATH, *A Concordance to the Septuaginta* 2 vol. (Graz 1954).
DE RAZE-DE LACHAUD-FLANDRIN, *Concordantiarum SS. Scripturae Manuale* (Barcinone 1864).

5. *DICCIONARIOS*

BBW........... J. BAUER, *Bibeltheologisches Wörterbuch* (Graz-Wien 1959). Trad. castellana (Barcelona 1967).
BHHW......... B. REICKE-L. ROST, *Biblisch-historisches Handwörterbuch* 3 vol. (Göttingen 1962-1966).
BRL(Gall.)...... K. GALLING, *Biblisches Reallexikon*: HAT (Tübingen 1937).
BRL(Kalt)...... E. KALT, *Biblisches Reallexikon* 2 vol. (Paderborn 1938-39).
DAB........... W. CORSWANT, *Dictionnaire d'Archéologie Biblique* (Neuchâtel-Paris 1956).
DAChL........ CABROL-LECLERCQ, *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie* (Paris).
DAGR......... CH. DAREMBERG-E. SAGLIO, *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines* 5 t. (Paris 1877-1919).
DB............ *Dictionnaire de la Bible* (Vigouroux) (Paris).
DB(Dheilly)..... *Dictionnaire biblique* (J. Dheilly) (Tournai 1964).
DBH.......... *A Dictionnary of the Bible* (J. Hastings) (Edinburgh) Edic. revisada por F. C. GRANT y H. H. ROWLEY (Edinburgh 1963).
DB(McK)....... J. L. MCKENZIE, *Dictionary of the Bible* (Milwaukee 1967).
DBS........... VIGOUROUX-PIROT, *Dictionnaire de la Bible*, Supplément (Paris).
DB(Spad.)....... *Dizionario biblico* (F. Spadafora) (Roma ³1963). Trad. castellana (Barcelona ²1968).
DEB........... A. VAN DEN BORN..., *Dictionnaire Encyclopédique de la Bible* (Tournhout-Paris 1960).
DTC........... A. VACANT, *Dictionnaire de Théologie Catholique* (Paris).
EBG........... *Enciclopedia de la Biblia* (Ed. Garriga) (Barcelona 1963-65).
EncCatt........ *Enciclopedia Cattolica* (Città del Vaticano).
EncBib......... *Encyclopaedia Biblica* (T. K. Cheyne-J. Sutherland Black) (London 1899-1903).
ERE........... *Encyclopaedia of Religion and Ethics* (Edinburgh 1908-21).
EvKiLex....... *Evangelisches Kirchenlexikon* (Göttingen 1956-61).
HBA........... H. HAAG-A. VAN DEN BORN-S. DE AUSEJO, *Diccionario de la Biblia* (Barcelona 1963.²1966).
IDB........... G. A. BUTTRICK..., *The Interpreter's Dictionary of the Bible* 4 vol. (New York-Nashville 1962).

LexB.......... M. HAGEN, *Lexicon Biblicum*: CSS (Paris).
LexB(Vinc.)..... A. VINCENT, *Lexique biblique* (Tournai 1961).
LTK........... M. BUCHBERGER, *Lexicon für Theologie und Kirche* (Freiburg [2]1957-65).
PW............ A. PAULY-G. WISSOWA, *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* (Stuttgart 1893ss; 2 Reihe [R-Z] 1914ss; Supplementbände I-VIII 1903ss).
RAC........... *Reallexicon für Antike und Christentum* (Stuttgart 1950ss).
RGG........... K. GALLING, *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (Tübingen [3]1957-65).
RWW.......... F. KÖNIG, *Religionswissenschaftliches Wörterbuch* (Freiburg 1956). Trad. castellana: Barcelona 1965.
ThWNT....... G. KITTEL, *Theologisches Wörterbuch zum N. T.* (Stuttgart).
VB............ J. J. VON ALLMEN, *Vocabulaire biblique* (Neuchâtel-Paris [2]1956). Trad. castellana (Madrid 1968).
VTBLD........ X. LÉON-DUFOUR, *Vocabulaire de Théologie biblique* (Paris 1962). Trad. castellana. (Barcelona 1965).
WMyth....... H. W. HAUSSIG, *Wörterbuch der Mythologie* (Stuttgart 1965...).

6. *TEOLOGIA BIBLICA*

A) CATÓLICOS

A. M. ARTOLA, *Naturaleza de la Teología Bíblica* (Madrid 1958).

D. BARTHÉLEMY, *Dieu et son image. Ebauche d'une théologie biblique* (Paris 1963).

J. J. FERRERO BLANCO, *Iniciación a la Teología Bíblica* (Barcelona 1967).

A. GELIN, *Las ideas fundamentales del Antiguo Testamento* (Barcelona 1967).

Heinisch, Theol. P. HEINISCH, *Theologie des Alten Testaments* (Bonn 1940). Trad. italiana (Torino 1950).

Schildenberger... J. SCHILDENBERGER, *La Religión del Antiguo Testamento: Cristo y las Religiones de la tierra* III (Madrid, BAC, 1961) p.399-477.

v.Imschoot...... P. VAN IMSCHOOT, *Théologie de l'Ancien Testament* 2 vol. (Tournai 1954-1956). Trad. castellana (Madrid 1969).

B) ACATÓLICOS

R. C. DENTAN, *Preface to O. T. Theology* (New Haven 1950).

Eichrodt........ W. EICHRODT, *Theologie des Alten Testaments* 2 vol. (Göttingen I [[6]1959] II [[4]1961]).

Eichrodt, Religg. W. EICHRODT, *Religionsgeschichte Israels: Historia Mundi* II (Bern 1953) p.377-448.

Jacob.......... E. JACOB, *Théologie de l'Ancien Testament* (Paris 1955. [2]1968). Trad. castellana (Madrid 1969).

Kaufmann...... Y. KAUFMANN, *The Religion of Israel from its beginnings to the Babylonian exile* (Chicago 1960).

Köhler . . . . L. Köhler, *Theologie des Alten Testaments* (Tübingen ^{3}1953).

Procksch . . . . O. Procksch, *Theologie des Alten Testaments* (Gütersloh 1950).

v.Rad . . . . G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments* 2 vol. (München I [^{4}1962] II [^{3}1962]).

Rowley, Faith . . . H. H. Rowley, *The Faith of Israel. Aspects of O. T. Thought* (London 1956).

Vriezen . . . . Th. C. Vriezen, *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen* (trad. del holandés, Wageningen 1957). (Trad. inglesa: 1958).

G. E. Wright, *God who acts* (London 1952).

7. *GEOGRAFIA*

Abel . . . . F. M. Abel, *Géographie de la Palestine* 2 tom.: EtB (Paris 1933-38).

D. Baldi, *Enchiridion locorum sacrorum* (Jerusalem ^{2}1955).

D. Baldi, *Guida di Terra Santa* (Gerusalemme-Milano 1963).

D. Baly, *The Geography of the Bible* (New York 1957).

Du Buit . . . . M. du Buit, *Géographie de la Terre Sainte*: BJ (Paris 1958).

A. Fernández, *Geografía Bíblica* (Barcelona 1955).

A. Fernández, *Problemas de Topografía Palestinense* (Barcelona 1936).

J. de Fraine, *Atlas histórico y cultural de la Biblia* (Madrid-Bruselas 1963).

L. H. Grollenberg, *Atlas de la Bible* (Paris-Bruxelles 1955). Trad. compendiada (Madrid 1966).

H. Guthe, *Bibelatlas* (Leipzig ^{2}1925).

P. Lemaire-D. Baldi, *Atlante Storico della Bibbia* (Torino 1955).

May-Hamilton-Hunt, *Oxford Bible Atlas* (Oxford 1962).

L. Szczepanski, *Geographia Historia Palestinae Antiquae* (Romae 1928).

G. A. Smith, *The historical Geography of the Holy Land* (London 1947).

WA . . . . G. E. Wright-F. V. Filson, *The Westminster historical Atlas to the Bible* (Philadelphia 1956).

Zev Vilnay, *The Guide to Israel* (Jerusalem ^{7}1964).

8. *ARQUEOLOGIA BIBLICA*

W. F. Albright, *Arqueología de Palestina* (Barcelona 1962).

W. F. Albright, *History, Archaeology and Christian Humanism* (London 1965).

M. Avi Yonah-E. G. Kraeling, *Our Living Bible* (London 1964).

Barrois . . . . A. G. Barrois, *Manuel d'Archéologie biblique* 2 vol. (Paris 1939-1953).

J. GRAY, *Archaeology and the OT World* (London 1962).
K. KENYON, *Arqueología en Tierra Santa* (Barcelona 1963).
F. X. KORTLEITNER, *Archaeologia Biblica* (Oeniponte 1917).
VBW .... B. MAZAR, *Views of the Biblical World* vol.1-4 (New York 1959-61).
CH. F. PFEIFFER, *The Biblical World. A Dictionary of Biblical Archaeology* (Grand Rapids, Michigan 1966).
A. ROLLA, *La Biblia ante los últimos descubrimientos* (Madrid 1962).
ArchOTSt...... D. W. THOMAS, *Archaeology and Old Testament Study* (Oxford 1967).
G. E. WRIGHT, *Biblical Archaeology* (London-Philadelphia 1962-63).

9. *HISTORIA DE ISRAEL. JUDAISMO*

F. M. ABEL, *Histoire de la Palestine* 2 vol.: EtB (Paris 1952).
Albright, DEPC. W. F. ALBRIGHT, *De la Edad de Piedra al Cristianismo* (Santander 1959).
J. BRIGHT, *A History of Israel* (Philadelphia 1959). Traducción castellana (Bilbao 1966).
L. DESNOYERS, *Histoire du peuple hébreu, des Juges a la captivité* 3 vol. (Paris 1922-30).
De Vaux........ R. DE VAUX, *Les Institutions de l'Ancien Testament* 2 vol. (Paris 1958-60). Trad. castellana (Barcelona 1964).
M. NOTH, *Geschichte Israels* (Göttingen [2]1954).
A. GONZÁLEZ NÚÑEZ, *Profetas, sacerdotes y reyes en el Antiguo Testamento* (Madrid 1962).
M. NOTH, *Die Welt des Alten Testaments* (Berlin [3]1957).
Nötscher, BA... F. NÖTSCHER, *Biblische Altertumskunde*: HSAT (Bonn 1940).
G. RICCIOTTI, *Historia de Israel* 2 vol. (Barcelona [3]1962).
E. SCHUERER, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi* (Leipzig [4]1911).
B. N. WAMBACQ, *Instituta Biblica*: I *De Antiquitatibus sacris* (Romae 1965).
D. GONZALO MAESO, *Manual de Historia de la Literatura hebrea, bíblica, rabínica, neojudaica* (Madrid 1960).
L. ALONSO SCHÖKEL, *Estudios de Poética hebrea* (Barcelona 1963).
H. DANBY, *The Mishnah, translated from the hebrew with Introduction and brief explanatory notes* (Oxford 1933).
FA............ FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Opera*. Ed. L. COHEN-P. WENDLAND 6 vol. (Berlin 1897ss).
FJ............. FLAVIO JOSEFO, *Opera*. Ed. DINDORF 2 vol. (Paris 1866); Ed. NIESE 7 vol. (Berlin 1887-95); Vers. RICCIOTTI (Torino-Roma 1937).
J. BONSIRVEN, *Textes Rabbiniques* (Roma 1955).

J. Bonsirven, *Le Judaïsme Palestinien* 2 vol. (Paris 1934).
C. Burchard, *Bibliographie zu den Handschriften vom Toten Meer*: BZAW 76 y 89 (Berlin 1957 y 1965).
Discoveries in the Judaean Desert of Jordan (Oxford 1955...).
A. G. Lamadrid, *Los descubrimientos de Qumrân* (Madrid 1956).
J. T. Milik, *Diez años de descubrimientos en el desierto de Judá* (Madrid 1961).
A. Vincent, *Los manuscritos del desierto de Judá* (Madrid 1957).
Str-B.......... H. L. Strack-P. Billerbeck, *Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrasch* 4 t. (München 1922-28).
V. Tcherikover, *Hellenistic Civilisation and the Jews* (Philadelphia 1959).

10. *ORIENTE ANTIGUO. SEMITISTICA*

M. A. Beek, *Bildatlas der assyrisch-babylonischen Kultur* (Gütersloh 1961).
K. H. Bernhardt, *Die Umwelt des Alten Testaments* (Berlin 1967...).
RAeR.......... H. Bonnet, *Reallexikon der Aegyptischen Religionsgeschichte* (Berlin 1952).
É. Drioton..., *Las religiones del antiguo Oriente* (Andorra 1958).
Dri-Mil......... G. R. Driver-J. C. Miles, *The Babylonian Laws* 2 vol. (Oxford 1960).
K. Galling, *Textbuch zur Geschichte Israels* (Tübingen ²1968).
AOT-AOB..... H. Gressmann, *Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testament* 2 vol. (Berlin ²1926-27).
Lagrange, ERS.. M. J. Lagrange, *Études sur les Religions Sémitiques*: EtB (Paris ²1905).
A. Marzal, *La enseñanza de Amenemope* (Madrid 1965).
I. Mendelsohn, *Religions of the Ancient Near East: Sumero-Akkadian Religious Texts and Ugaritic Epics* (New York 1955).
S. Moscati, *Las antiguas civilizaciones semíticas* (Barcelona 1960).
CH........... A. Pohl-R. Follet, *Codex Hammurabi*. Transcriptio et versio latina (A. Deimel) (Romae ³1950).
ANEP......... J. B. Pritchard, *The Ancient Near East in Pictures Relating to the Old Testament* (Princeton 1954).
ANET......... J. B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* (Princeton ²1955). Trad. compendiada (Barcelona 1966).
DocOTT....... D. W. Thomas, *Documents from Old Testament Times* (London 1958).
R. de Vaux, *Bible et Orient* (Paris 1967).
J. Aistleitner, *Wörterbuch der ugaritischen Sprache* (Berlin ²1965).

M. J. Dahood, *Ugaritic Lexicography:* MélTiss I p.81-104.

Driver, CML.... G. R. Driver, *Canaanite Myths and Legends* (Edinburgh 1956).

Gordon, UL..... C. H. Gordon, *Ugaritic Literature* (Roma 1949).

Gordon, UM.... C. H. Gordon, *Ugaritic Manual* (Roma 1955). Primera edición de la misma obra: *Ugaritic Handbook* (UH) (Roma 1947).

Gordon, UT..... C. H. Gordon, *Ugaritic Textbook* (Roma 1965. ^{2}1967).

E. Jacob, *Ras Shamra et l'Ancien Testament:* Cahiers d'Arch. Bibl. n.12 (Neuchâtel 1960).

S. Moscati, *Lezioni di Linguistica Semitica* (Roma 1960).

S. Moscati-A. Spitaler-E. Ullendorff-W. von Soden, *An Introduction to the Comparative Grammar of the Semitic Languages. Phonology and Morphology* (Wiesbaden 1964).

11. INTRODUCCION GENERAL AL ANTIGUO TESTAMENTO

A) Católicos

L. Arnaldich... *Manual Bíblico* II (Madrid ^{3}1968).

J. Coppens, *Histoire critique des livres de l'Ancien Testament* (Paris-Bruges ^{3}1942).

R. Cornely-A. Merk, *Introductionis in S. Scripturae libros compendium* (Paris 1940).

W. J. Harrington, *Iniciación a la Biblia* I (Santander 1967).

Ch. Hauret, *Initiation a l'Écriture Sainte* (Paris 1966).

Höpfl-Bovo...... H. Höpfl-S. Bovo, *Introductio Specialis in Vetus Testamentum* (Neapoli ^{6}1963).

Institutiones Biblicae I, *De S. Scriptura in universum* (P. I. B.) (Roma^{6} 1951).

Introducción general a la Sagrada Escritura (obra en colaboración: Casa de la Biblia) (Madrid 1964).

B. Mariani, *Introductio in libros sacros Veteris Testamenti* (Romae 1958).

B. Martín Sánchez, *Introducción general a la Sagrada Escritura* (Madrid 1966).

R. Mayer, *Einleitung in das Alte Testament* 2 vol. (München 1965-1967).

H. A. Mertens, *Handbuch der Bibelkunde* (Düsseldorf 1965).

F. L. Moriarty, *Foreword to the Old Testament Books* (Weston, Mass. ^{2}1964). Trad. cast. (Madrid 1967).

F. L. Moriarty, *Introducing the Old Testament* (London 1966).

S. Muñoz Iglesias, *Introducción a la lectura del Antiguo Testamento* (Madrid 1965).

G. M. Perrella-L. Vagaggini, *Guida allo studio dell'A. T.* 2 vol. (Padova 1965). Trad. castellana (Bilbao 1968).

J. Prado, *Praelectionum Biblicarum Compendium* II,

Vetus Testamentum. L.I., *De sacra Veteris Testamenti Historia* (Matriti ^{4}1963).

R. Rábanos, *Propedéutica Bíblica. Introducción general a la Sagrada Escritura* (Salamanca 1960).

J. Renié, *Manuel d'Écriture Sainte* vol.1-3 (Paris-Lyon ^{6}1949).

Rob-F . . . . A. Robert-A. Feuillet, *Introduction a la Bible* I, *Ancien Testament* (Tournai 1957. ^{2}1962). Trad. castellana (Barcelona 1965. ^{2}1967).

A. Robert-A. Tricot, *Initiation Biblique* (Tournai ^{3}1964).

J. Schildenberger, *Vom Geheimnis des Gotteswortes* (Heidelberg 1950).

M. de Tuya-J. Salguero, *Introducción a la Biblia* 2 vol. (Madrid, BAC, 1967).

B) Acatólicos

A. Bentzen, *Introduction to the Old Testament* 2 vol. (Conpenhagen ^{2}1952).

S. R. Driver, *An Introduction to the Literature of the Old Testament* (Edinburgh ^{9}1913).

Eissfeldt, Einl . . . O. Eissfeldt, *Einleitung in das Alte Testament* (Tübingen ^{3}1964).

O. Eissfeldt, *Geschichtschreibung im A. T.* (Berlin 1948).

E. Jacob, *La Tradition Historique en Israel* (Montpellier 1946).

W. O. E. Oesterley-Th. H. Robinson, *Introduction to the Books of the Old Testament* (London ^{3}1958).

R. Pfeiffer, *Introduction to the Old Testament* (London 1957).

E. Sellin-G. Fohrer, *Einleitung in das Alte Testament* (Heidelberg ^{10}1965).

A. Weiser, *Einleitung in das Alte Testament* (Göttingen ^{6}1966).

12. *COMENTARIOS CONTEMPORANEOS AL ANTIGUO TESTAMENTO*

A) Católicos

BC . . . . *Biblia Comentada* (Profesores de Salamanca) (Madrid, BAC).

BJ . . . . *La Sainte Bible* (Bible de Jérusalem) (Paris).

BM . . . . *La Biblia de Montserrat* (Barcelona).

BPIB . . . . *Sagrada Biblia.* Traducida y anotada por el Pont. Instituto Bíblico de Roma. Versión esp. bajo la dirección del P. F. Puzo. 3 vol. (Barcelona).

CSS . . . . *Cursus Scripturae Sacrae* (Paris).

Dhorme . . . . *La Bible: l'Ancien Testament* (E. Dhorme) (Paris, Pléiade).

EBi . . . . *Das Alte Testament, Echterbibel* (Würzburg).

EHAT . . . . *Exegetisches Handbuch zum Alten Testament* (Nickel-Schulz) (Münster i.W.).

EtB	*Études Bibliques* (Paris).
HBK	*Herders Bibelkommentar* (Freiburg i.Br.).
HSAT	*Die Heilige Schrift des Alten Testaments* (Bonn). (Citado también: BB).
JerBC	*The Jerome Biblical Commentary* (Englewood Cliffs, New Jersey).
LD	*Lectio Divina* (Paris).
SB	*Sources Bibliques* (Paris).
SBG	*La Sacra Bibbia tradotta dai testi originali e commentata a cura e sotto la direzione di M. S. Garofalo* (Torino).
SBibb	*La Sacra Bibbia* (S. Garofalo) (Torino-Roma).
SBPC	*La Sainte Bible* (Pirot-Clamer) (Paris).
SEAT	*La Sagrada Escritura. Texto y comentario. Antiguo Testamento* (profesores de la Compañía de Jesús) (Madrid, BAC).
VbD	*Verbum Dei*. Traducción española de «A Catholic Commentary» (Barcelona).
VS	*Verbum Salutis* (Paris).

B) Acatólicos

AnchB	*The Anchor Bible* (New York).
ATD	*Das Alte Testament Deutsch* (Göttingen).
BK	*Biblischer Kommentar:* Altes Testament (Neukirchen).
CAT	*Commentaire de l'Ancien Testament* (Neuchâtel-Paris).
CBSC	*The Cambridge Bible for Schools and Colleges* (Cambridge).
HAT	*Handbuch zum Alten Testament* (Tübingen).
HKAT	*Göttinger Handkommentar zum Alten Testament* (W. Nowak).
HSC	*The Holy Scripture with Commentary* (Philadelphia).
IB	*The Interpreter's Bible* (New York).
ICC	*The International Critical Commentary* (Edinburgh).
KAT	*Kommentar zum Alten Testament* (Sellin) (Leipzig-Gütersloh).
KHK	*Kurzer Hand-Kommentar zum Alten Testament* (K. Marti) (Freiburg i. Br.-Leipzig-Tübingen).
OTL	*The Old Testament Library* (London).
PeakC	*Peake's Commentary on the Bible* (London).
SoncBB	*The Soncino Books of the Bible* (A. Cohen) (London).
TorchBC	*Torch Bible Commentaries* (London).
WC	*Westminster Commentaries* (London).

13. *MISCELANEAS BIBLICAS Y COLECCIONES*

AbhTANT	*Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments* (Eichrodt-Cullmann) (Zürich 1942...).
AlttAbh	*Alttestamentliche Abhandlungen* (Nikel-Schulz) (Münster i. W. 1909-40).
AnB	*Analecta Biblica* (Roma 1952...).
AnGreg	*Analecta Gregoriana* (Roma 1930...).
AnLovBO	*Analecta Lovaniensia biblica et orientalia* (Louvain 1947...).

AnOr	*Analecta Orientalia* (Roma 1931...).
BBB	*Bonner Biblische Beiträge* (Bonn 1950...).
BiblOrPIB	*Biblica et Orientalia* (Roma, Pont. Inst. Bibl., 1931).
BSt	*Biblische Studien* (Freiburg 1896...).
BWAT	*Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament* (Leipzig-Stuttgart 1908...).
BZAW	*Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* (Berlin 1896...).
FNW	*Das Ferne und Nahe Wort. Festschrift...* L. ROST (Berlin 1967).
Fs.Alt	*Festschrift...* A. ALT (Tübingen 1953).
Fs.Baumgärtel	*Festschrift...* FR. BAUMGÄRTEL (Erlangen 1959).
Fs.Baumgartner	*Hebräische Wortforschung. Festschrift...* W. BAUMGARTNER: VTSuppl XVI (Leiden 1967).
Fs.Berth	*Festschrift...* A. BERTHOLET (Tübingen 1950).
Fs.Budde	*Festschrift...* K. BUDDE (Giessen 1920).
Fs.Eissfeldt	*Festschrift...* O. EISSFELDT (Berlin 1958).
Fs.Nötscher	*Alttestamentliche Studien. Festschrift...* F. NÖTSCHER: BBB 1 (Bonn 1950).
Fs.Rudolph	*Verbannung und Heimkehr. Festschrift...* W. RUDOLPH (Tübingen 1961).
HSemSt	*Hebrew and Semitic Studies. Presented to* G. R. DRIVER (Oxford 1963).
InterprMow	*Interpretationes ad Vetus Testamentum pertinentes* S. MOWINCKEL *septuagenario missae* (Oslo 1955).
LTV	*Lex Tua Veritas. Festschrift...* H. JUNKER (Trier 1961).
MélBR	*Mélanges Bibliques redigés en l'honneur...* A. ROBERT (Paris 1957).
MélETiss	*Mélanges...* E. TISSERANT 2 vol. (Città del Vaticano 1964).
MélP	*Mélanges...* E. PODECHARD (Lyon 1945).
MémAG	*Mémorial...* ALBERT GELIN (Le Puy 1961).
MémCh	*Mémorial...* J. CHAINE (Lyon 1950).
MisBF	*Miscelánea Bíblica* A. FERNÁNDEZ: EstE 34 (1950) 305-936.
MisBib	*Miscellanea Biblica* (Roma, Pont. Inst. Bibl., 1934).
MisBU	*Miscellanea Biblica...* B. UBACH (Montiserrati 1953).
MisMiller	*Miscellanea Biblica et Orientalia* R. P. A. MILLER... ... *oblata*: Studia Anselmiana XXVII-XXVIII (Romae 1951).
OTMSt	H. H. ROWLEY, *The Old Testament and Modern Study* (Oxford 1951).
RecEDhorme	*Recueil* E. DHORME (Paris 1951).
SBEsp	*Semana Bíblica Española* (Madrid).
SPag	*Sacra Pagina. Miscellanea Biblica Congressus Internationalis Catholici de Re Biblica* 2 vol. (Paris-Gembloux 1959).
StOrBib	*Studi sull'Oriente e la Bibbia offerti al* P. G. RINALDI (Genova 1967).
StOrPed	*Studia Orientalia* JOHN PEDERSEN *septuagenario dicata* (Kopenhagen 1953).
StuttBMon	*Stuttgarter Biblische Monographien* (1967...).
StuttBSt	*Stuttgarter Bibelstudien* (1965...).
WissMonANT	*Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament* (Neukirchen 1960...).

SIGNOS DE TRANSCRIPCION

HEBREO*

ʾ = ʾālep
b = bêt
g = gîmēl
d = dālet
h = hēʾ
w = wāw
z = zayin
ḥ = ḥêt
ṭ = ṭêt
y = yôd
k = kap
l = lāmed
m = mêm
n = nûn
s = sāmek
ʿ = ʿayin
p = pēʾ
ṣ = ṣādê
q = qôp
r = rêš
ś = śîn
š = šîn
t = tāw
a = pataḥ
ā = qāmeṣ
ă = ḥāṭēp-pataḥ
e = s^{e}gôl
ê = ṣērê + y m.l. / s^{e}gôl + y m.l.
ē = ṣērê
ĕ = ḥāṭēp-s^{e}gôl
^{e} = š^{e}wāʾ
i = ḥîreq qāṭōn
î = ḥîreq gādôl
o = qāmeṣ ḥāṭûp
ô = wāw-ḥôlem
ō = ḥôlem
ŏ = ḥāṭēp-qāmeṣ
u = qibbûṣ
û = šûreq

ARABE

ʾ = ʾalif
b = bâʾ
t = tâʾ
ṯ = ṯâʾ
ǧ = ǧîm
ḥ = ḥâʾ
ḫ = ḫâʾ
d = dâl
ḏ = ḏâl
r = râʾ
z = zây
s = sîn
š = šîn
ṣ = ṣâd
ḍ = ḍâd
ṭ = ṭâʾ
ẓ = ẓâʾ
ʿ = ʿayn
ġ = ġayn
f = fâʾ
q = qâf
k = kâf
l = lâm
m = mîm
n = nûn
h = hâʾ
w = wâw
y = yâʾ

* El fin pretendido con estos signos de transcripción es proporcionar los medios para reconstruir el texto original tal como aparece en las ediciones corrientes de la Biblia hebrea. Para ello nos hemos ajustado al sistema más común, con una finalidad puramente pragmática y prescindiendo de cuestiones técnicas (diferencia de cantidad o de timbre entre *ṣērê* y *s^{e}gôl*, etc.). Se trata, pues, de reproducir más la grafía que la pronunciación del texto original. Siguiendo el precedente de otros sistemas de transcripción—el de CBQ, por ejemplo—, hemos prescindido de marcar diferencia *gráfica* en las consonantes *begadkepat* entre el sonido fricativo (sin *dāgēš)* y el oclusivo (con *dāgēš lene)*. Partimos del supuesto de que el sonido *rāpé* o fricativo se da *siempre* detrás de vocal (y, por consiguiente, el *š^{e}wāʾ* que precede a una *begadkepat* sin *dāgēš* es, al menos, *š^{e}wāʾ medium*, pronunciado: cf. Joüon § *8d.19b)*. Con este presupuesto, resulta superfluo el marcar *gráficamente* esa diferencia de pronunciación, y lo hemos omitido por razones de simplicidad. El *hēʾ* m. l. de final de palabra se transcribe tras *-ē*, *-e*, pero no tras *-ā*, con objeto de distinguirlo del *hēʾ* con *mappîq*, que se transcribe simplemente *-h*; cuando interesa marcar la presencia del *hēʾ* m. l. tras *-ā*, ponemos *-â*. También hemos prescindido de marcar diferencia entre el *ṣērê* y el *s^{e}gôl* seguidos de *y* m. l.

A B R E V I A T U R A S

A	Códice Alejandrino.
Am	Cartas de Tell el-ʿAmârna.
Aq	Versión griega de Aquila.
Arab	Versión árabe.
B	Códice Vaticano.
BH/TH/TM	Biblia Hebraica/Texto Hebreo/Texto Masorético.
CH	Código de Hammurabi.
D	Documento Deuteronómico.
DocDam	Documentos de Damasco.
E	Documento Elohista.
Inf.cst	Infinitivo constructo.
It	Versión latina *Itala*.
Iuxta Hebraeos	Versión directa del Psalterio hebreo, realizada por San Jerónimo.
J	Documento Yahvista.
K	*K^{e}tîb*.
La/VL	Versión *Vetus Latina*.
LXX/G	Versión griega de los Setenta.
Mas	Masora/masoreta/masorético.
m.l	mater lectionis.
Ms(s)	manuscrito(s).
NovPss	Novum Psalterium.
P	Documento Sacerdotal *(Priesterkodex)*.
Peš/Sir	Versión siríaca *P^{e}šiṭṭā'*.
Pt	Pentateuco.
Q	*Q^{e}rê*.
1Q	Fragmentos de Qumrân, primera cueva.
1QH	Himnos de Qumrân *(Hôdāyôt)*.
1QM	Documento de la Guerra *(Milḥāmâ)*.
1QS	Manual de Disciplina.
1QSa	Regla de la Congregación.
S	Códice Sinaítico.
Sam	Pentateuco Samaritano.
Símm	Versión griega de Símmaco.
Tal^{B}	Talmud de Babilonia.
Tal^{Hier}	Talmud de Jerusalén.
Targ^{Hier}	Targum de Jerusalén.
Targ^{J}	Targum de Pseudojonatán.
Targ^{O}	Targum de Onqelos.
Targ^{Pal}	Targum Palestinense.
Targ^{Prof}	Targum de los Profetas.
Teod	Versión griega de Teodoción.
Vers(s)	Versión(es).
Vg	Versión latina *Vulgata*.
[ ]	Texto reconstruido.
< >	Texto excluido.

LOS SALMOS

VERSIÓN Y COMENTARIO POR

RICARDO ARCONADA †
Doctor en Sagrada Escritura

Reajustan:
SEBASTIÁN BARTINA,
de la Facultad de Teología de S. Cugat,

y FRANCISCO X. RODRÍGUEZ MOLERO,
de la Facultad de Teología de Granada

INTRODUCCION

1. Nombre

Nuestra palabra *salmo* viene del latín *psalmus*, y ésta, a su vez, del griego ψαλμός, que corresponde a la palabra hebrea *mizmôr*. Pero solamente 57 de estas piezas llevan antepuesto el nombre en el TM, 67 en los LXX y 75 en la Vulgata. Los traductores G extendieron el nombre οἱ ψαλμοί a todo el libro, uso que adoptaron luego todas las iglesias. La sinagoga designa al libro o a sus partes con el nombre *teḥillîm*, «alabanzas».

Los griegos formaron también el nombre ψαλτήριον, en latín *psalterium*, con la doble significación de *libro* (LXX^A, Hipólito, Atanasio, Epifanio) y de *instrumento*. En esta última acepción traducen el *nebel*, nabla o lira, en Sal 150,3. San Agustín describe el salterio como instrumento [1]. Propiamente *mizmôr* es el acompañamiento músico del canto, pero designa los cantos mismos. Así que *mizmôr* son cantos vocales o en su letra, acompañados con música producida por instrumentos de cuerda.

El *libro de los Salmos*, o *Salterio*, es la colección tradicional de 150 salmos, alineados por el mismo orden en los códices hebraicos y las versiones antiguas. No son un libro desde el punto de vista literario, sino pura yuxtaposición de unidades y colecciones. No se conoce el principio que presidió la ordenación actual, si lo hubo [2].

2. Origen de las colecciones

Nada cierto puede afirmarse. Algunos han colocado la reunión de estas colecciones en el actual Salterio en «la víspera de la revelación cristiana» [3], sin seriedad científica. Otros hacia el 300 a. C., «verosímilmente» [4]. Las copias de los salmos halladas entre los manuscritos del mar Muerto y la biblioteca de los monjes de Qumrân postulan un tiempo anterior a la época macabaica. En el siglo III a. C. los LXX, al traducirlos del hebreo al griego, los encontraron perfectamente coleccionados como los tenemos hoy. Esdras o Nehemías reunió «los escritos tocantes a David» (2 Mac 2,13), y es muy posible que agrupara colecciones o unidades dispersas de salmos, si antes, como es más probable, no estaban ya reunidas.

3. Lugar en el canon

En la Biblia hebrea, el Salterio ocupa un lugar preferente. El libro de los Salmos es el primero de los *Ketubim*, o hagiógrafos, y llega por eso a designar la tercera parte de los libros sagrados

[1] San Agustín, *Enarrationes in Ps*, Sal 56,9: ML 36,671s; CC 39,705s, y Sal 150,3: ML 37,1964; CC 40,2195.
[2] J. J. Stamm: ThRs 23 (1955) 24-25.
[3] P. Auvray, *Introduction à la Bible* I p.615.
[4] Kraus, I p.LXIII.

hebreos (Lc 24,44). En los códices de la versión griega de los LXX (G) y en sus ediciones, el Salterio suele venir después del libro de Job y antes de los Proverbios. Rahlfs (1952[5]) lo coloca al principio del volumen II, como primero de los libros poéticos.

4. Elementos fundamentales de la poética hebrea

Una mente occidental, con sus categorías poéticas de silabismo, largo y breve, metro matemático y estrofas estrictas, no puede entender fácilmente los procedimientos orientales antiguos y corre peligro de destruir los genuinos procedimientos semíticos. Tres son los elementos fundamentales de la poética hebrea y, por lo tanto, de la estructuración literaria de los salmos.

A) *Paralelismo de ideas o conceptual.*—Es tan patente en e Salterio y, en general, en el pensamiento semítico, que se capta incluso en las versiones. Consiste en la expresión paralela de pensamientos, frases, hemistiquios o versículos. Una formulación aclara el sentido de su gemela.

Hay que precisar antes la nomenclatura. En latín, *versus* es simplemente una línea de escrito. En los manuscritos latinos bíblicos antiguos, cada línea empezaba con la unidad breve expresiva de que constan las composiciones poéticas; a esas líneas se les llamó luego *versículos* o líneas más breves.

La nomenclatura entre los autores es muy diversa y se entenderá en cada caso por el contexto. Cuando se habla con precisión, se entiende por *verso* una unidad literaria en sí, de algún modo absoluta o completa, que a menudo coincidirá con el *versículo* numerado; pero es frecuente que un versículo contenga más de un verso. A su vez, *estico* es la parte mayor y natural de un verso. Hay versos que contendrán un estico, y entonces verso y estico coincidirán de hecho. Otras veces un verso puede tener dos esticos y otras tres. Se denominan entonces verso *monóstico, dístico* y *trístico.* A su vez, el estico puede estar subdividido por necesidades métricas o acentuales, por ejemplo, y a cada una de estas subdivisiones se la llama *hemistiquio,* o «mitad de estico». Otros llaman estico lo que acabamos de definir como verso (Piatti), y entonces se opone más a versículo. En cambio, otros toman como unidad fundamental el estico, que llaman *colon,* y al verso, de consiguiente, *monocolon, bicolon, tricolon* (Albright). Pero tal nomenclatura induce a confusión, en conflicto con la usual de *cola et commata,* que indica divisiones de otro tipo.

El paralelismo, pues, contrapone los esticos de un verso y es casi la forma espontánea de la locución semítica, aguzada y perfeccionada cuando el lenguaje es elevado. El paralelismo puede ser *sinónimo, antitético* y *sintético.*

Paralelismo sinónimo.—Es la repetición de un pensamiento con palabras diferentes, aunque análogas:

Muéstrame tus caminos, ¡oh Yahvé!,
enséñame tus sendas (Sal 25,4).

Se puede repetir tres veces en un verso trístico:

No anduvo según el consejo de los malvados,
ni en camino de pecadores puso pie,
ni en corro de impíos burlones tomó asiento (Sal 1,1).

Paralelismo antitético.—Se expresa una misma idea en dos afirmaciones de signo contrario. Es muy frecuente:

Que reconoce Yahvé el camino de los justos,
mas el camino de los malvados acaba mal (Sal 1,6).

Paralelismo sintético.—Completa un pensamiento con otro que le sigue:

Y será como un árbol,
plantado junto al agua fluyente,
que a su tiempo da fruto
y no se marchitan sus hojas (Sal 1,3).

El paralelismo sintético, más difícil de distinguir, tiene múltiples formas que dan variedad, rompiendo monotonías de expresión. Las principales variedades son:

Progresivo o ascendente.—Un miembro del verso, en la misma idea que su paralelo, añade aún algo más:

Yo en justicia contemple tu rostro,
sácieme, al despertar, con tu aspecto (Sal 17,15).

Constructivo.—El segundo pensamiento parece relacionarse con el primero, sobre todo por la semejanza de estructura:

Hace caminar a los humildes en la justicia
y enseña a los humildes su camino (Sal 25,9).

Climático, escalonado o gradual.—Cuando, al completar el segundo pensamiento al primero, lo hace principalmente por medio de repetición de palabras semejantes o adición de otras nuevas, de suerte que la expresión de la idea va subiendo incluso materialmente [5]:

La voz de Yahvé destroza cedros,
destroza Yahvé los cedros del Líbano (Sal 29,5).

Paralelismo rítmico.—El paralelismo climático es a veces puramente formal. Menos aún queda de verdadero paralelismo en el más débil, que es el simplemente rítmico (Wette), como el que ostentan, por razón del contexto en que se encuentran, estas dos *qînôt*:

Elohim en los palacios de ella
se dio a conocer como refugio (Sal 48,4).
Como el viento de oriente quebró
las naves de Tarsis (Sal 48,8).

[5] W. F. Albright *(The Psalm of Habacuc* p.3 nt.16) atribuye a S. R. Driver *(Introd.* 9.ª ed. p.363) la introducción de este término y su popularización a Burney *(The Book of Judges* [1918] p.169ss). Castellino dice, como en castellano suele decirse, *climático*; los ingleses escriben *climactic*, y los alemanes *klimaktisch*, más acertadamente. Los franceses dicen *graduel*; Briggs, «de escalones» *(stairlike)*.

Briggs llama *paralelismo introvertido* al quiasmo. El paralelismo es el rasgo más llamativo y común del verso hebreo y al mismo tiempo la ayuda más luminosa y segura de la exégesis.

B) *Número, ritmo, metro y rima.*—Número es la cualidad de una prosa de ofrecer unas constantes de medida amplísima que recurren según circunstancias y materias. Las prosas de Cicerón son altamente «numerosas». No todo ritmo es metro, dice San Agustín [6], mientras que todo metro produce ritmo. No es otra cosa el metro en literatura que el ritmo mesurado. Los Hodayot de Qumrân están escritos en ritmo libre (Licht) [7]. Muchos pasajes de prosa semítica están escritos en ritmo sin metro (Juan, especialmente 1 Jn 4,7ss; Ez 34). En ocasiones, la rítmica basta al verso oriental, lo cual priva de fundamento a pretendidas correcciones textuales. Pero no es menos cierto que el «verso» aparece sujeto a una métrica, cuya existencia y formas principales se admiten comúnmente, si bien reina inseguridad en sus aplicaciones. El verso oriental no se mide por el número y orden determinado de sílabas breves y largas, y nada tiene que ver con la métrica grecolatina. La métrica hebraica se mide por el número de sílabas acentuadas con *acento tónico o principal.* Así se forman varias combinaciones que no tienen en cuenta sino el número de acentos tónicos. Son las siguientes, principalmente:

()ᵓ()ᵓ()	()ᵓ()ᵓ()	2 + 2	bina doble o cuaterna.
()ᵓ()ᵓ()ᵓ()	()ᵓ()ᵓ()ᵓ()	3 + 3	terna doble.
()ᵓ()ᵓ()ᵓ()ᵓ()	()ᵓ()ᵓ()ᵓ()ᵓ()	4 + 4	cuaterna doble.
()ᵓ()ᵓ()ᵓ()ᵓ()	()ᵓ()ᵓ()ᵓ()	4 + 3	septenario.
()ᵓ()ᵓ()ᵓ()	()ᵓ()ᵓ()	3 + 2	quinario, quinta o
()ᵓ()ᵓ()	()ᵓ()ᵓ()ᵓ()	2 + 3	*qînâ.*
()ᵓ()ᵓ() ()ᵓ()ᵓ()	()ᵓ()ᵓ()	2 + 2 + 2	senario.

El más ordinario, tanto en la poesía hebrea como en la ugarítica, es la terna doble. Es frecuente y de gran efecto la combinación 3 + 2 que desde Budde (1882) se ha llamado *qînâ*, «lamentación», por dar martilleo de tristeza y ser común en composiciones elegíacas. Según Staerk, «los metros entremezclados son regla general en la poesía lírica de Israel» [8].

Es muy dudoso que exista en hebreo el uso intencionado de la *rima*. Lo que se presenta como tal son otras figuras de lenguaje, como la paranomasia o la aliteración. La rima, que de hecho se da, se debe a las desinencias gramaticales de persona en nombres y verbos, absolutamente necesarias para la mentalidad semítica, inmensamente monótonas para un occidental y que serían las rimas más vulgares que podría hallar el sistema más simple de consonantismo o asonantismo.

[6] *Omne metrum rhythmus, non omnis rhythmus etiam metrum est* (San Agustín, *De musica* l.2 c.1: ML 32,1016).

[7] J. Licht, *Christian News of Israel*, dec. 1957 p.2.

[8] W. Staerk, *Un problema capital de la métrica hebraica:* Altt. Studien R. Kittel zum 60 Geburtstag dargebracht (1913) p.202.

C) *La estrófica.*—Siendo la estrófica un molde evolucionado de la poesía oriental, ha llevado a nefastas consecuencias su aplicación a la Biblia, y en particular a los Salmos. Es evidente que a veces hay estrofas, determinadas por estribillos (42-43), por acrósticos de letra repetida o por concepto. Pero, aun en estos casos, las estrofas no se dejan atar matemáticamente. El oriental repudia instintivamente todo lo que encasilla su inspiración artística. Ha habido un abuso en la reconstrucción estrófica de los Salmos. Algunos comentaristas le dan suma importancia, como Briggs, Lesêtre, Condamin, Ubach, Calès y, sobre todo, Kissane, que disocia, cambia, traspone, para que coincida todo con sus estrofas pensadas de antemano. Pero los resultados tan diversos e incluso antagónicos a que se ha llegado neutralizan toda seria confianza demasiado general.

5. Artificios literarios o figuras de dicción

Son adornos de lenguaje que distinguen más el estilo poético de la prosa. Baste una simple enumeración de los más específicos.

Antropomorfismo.—Se atribuyen a Dios cosas propias del hombre para expresar realidades más altas o por simple espontaneidad de lenguaje. En Israel llega a formas que parecen demasiado crudas a nuestra sensibilidad occidental y cristiana (Sal 68.75).

Cita retórica.—Menudea mucho más que en el lenguaje occidental (2,3.6).

Oráculo.—A veces puede ser, incluso en su expresión externa, real y fiel. Pero, en cambio, a veces puede ser una cita retórica especial puesta en labios divinos (2,7-9).

Prosopopeya o *personificación* de toda clase de objetos, conceptos o atributos (85,14).

Teofanía, o apariciones divinas, más o menos elaboradas literariamente (18; 50) [9].

Asíndeton o falta de unión mutua por partículas entre palabras y verbos. Un caso constante es la falta de la cópula verbal en hebreo. De ahí que suplir el verbo «ser» en la traducción no es introducir algo nuevo en el texto, sino explicitar lo que lleva necesariamente incluido. Esta falta de cópula verbal origina frecuentes ambigüedades de sentido para un occidental (3,9).

Uso del *concreto* por el abstracto (120,5) y, viceversa, del *abstracto* por el concreto (36,12).

Uso del *singular* con fuerza de colectivo por el plural (78,46).

Uso frecuente del *plural intensivo*. Entonces no se significa número plural, sino una gran calidad o cantidad singular, y puede traducirse añadiendo el adjetivo «grande» o parecidos (89,4).

Genitivo con fuerza de adjetivo calificativo. Es muy frecuente, porque el hebreo carece en realidad de adjetivos (4,6).

Uso del *positivo (bueno)* por el comparativo *(mejor)* e incluso superlativo *(óptimo)*. El hebreo carece de comparativos y superla-

[9] J. M.ª González Ruiz, *Las teofanías en los Salmos*: EstB 13 (1954) 267-287.

tivos y tiene que recurrir a otros procedimientos cuando quiere expresarlos (118,8).

Perfecto de seguridad en vez de futuro o presente (6,9s). Adviértase que las formas verbales llamadas *perfecto* o *pasado* y *futuro* o *imperfecto* no indican de sí tiempo, sino matices de acción. Además, ahora se están hallando numerosas formas verbales ignotas gracias, sobre todo, al conocimiento mejor de nuevas lenguas semíticas, como el ugarítico o cananeo.

La *hipérbole* es frecuente y atrevida (46,3).

El *pleonasmo* o vocablos innecesarios para dar mayor gracia y vigor (44,2). Ya de sí a veces el hebreo tiene cierta prolijidad ideológica.

Sinécdoque, en que se expresa la parte queriendo significar el todo, o lo menos importante o accidental para significar lo sustancial o principal (44,26).

La *enálage* no es infrecuente. El hebreo, por escasez de medios, altera fácilmente los accidentes normales de la oración y emplea unas partes por otras (34,20).

Silepsis.—Sobre todo quebranta las leyes de concordancia a género y número. Basta que entre la palabra concordante y concordada haya cualquier otro elemento para que se rompa la afinidad natural y se exprese de otra manera, que tendrá que adivinarse por el sentido. De ahí la no rara ambigüedad (64,4).

El *macarismo*, o bienaventuranza, es frecuente en el alma oriental. Hay salmos totalmente macarísticos (cf. Sal 1).

La *imprecación*, o maldición, contraria al macarismo, sigue sus mismas vías, aunque no es tan frecuente (137,5).

El *quiasmo*, o intercambio combinado en forma de cruz o «ji» griega (X) es modo elegante de decir en ideas (5,10) y hasta en palabras (46,3-4) [10]. El quiasmo o entrecruce ofrece, pues, principalmente esta forma: AB-BA (contra AB-AB).

El *alfabetismo*, o sucesión de las letras del alefato al principio de cada estico o hemistiquio, con sus variedades, la más importante de las cuales es el acróstico alefático de múltiples formas (Sal 9).

Estribillo.—Entre muchas alternancias de tipo rítmico o métrico es digno de mención especial el estribillo o epodo, que no siempre sigue en el texto ni en la colocación las leyes rígidas de la poesía occidental. En algunos salmos es manifiesto e indudable. Aparece al principio y al fin, formando *inclusión* (8,2.10; 118,1.29); se repite en el interior del salmo (67,4.6; 87,4.5.6; 115,9-11; 118,10-12; 144,7-8. 11), o bien dentro y al fin (24; 39; 42-43; 46;49; 56; 57; 59; 62; 80; 99; 116). La perfecta identidad entre un mismo estribillo usado varias veces no puede urgirse tanto como en la literatura occidental, aunque es preciso reconocer a veces corrupciones. El estribillo, como la selâ que le sigue (39,6.12) es las más de las veces indicio de división de partes, pero no siempre (8; 24; 56; 144) [11].

[10] M. Weiss, *Wege der neuen Dichtungwissenschaft in ihrer Anwendung auf die Psalmenforschung (Ps 46)*: B 42 (1961) 278ss.

[11] R. L. Harris, *The Biblical Expositor* vol.2 (1960) p.50-52; M. T. Segal, *The Refrain in Biblical Poetry*: Tarbiz 6 (1935).

En general puede decirse que la poesía hebrea sigue los sistemas de las otras literaturas, por cuanto todas son manifestación expresiva del alma humana, centrada aquí en la belleza del lenguaje. Baste recordar la *aliteración* o empleo de voces en las que se repiten una o unas mismas letras, y la *paranomasia*, en que dos o más vocablos tienen todas o casi todas las letras iguales salvo alguna vocal, ambas figuras muy aptas al genio de la lengua hebrea (34,3). Es característica también la repetición o *anáfora* (92,10), frecuente en Ugarit, y el *zeugma* (30,6; 121,6; 39,12) [12].

6. Títulos e inscripciones

Hoy es opinión común que, a pesar de ser muy antiguos, pues ya G los traduce, y a veces no los entiende, no proceden de los autores mismos de los salmos. Fueron puestos al irse reuniendo las colecciones. Se considera que no forman parte del texto inspirado [13]. Son documentos históricos de antiquísima tradición humana, y como tales deben apreciarse.

Los datos que contienen son, según Ecker, 345 en el TM, 408 en los LXX^{B} y todavía más en la Vg, 415.

Todos estos datos pueden recogerse fácilmente bajo cinco capítulos, o sea: indicaciones genéricas, musicales, litúrgicas, personales e históricas. Salvo raras excepciones, van siempre dispuestas en un orden constante [14].

Indicaciones genéricas:

mizmôr (ψαλμός, *psalmus*, «salmo»). Aparece en 57 salmos. No raras veces va acompañado de *šîr*, «cántico», que significa letra o texto que canta la voz humana [15].

šîr o *šîrâ* (ᾠδή, *canticum*, «cántico»). Aparece en 16 salmos (18; 30; 45; 46; 48; 65-68; 75; 76; 83; 87; 88; 92; 108). Designa claramente en muchos sitios la letra o palabras del cántico.

maśkîl (σύνεσις, *intellectus* o *intelligentia)*. Llevan esta indicación 13 salmos (32; 42-43; 44; 45; 52-55; 74; 78; 88; 89; 142).

miktām (στηλογραφία, *tituli inscriptio* Sal 16; [εἰς] στηλογραφίαν, *in tituli inscriptionem*, 5 salmos «para inscripción sobre estela». Sal 56-60).

t^{e}fillâ (προσευχή, *oratio*, «oración»). La llevan cinco salmos (17; 86; 90; 102; 142).

t^{e}hillâ (αἴνεσις, *laudatio*, «himno»): Sal 145.

šiggāyôn.—Hápax en los salmos. Aparece sólo en el 7. La versión G lee en su lugar *salmo*. Parece indicar una composición ditirámbica.

12 RB 62 (1956) 175; A. Charbel: S Pag I p.372.

13 EB 346; A. Vaccari, *Institutiones Biblicae* II 3 (1935) p.16-17. De otro modo escribía aún Ecker (*Porta Sion* [1903] p.31*ss).

14 Sobre los títulos de los salmos, J. W. Thirtle, *The Titles of the Psalms* (1952²); H. Kessler, *Grundlinien für das Verständnis der Psalmenüberschriften* (1907); R. D. Wilson, *The Headings of the Psalms:* The Princeton Theological Review (1926) 1-37; J. Enciso, *Los títulos de los Salmos:* EstB 13 (1954) 135-166.

15 G. Rinaldi, *Alcuni termini ebraici relativi alla letteratura:* B 40 (1959) 273s.

Indicaciones musicales:

Son en total 18, que trató Enciso [16].

lamnaṣṣēaḥ (εἰς τὸ τέλος, *in finem*; «del director»).

'el hannᵉḥîlôt: «a la manera de *Las Nejilot*». Indicaría la melodía de un canto cuyas primeras palabras fueran las indicadas.

bingînôt: ἐν ὕμνοις, ἐν ψαλμοῖς Sal 4; *in carminibus, in psalmis* Sal 61; 67; *in laudibus* Sal 76; «con instrumentos de cuerda».

ʿal haššᵉmînît: ὑπὲρ τῆς ὀγδόης, *pro octava*, «sobre la octava».

ʿal haggittît TM Targ; ὑπὲρ τῆς γετθίδος, Aq Teod; «con la getea».

higgāyôn: ᾠδή; *canticum.*

ʿal mût labbēn: ὑπὲρ τῶν κρυφίων τοῦ υἱοῦ; *pro occultis filii.*

ʿal ʿălāmôt: ὑπὲρ τῶν κρυφίων; *pro arcanis.*

ʿal māḥălat: ὑπὲρ μαελέθ; *pro Maeleth.*

ʿal ʾayyelet haššaḥar.—La tiene sólo el salmo 22. Parece que es una canción según la cual deba cantarse el salmo.

ʿal šôšannîm: ὑπὲρ τῶν ἀλλοιωθησομένων; *pro his qui commutabuntur;* «conforme a *Las azucenas*».

ʿal yônat ʾēlem rᵉḥōqîm.—Se encuentra solamente en el salmo 56,1. Hoy se acepta generalmente que estas palabras sean el principio de un cántico conforme al cual debía ejecutarse este salmo.

lᵉʿannôt.—Aparece solamente en el salmo 88,1. Vendría del verbo *'ānâ* I, «respondió», y tiene traza de ser una indicación musical de modo antifonario o responsorial.

ʾal-tašḥēt: μὴ διαφθείρῃς; *ne disperdas*, «no destruyas». La traducción es segura. Parece indicar el comienzo de un canto conforme al cual tenían que interpretarse esos salmos.

lîdûtûn.—Aparece en el salmo 39.

ʿal yᵉdûtûn.—Es propiamente un nombre personal y coincide con el anterior.

ʿēdût.—Significa «testimonio».

selâ: διάψαλμα; *in aeternum* 62,9 Vg. Se trata de un término litúrgico y musical.

Indicaciones litúrgicas:

Las indicaciones litúrgicas son seis.

De la dedicación de la casa 30,1. La casa de Yahvé, o templo de Jerusalén (Jn 10,22).

Para hacer recordar (lᵉhazkîr; εἰς ἀνάμνησιν; *in rememorationem).*—Está en el título de los salmos 38 y 70.

Para el día del sábado (lᵉyôm haššabbat).—Sal 92,1. El TM es el único sitio en que se alude con claridad al *salmo diario* para el sacrificio «perpetuo» *(tāmîd).*

Para acción de gracias (lᵉtôdâ).—Se encuentra en 100,1. Le precede la palabra «salmo» *(mizmôr).* Técnicamente sería mejor *šîr*, «cántico».

[16] J. Enciso, *Indicaciones musicales en los títulos de los salmos:* MisBU 185-200.

Para enseñar (lᵉlammēd).—Se halla solamente en el salmo 60,1. Quiere decir que el salmo es de los que había de aprenderse de memoria, como el «cántico del arco» de David (2 Sam 1,18).

Cántico gradual o de las subidas (hammaʿălôt).—Sale una sola vez: 134,1. Según testimonios antiguos, en el templo de Jerusalén había una escalera semicircular que comunicaba el atrio de las mujeres con el de Israel. Los levitas subían sus peldaños recitando salmos determinados, que por eso se llamaban «de las subidas».

Indicaciones personales o de autores:

Una tercera parte de los salmos en el TM (49) es «huérfana», al decir de los hebreos; esto es, anónima. Las otras dos terceras partes llevan varios nombres de personas en sus títulos o suscripciones. Ocho se dan como autores, y van antepuestos: Asaf, David, Etán, Hemán, Hijos de Coré, Idutún, Moisés y Salomón.

Los *Hijos de Coré* no sabemos cuántos ni quiénes fueron a lo largo de la historia, pero uno de ellos, según el dato inseguro de 88,1, pudo ser Hemán.

De David (lᵉdāwid; τῷ Δαυιδ; *David, ipsi David).* Según el TM, los títulos le atribuyen 73 salmos (libro I 37; II 18; III 1; IV 2; V 15).

De Asaf (lᵉʾāsāf; τῷ ᾿Ασάφ; *Asaph).* La colección asáfica cuenta con 11 salmos, que van seguidos, del 73 al 83, más uno separado, el 50. El nombre de Asaf, como el de Coré, pudo ser patronímico de familia o de clase. Asaf fue uno de los tres levitas directores del canto litúrgico reglamentado por David.

Los salmos de Asaf tienen todos caracteres comunes.

De los Hijos de Coré (libnê Qōraḥ, τοῖς υἱοῖς Κορέ; *filiis Core).*

Coré (Qōraḥ), con Datán y Abirón, perecieron tragados por la tierra y consumidos por el fuego como castigo de Yahvé por haberse puesto en cabeza de la rebelión contra Moisés y Aarón. Pero aunque se separe a Coré y a sus 250 cómplices de los otros (Núm 16; 26), no es posible disociarlos de modo radical [17].

La colección de salmos coreíta posee características singulares. Por ser levíticos se acentúa en ellos el carácter liturgista, respiran amor al santuario, al culto y a la Ciudad Santa, manifiestan variedad de sentimientos individuales y nacionales, tienen una forma esmerada, con elegancia y exquisitez de dicción.

De Idutún (lîdûtûn Qᵉrê, lîdîtûn Kᵉtîb; τῷ ᾿Ιδιθουν; *Idithun)* se encuentra en un solo salmo, el 39, que es yahvista. *Conforme a Yedutún (ʿal Yᵉdûtûn;* ὑπὲρ ᾿Ιδιθουν; *pro Idithun)* se encuentra en dos salmos, el 62 y el 77, que son de la colección elohísta. Idutún o Iditún es, al parecer, el levita *ʾÊtān ben Qîšî,* o *Qûšāyāhû,* tercero de los cantores instituidos por David (1 Par 15,17; 6,29-32).

Salomón (lišᵉlōmōh). Tienen ese nombre, en el título, dos salmos, el 72 (εἰς Σαλωμων, *in Salomonem)* y el 127 (τῷ Σαλωμων, *Salomonis).* En el primero de ellos muchos lo consideran autor (Lesêtre, Knabenbauer, A. ab Alpe), pero la suscripción atribuye este salmo a David.

[17] Contra Cazelles, *BJ*² Núm p.82a.

Hemán (lᵉhêmān hā-ʾezrāḥî; Αἱμαν τῷ Ἰσραηλίτῃ; *Eman Ezrahitae).* Aparece una sola vez, en 88,1. Sería el autor del salmo. Junto con Zimrí, Etán, Kalkol y Dardá es hijo de Zéraj, de la tribu de Judá (1 Par 2,6).

Etán (lᵉʾêtān hā-ʾezrāḥî; Αιθαν τῷ Ἰσραηλίτῃ; *Ethan Ezrahitae).* Aparece en el salmo 89,1. Su problemática corre paralela, como título y su significado, con la de Hemán.

Moisés (lᵉmōšeh; τοῦ Μωυσῆ; *Moysi).* Aparece una sola vez, ante el salmo 90. Se indicaría el autor. Pero los v.1 y 15 de este salmo suponen un largo tiempo después de Moisés.

Indicaciones históricas:

Las contienen trece salmos, en sus respectivos títulos. Son los siguientes, en el TM: 3; 7; 18; 34; 51; 52; 54; 56; 57; 59; 60; 63; 142).

7. Géneros menores de los Salmos

Es un hecho constatado la gran diversidad e imprecisión de los autores al querer clasificar los salmos en distintos géneros. Colunga decía que los esfuerzos por clasificar los salmos en los géneros literarios contribuyen poco para precisar su sentido, puesto que las normas de interpretación del género lírico ya las conocemos [18]. Pero hay que distinguir cuidadosamente entre géneros mayores y menores. Nadie duda que los salmos pertenecen al género *mayor* llamado lírico. Aun el elemento didáctico que a veces se les atribuye, más que en el estilo de quien enseña, se contiene en exhortaciones o recomendaciones, hechas por íntima persuasión propia del salmista. Es decir, más que pasar a otro género, seguimos en el lírico.

El principio formal consiste en la consideración fundamental de las formas verbales, o más en concreto, en la atenta distinción de ver «quién a quién habla». Lo formula magníficamente Jerónimo Nadal: «Advierte atentísimamente, cuando ores, principalmente en los salmos, dónde Dios te habla, dónde tú hablas a Dios, dónde tú te hablas a ti mismo, dónde tú hablas a los otros, dónde el profeta habla a ti o a todos» [19]. Lo cual queda completado con la observación muy justa de Castellino: «En la poesía oriental antigua, el contenido condiciona la forma de un modo no sospechado para nuestra mentalidad occidental moderna» [20].

8. Los diez géneros del Salterio

1.º *Oración.*—Habla el hombre a Dios, pero no de modo hímnico. Hay 44 salmos oraciones, que son los siguientes: 3; 5; 6; 12; 13; 16; 17; 20; 22; 25; 26; 31; 35; 38; 44; 51; 56; 57; 59; 61; 63; 67; 69; 70; 71; 72; 74; 79; 80; 83; 84; *86;* 88; 90; *102;* 109; 119; 123; 126; 131; 139; 140; *142;* 143.

[18] A. Colunga, *Jerusalén, la Ciudad del Gran Rey:* EstB 14 (1955) 255.
[19] Jerónimo Nadal (1507-1580). M. Nicolau, *Jerónimo Nadal* (Madrid 1949) p.162.
[20] G. Castellino, *Le lamentazioni individuali e gli inni in Babilonia e Israele* (Torino 1940) p.2.

2.º *Himno.*—Habla el hombre a Dios, alabándole. Hay cinco salmos hímnicos: 8; 30; 65; 104; *145*.

3.º *Cántico.*—El hombre se habla a sí mismo o habla a otros celebrando algo. Hay 36 salmos que son cánticos: 2; *18;* 29; 33; *45;* 47; *48;* 66; *76;* *87;* *92;* 96; 97; 98; 99; 100; 101; 103; 107; 111; 113; 114; 116; 117; 122; 124; 129; 135; 136; 137; 138; 146; 147; 148; 149; 150.

4.º *Meditación.*—Cuando habla uno a sí o a otros en consideraciones varias. Hay nueve salmos de meditación: 1; 10; 11; 14 (= 53); 46; 62; 112; 120; 127; 133. En los títulos de los salmos no hay término correspondiente para indicar «meditación». Puede presentarse, sin embargo, el incierto *maśkîl*. Pero dentro del texto varios sustantivos y verbos fueron traducidos por los LXX, y luego por las versiones latinas, en el sentido de «meditación» o «meditar» (μελετή, μελετάω, *meditatio, meditor)*. En sólo el breve espacio de Sal 77,2-13 hay una acumulación de términos meditativos: hacer memoria (v.4.7.12), considerar (v.6), musitar y escudriñar (v.7), decir para sí (v.11), meditar y ponderar (v.13). Los once salmos indicados, que son todos ellos una meditación por entero, no son los únicos que representan al género, porque basta que haya lugares parciales en que la mente hable a sí o a otros considerando, reflexionando, es decir, «meditando», para que ese trozo deba considerarse del género «meditación». El género meditativo, así entendido, se presenta con frecuencia en los salmos unido al de oración, hasta el punto que a veces es difícil distinguirlos, como el himno y cántico se parecen por la materia que poseen en común, y se hará difícil a veces echar una línea divisoria entre la simple consideración, que puede ser acalorada, y la celebración entusiasta, que puede ser tibia o fría. Es buen ejemplo el salmo 43. El género de meditación es más propio de la poesía sapiencial, si bien esta designación nada defina en cuanto a la forma. Miller presentó admirablemente este género [21]. Otros confunden los sentidos [22].

5.º *Exhortación.*—Como género menor, es el hablar a otros con matiz exhortativo. Hay tres salmos de este tipo: 37; 49; 78.

6.º *Increpación.*—Es el hablar a otros, increpando. Dos salmos: 52; 58.

7.º *Alocución.*—Todo hablar a otros diverso de la exhortación y de la increpación. Hay un salmo, el 128. Caracteriza a este género el uso de la segunda persona, no en oración o en himno hablando a Dios, ni en exhortación o increpación hablando al hombre. Por mantenerse en esa generalidad objetiva, sin las fáciles pretensiones de los *Sitz im Leben*, este género no está sujeto a arbitrariedades y dramatizaciones, como las de Schmidt en los salmos 112; 127; 128; 133. La alocución es muy usada en escritos sapienciales (Prov 19,18-20; 25,16.17.21-22). El salmo 45 es un cántico, pero

[21] A. Miller, *Einführung in die Psalmen* (1924) p.47.97.110.

[22] B. N. Wambacq (B 40 [1959] 463-475) confunde, hablando indistintamente de «oraciones» en Baruc 1,15-2,19 y Daniel 9,5.19, cuando el primero allí medita, el segundo ora.

después de la introducción (v.2), que le constituye tal, se desarrolla en dos alocuciones entusiastas, perfectamente adaptadas al estilo del cántico. Las alocuciones contenidas en el *Benedictus* (Lc 1,76-79) y en los cánticos de Isaías (12,1-5) y Jeremías (31,10-14) participan de la solemnidad y énfasis de los cánticos proféticos.

8.º *Dialogismo.*—Es un hablar alternante con otros. Hay cinco salmos de este tipo en el Salterio: 15; 24; 118; 121; 134. Adviértase que el nombre es «dialogismo», y no «diálogo», porque, si bien hay en estos salmos voces que alternan, no lo hacen con la frecuencia ni la viveza que solemos atribuir al diálogo.

9.º *Oráculo.*—Dios habla al hombre. Tres salmos: 50; 82; 110. No se trata aquí exclusivamente y a veces ni siquiera en absoluto de un oráculo cultual que actúa en el momento de hacerse o de una decisión autoritativa [23], sino del oráculo literario o procedimiento literario [24].

10.º *Composición.*—Es propiamente un género literario menor que se forma de una mezcla o *composición* de varias hablas de los otros géneros anteriores (1.º-9.º). Según nuestra división, el Salterio presenta no menos de 37 *composiciones*, que son las siguientes: 4; 7; 9-10; 19; 21; 23; 27; 28; 32; 34; 36; 39; 40A; 41; 42-43; 55; 60; 64; 68; 73; 75; 77; 81; 85; 89; 91; 92; 94; 95; 105; 106; 115; 125; 130; 132; 141; 144. Se cuentan como un solo salmo los 9-10, que en la Vg es el 9, y los 42-43, Vg 41-42.

El número total resultante de los salmos incluidos en los diez géneros precedentes es de 147. No han entrado en la cuenta tres de los 150 salmos numéricamente distintos, por no formar unidades genéricas diversas: el 10 TM, que con el 9 TM forma una composición binaria; el 43, que forma composición ternaria con el 42; y el 108, que es un pura yuxtaposición de dos fragmentos que se hallan ya como parte en otros dos salmos.

9. Teología de los Salmos

El mejor resumen de la teología que contiene el Salterio es la atenta y reposada meditación reflexiva sobre la exégesis correcta de cada salmo. De ahí que algunos rehúsen dar una síntesis del pensamiento teológico del Salterio cuando ya se ha dado equivalentemente en cada salmo (Calès, Oesterley) [25]. Y es que en los salmos todo es teología o, como dice en su *Homilía* al salmo 1 San Basilio, el libro de los Salmos «es un depósito general de las más excelentes enseñanzas» [26]. Y más poéticamente, San Atanasio en su *Carta a Marcelino*: «es un huerto donde se dan todos los frutos de los otros (libros de la Biblia) y al encanto de la poesía añaden todavía algunos frutos propios» [27].

23 VAN IMSCHOOT I p.149.
24 ROBERT: DBS V col.459s.
25 J. KÖNIG, *Die Theologie der Psalmen* (1857). En este libro de más de 500 páginas expone metódica y sistemáticamente la teología de los salmos. A pesar del tiempo transcurrido, es sustancialmente actual y de criterio muy sano.
26 BASILIO: MG 29,212.
27 ATANASIO: MG 27,12.

El Salterio es producto de la experiencia religiosa de almas selectas que vivieron en el seno del pueblo escogido. Su enfoque teológico puede resumirse de este modo. No se ocupan, a fin de cuentas, en medio de todos los variados trances de la vida privada o pública, sino de Dios. Sus autores tienen viva ante su espíritu la percepción cada vez más pura de Dios, de quien estaban certísimos penetra y sostiene todo lo creado [28]. La inconmovible fe divina de sus inspirados autores es fundamento y remate de todo el edificio de los Salmos. Precisamente esta actitud es la opuesta al ateísmo, en sentido diametral.

La *oración*, individual o colectiva, manifiesta las adhesiones más íntimas del alma con su Dios, las peticiones de auxilio contra toda clase de peligros y enemigos, las protestas más vehementes contra el infiel de dentro y fuera del pueblo escogido, las quejas más hondas de la mísera vida temporal del hombre, los gemidos más sinceros y profundos de la penitencia, las promesas más radicales del ánimo atribulado y arrepentido, las esperanzas más seguras de la redención futura y del futuro Redentor, y, penetrándolo todo, las expresiones más finas, constantes y elevadas, por encima de todo, de una confianza inquebrantable y filial, aunque no aparezca nunca la invocación de «Padre», en el Dios benigno y misericordioso a quien adoran.

Sobre el fundamento de la fe viva, el *himno*, entonado individualmente o en el culto público, eleva al Creador la extática admiración del hombre ante la obra magnífica de las divinas manos, ante la providencia constante y bondadosa del Señor, ante las intervenciones manifiestas de su poder, ante la rica, varia y ordenada vida comunicada a las creaturas, ante la grandeza y dominio sobre la creación visible que comunicó a aquel pequeño ser que él hizo a su imagen y semejanza, ante la eternidad y universalidad del reino del Gran Rey.

También con la fe por fundamento, el *cántico*, en su exuberancia, celebra lo mismo los beneficios recibidos por un particular o por la nación que las manifestaciones de la divina majestad o la suavidad eficacísima con que se verifican en el curso de los tiempos sus eternas disposiciones, en especial el futuro advenimiento y la magna empresa de su Ungido y el establecimiento de su reino universal, tanto más espléndido que el histórico Israel cuanto supera la humanidad regenerada a los descendientes de un patriarca escogido. En el fervor entusiasta del cántico, todos los seres, personas y cosas, son invitados a celebrar las glorias de Yahvé y de su Ungido: la propia alma del cantor, los ministros del culto, el pueblo israelí, la gentilidad entera y compleja, las islas y continentes lejanos, los cielos y la tierra, los instrumentos mismos con que el canto litúrgico se acompaña.

Los otros restantes géneros, más modestos y menos frecuentes y no tan ricos ni en doctrina ni en afectos, tampoco apartan, sin

28 MARTINDALE, *Towards loving the Psalms* (1940) p.56.

embargo, su intención y sus dichos poemáticos de Dios mismo, de sus atributos, de sus obras, de sus intentos, de sus promesas, de sus premios y castigos, ya los autores *mediten* sobre la verdadera sabiduría, sobre los hechos de la historia o sobre la vida del pueblo escogido; ya *exhorten* a recoger las enseñanzas de estos mismos argumentos; ya *increpen* a los que prácticamente las olvidan; ya *feliciten* a quien las sigue; ya en alternancias cultuales *dialoguen* sobre las mismas. Cuando, *en oráculos*, introducen a Dios mismo que habla y cuando, en abigarrados conjuntos, *componen* y mezclan esas formas y argumentos, es claro que de Dios hablan, con la palabra de Dios enseñan o amonestan, a Dios unen. En una palabra: hacen teología, toda la teología; porque te llevan a Dios, fundamentan tu fe en él, te revelan su naturaleza, vida íntima y acción, planes y designios, y te dan normas objetivas y seguras para complacerle.

Por otra parte, es evidente que también los Salmos, como las restantes obras del AT, nada dirán con total certeza y definitivo mensaje de aquellos dogmas cuya enseñanza estaba reservada al Nuevo Testamento: Trinidad, Encarnación, Novísimos. También su moral, adherida al principio de la ley del talión, constructiva y suave para aquellos tiempos, queda lejos del precepto renovador de Cristo: «haced bien a los que os odian», que había brillado antes en el AT con destellos aislados sólo fugazmente [29].

10. Cronología de los Salmos

La antigua sentencia de muchos judíos y cristianos, hasta Bellarmino inclusive, fue sostener que los Salmos venían *todos de David*. Sentencia de no pocos modernos es afirmar lo contrario: *ningún salmo es de David*, y mucho menos de los tiempos que le precedieron [30]. Aunque el problema concreto del origen de los Salmos deba considerarse hoy por hoy como insoluble [31], ningún extremo es sostenible razonablemente. Ugarit y Qumrân han traído fehacientes pruebas sobre la antigüedad del Salterio, y en particular de su posibilidad davídica y aun mucho anterior, que ha reforzado inesperadamente las prudentes posiciones dictadas sobre el valor histórico de los títulos [32]. Como ha observado Hauret, se va volviendo a una cierta corriente tradicional.

La naturaleza del libro-colección, que es el Salterio, no permite plantear en globo la cuestión cronológica de sus piezas, y menos resolverla. Cada salmo se la pone. Por indicios intrínsecos son raros los que facultan conclusiones bien cimentadas. No queda sino optar por una posición que nada afirme ni niegue sin valorar las pruebas internas y los antiguos datos tradicionales. El ejemplo aleccionador de la historia exegética reciente lo aconseja. El expo-

[29] No disentimos de la idea restrictiva en el uso de los Salmos, apuntada por varios autores: M.-L. Ramlot: RevTh 10 (1960) 591; P. Auvray, *Introd. à la Bible* p.620s.

[30] Pfeiffer, *Introduction* (1948) p.627; Id., *Abridgement* (1957) p.197; Mowinckel, *The Psalms* II nt.XXXVI p.257-260.

[31] Ch. Hauret, *Un problème insoluble? La chronologie des Psaumes*: RevScR 35 (1961) 225-256.

[32] Pontificia Comisión Bíblica 1910: EB 347.

nente de la escuela crítica, Duhm, decía que ningún salmo ofrece la idea de que pueda o aun deba considerársele como anterior al destierro. Medio siglo más tarde, entre los mismos críticos, se decía que sólo 115 pueden ser postexílicos (Buttenwieser); pero, para otros, la mayor parte son anteexílicos (Eerdmanns) y aun para algunos «hablando sinceramente (candidly), sólo uno de los salmos del Salterio, el 137, se prueba con toda certeza que es postexílico» (Engnell) [33]. Contra posiciones que utilizan el delicado argumento del análisis literario para concluir una cronología baja o recentísima (Podechard, Bonnard, Tournay), un estudio objetivo de la lengua, como el de Tsevat, conduce a esta conclusión: «Uno se siente tentado de decir que la literatura de los salmos es el espécimen de literatura más antiguo de toda la Biblia» [34].

11. Tendencias actuales en la interpretación de los Salmos

La historia última de la interpretación de los Salmos confirma la justa observación de Lewis, cuando decía que cualquiera cosa puede leerse en un libro por quien esté determinado a ello [35]. Hoy dominan cuatro sistemas interpretativos, que dan, en términos generales, significados del todo diversos.

Sistema tradicional histórico.—Entiende los Salmos como expresiones sugeridas a sus autores por situaciones vitales, de tipo personal o colectivo, si bien no siempre reflejadas claramente en el lenguaje lírico que emplean. Fue común entre judíos y cristianos. Este sistema es el que menos participa de apriorismos.

Sistema profético.—Todos los salmos son voces de Cristo y de su Iglesia, en frase de San Agustín, principio exegético en sus *Enarrationes* [36]. Es tradicional y venerando con respecto a algunos salmos, pero en escritos de la época cristiana subió a verdadera generalización.

Sistema cultual (Ritual Pattern School).—En los Salmos no hay que ir a buscar ni historia ni profecía, sino celebraciones del culto, actuadas al producirse el salmo, y sólo así entendidas les dan sentido. Es invención moderna, propagada, sobre todo, por la escuela escandinava.

Sistema de la ideología regia.—Todos los salmos son cultuales, y en esto el sistema sigue la línea del anterior, pero las acciones del mismo culto fueron realizadas por la persona del rey, aunque en el estado actual muchos de los salmos han llegado a nosotros por vía de dos procesos que los han desfigurado: el de «democratización», por el que el salmo se aplicó a personas distintas de la regia, físicas o morales, y el de «historización» por el que se refirió el salmo a varios hechos de la historia [37].

33 Engnell, *Studies in divine Kingship* p.176A.
34 M. Tsevat, *A Study of the Language of the Biblical Psalms* (1955) p.55.
35 C. S. Lewis, *Reflections on the Psalms* (London 1958) p.99.
36 Agustín, *Enarrationes in Ps.* 59.
37 K. H. Bernhardt, *Das Problem der altorientalischen Königsideologie im Alten Testament*: VTSuppl 8 (Leiden 1961) espec. p.183-242; J. de Fraine, *L'aspect religieux de la royauté israélite* (Roma 1954).

Como la interpretación mítico-astronómica de fines del siglo XIX, pasarán esas fábulas del supuesto cultualismo exorbitado y la idealización originaria de la persona real.

12. Bibliografía selecta

El libro de los Salmos ha sido y es el más comentado del AT. Una bibliografía completa sería imposible e inútil. Como obras generales que compilaron bibliografía no pueden olvidarse E. F. Fernández, *El Salterio de David en la cultura española* (Madrid 1928), que compila un extenso repertorio de traductores y comentaristas españoles, a pesar de incompleto, tan extenso; ya J. Lelong, *Bibliotheca Sacra* (1793) señalaba 1.213 escritores; J. Ecker, *Porta Sion* (1903) p.217*-234*, recogió ordenados alfabéticamente un número considerable de autores antiguos y modernos; S. Mowinckel: VT 5 (1955) 13-33 recoge los estudios críticos de 1900 a 1935; J. J. Stamm, *Ein Vierteljahrhundert Psalmenforschung:* ThRs 23 (1955) 1-68; S. del Páramo, *Libro de los salmos:* EBG 6 col.384s; A. González, *El libro de los salmos* (Barcelona 1966) p.43-49; finalmente, es copiosísima la bibliografía que ofrece H. J. Kraus en su libro (I §10).

Texto de los salmos descubiertos en los hallazgos de Qumrân y del mar Muerto. J. A. Sanders, *Discoveries in the Judaean Desert of Jordan I, Qumrân Cave I* (Oxford ^{2}1956); M. Baillet, J. T. Milik, R. de Vaux, *Discoveries in the Judaean Desert of Jordan III. Les 'Petites Grottes' de Qumrân (2Q, 3Q, 5Q, 6Q, 7Q à 10Q)* (Oxford 1962); J. A. Sanders, *Discoveries in the Judaean Desert of Jordan IV. The Psalms Scroll of Qumrân Cave 11* (Oxford 1965); *The Dead Sea Psalms Scroll* (New York 1967).

I. Comentarios

A) *Epoca patrística:* Teodoreto: MG 80; San Juan Crisóstomo: MG 55; San Ambrosio: ML 14; San Jerónimo, *Psalterium iuxta hebraeos.* Ed. H. de Sainte-Marie (Roma 1954); San Agustín: ML 37s.

B) *Edad Media y Moderna:* Santo Tomás, *In psalmos* (Ed. Vives); Genebrardo, *In psalmos* (Parisiis 1588); Agellio, *In psalmos* (Romae 1606); San Roberto Bellarmino, *Explanatio in psalmos.* Ed. R. Galdos I-II (Romae 1931s); A. Calmet, *Comm. Litt. in omnes l. V. et N. Test.* IV (Lucae 1732); F. X. Patrizi, *Cento Salmi* (Roma 1875); H. Lesêtre, *Le livre des psaumes* (Paris 1883).

C) *Siglo XX.*—1) *Católicos:* F. C. Ceulemans, *Introd. et Comment. in psalmos* (Mechliniae 1906); L. Cl. Fillion, *Le nouveau psautier du Brév. Rom.* (Paris ^{2}1913); J. Knabenbauer: CSS (1913); P. Boylan, *The Psalms* (Dublin 1920); V. Talhofer, *Erklärung der Psalmen* (Regensburg 1923); N. Peters, *Das Buch der Psalmen* (1930); B. Ubach: BM (1932); R. Galdos, *Salterio davídico* (Roma 1933); L. Desnoyers, *Les psaumes* (Paris 1935); R. M. de Manresa, *El libro de los salmos* I-II (Barcelona 1935s); J. Calès, *Livre des psaumes* I-II (Paris 1936); H. Herkenne: HSAT (1936); E. Kalt: HBK (^{2}1937); A. Vaccari, *I salmi tradotti dall' ebraico con la Vg di fronte* (Torino 1937); E. Pannier-H. Renard: SBPC (1937); F. Zorell, *Psalterium ex hebraeo latinum* (Romae ^{2}1939); A. Miller, *Die Psalmen* I-II (Freiburg i. Br. $^{13-14}$1941); *Liber Psalmorum* (Romae, P.I.B., ^{2}1945); J. Prado, *Nuevo salterio latino-español* (Madrid 1948); S. del Páramo, *El libro de los salmos* (Santander ^{2}1949); J. Straubinger, *El salterio según el texto original hebreo* (B. Aires 1949); I. Gomá Civit - P. Termes, *El nuevo salterio* (Barcelona 1949); J. Steinmann, *Les psaumes* (Paris 1951); E. J. Kissane,

The Book of Psalms I-II (Dublin 1953s); E. Podechard, *Le Psautier* I-II (Lyon 1949.1954); E. Zolli, *Il salterio* (1955); F. Asensio, *In libros didacticos* (Romae 1955); G. Castellino: SBibb (1955); B. H. Bonkamp, *Die Psalmen* (Freiburg i. Br. ^{2}1956); E. Bird: VbD (1956); R. Tournay-Schwab: BJ (^{3}1958, 1964); Fr. Nötscher: EBi (1959); P. Drijvers, *Los salmos* (Barcelona 1962); A. González, *Los salmos* (Barcelona 1966); P. Guichou, *Los salmos comentados por la Biblia* (Salamanca 1966); A. Deissler: VS (1966-1968); M. Dahood: AnchB (1966...); J. J. Weber, *Psautier* (Paris ^{2}1968); M. Mannati, *Les psaumes* I-IV (Paris 1966-1968).

2) *Acatólicos*: F. Baethgen: HKAT (^{3}1904, ^{4}1926 [Gunkel]); A. B. Ehrlich, *Die Psalmen* (Berlin 1905); B. Duhm: KHK (^{2}1922); W. Barnes: WC (1931); R. Kittel: KAT (^{6}1929); H. Gunkel, *Einleitung in die Psalmen* (Göttingen ^{2}1933); H. Schmidt: HAT (1934); A. F. Kirkpatrick: CBSC (1951); C. Briggs: ICC (1951s); W. O. Oesterley, *The Psalms* (London ^{2}1953); W. R. Taylor...: IB (1955); G. W. Anderson: PeakC (1962); H. J. Kraus: BK I-II (^{2}1960, ^{3}1966); A. Weiser: ATD (^{6}1963).

II. Estudios especiales

M. J. Lagrange, *Notes sur le Messianisme dans les psaumes*: RB (1905); R. Galdos, *De liturgica hebraeorum musica*: VD 4 (1924) 251-53.273-81. 305-11.337-41.369-77; L. Aubert, *Les psaumes dans le culte d'Israël*: RevThPh N.S. 15 (1927) 211-40; P. Dhorme, *La poésie biblique* (Paris 1931); A. Vaccari, *Antica e nuova interpretazione del salmo 16 (Vg 15)*: B 14 (1933) 408-34; J. Calès, *La doctrine des psaumes*: NRTh 62 (1935) 501-90; R. Arconada, *Ecclesiae psalmi paenitentiales* (Roma 1936); I. Tell, *Gli oggetti e i motivi della fiducia in Dio nella pietà del salterio*: ScCatt 70 (1942) 48-55. 109-29.281-302.348-65.415-27; A. Szörényi, *Quibus criteriis dignosci possit qui psalmi ad usum liturgicum compositi sint*: B 23 (1942) 333-68; S. del Páramo, *El género literario de los salmos*: EstB 2 (1943) 213-41; A. Colunga, *El sentimiento de la naturaleza en los salmos*: CT 67 (1944) 297-322; T. Ayuso, *Los elementos extrabíblicos de Job y del salterio*: EstB 6 (1947) 429-58; R. Tournay, *Les psaumes complexes*: RB 54 (1957) 521-42; 56 (1949) 37-60; *Recherches sur la chronologie des psaumes*: RB 65 (1958) 221-357; A. Barucq, *Péché et innocence dans les psaumes* (Lyon 1948); A. Feuillet, *Les psaumes eschatologiques du règne de JHWH*: NRTh 73 (1951) 290-331; A. Robert, *L'exégèse des psaumes selon... FGM*: MisBU 211-225; G. Bernini, *Le preghiere penitenziali del salterio* (Roma 1953); J. Enciso, *Indicaciones musicales en los títulos de los salmos*: MisBU 185-200; *Los salmos-prólogo*: MisBF 621-31; *Los títulos de los salmos y la historia de la formación del salterio*: EstB 13 (1954) 135-66; A. Colunga, *Exposición mesiánica de algunos salmos*: EstB 14 (1955) 255-79; J. Coppens, *Les psaumes Ḥăsîdîm*: MelBR 214-240; *Le psautier et ses problèmes*: EThL 36 (1960); A. González, *Liturgias proféticas*: EstB 18 (1959) 253-83; M. Gasnier, *Los salmos, escuela de espiritualidad* (Madrid 1960); R. Weber, *Psalterii secundum Vulgatam Bibliorum versionem nova recensio* (Clervaux 1961); C. Hauret, *Un problème insoluble. La chronologie des psaumes*: RScR 35 (1961) 225-56; K.-H. Bernhardt, *Das Problem der altorientalischen Königsideologie*: VT-Suppl 8 (1961); L. Alonso Schökel, *Estudios de poética hebrea* (Barcelona 1963); L. Sabourin, *Un classement littéraire des psaumes*: ScEccl 16 (1964) 23-58; A. Gelin, *La plegaria de los salmos* (Barcelona 1965); F. Asensio, *El Yahveh Mālak de los «salmos del reino» en la historia de la «salvación»*: EstB 25 (1966) 299-315; G. Sauer, *Erwägungen zum Alter der Psalmendichtung in Israel*: ThZ 22 (1966) 81-95; G. Wanke, *Die Zionstheo-*

SALMO 1 (Vg 1)

a) 1 **Dichoso aquel**
que no anduvo según consejo de malvados,
ni en camino de pecadores puso el pie,
ni en corro de impíos burlones tomó asiento.
2 **Antes en la ley tuvo su complacencia,**
y en meditarla se ocupaba día y noche.

---

logie der Korachiten in ihrem traditionsgeschichtlichen Zusammenhang: BZAW 97 (1966); N. PAVONCELLO, *I Salmi nella liturgia ebraica:* RivB 15 (1967) 497-525; W. BEYERLIN, *Die tôdā der Heilsvergegenswärtigung in den Klagenliedern des Einzelnen:* ZAW 79 (1967) 208-24; FR. BAUMGÄRTEL, *Zur Frage der theologischen Deutung der messianischen Psalmen:* FNW 11-18; H. DONNER, *Ugaritismen in der Psalmenforschung:* ZAW 79 (1967) 322-50; NOTKER FÜGLISTER, *Les psaumes, prière poétique* (Paris 1967); B. DE PINTO, *The Torah and the Psalms:* JBLit 86 (1967) 154-174; J. H. EATON, *Some Questions of Philology and Exegesis in the Psalms:* JThSt 19 (1968) 603-609; J. COPPENS, *Le messianisme royal II:* NRTh 90 (1968) 225-251; C. HAURET, *Les Psaumes: études récentes:* Où en sont les études bibliques (Paris 1968) p.66-84; N. A. VAN UCHELEN, *'nšy dmym in the psalms:* OTSt 15 (1969) 205-212.

SALMO 1

Meditación sapiencial sobre LOS DOS CAMINOS. Sin duda, en verso, como los demás salmos, pero de *metro* tan incierto, que algunos lo tratan cual pura prosa, v.gr., Ubach. *Tres partes* lógicas desiguales:

a) felicidad del justo, 1-3;
b) desdicha del impío, 4-5;
c) recapitulación, 6.

Autor y *ocasión*, desconocidos. Ya desde San Basilio [1] se viene observando que parece compuesto este salmo para ser prefijado al Salterio, o a alguna de sus colecciones parciales, a modo de prólogo temático. Cierto que con su doctrina de los dos caminos indica bien la idea central de todo este libro de la piedad inspirada, máxime en la primera de las cinco subdivisiones judías (Sal 1-41). El salmo no es cultual [2]. En Act 13,33, la lección variante que cita el 2,7 como del salmo primero sería indicio de haberse considerado este salmo fuera de serie, puesto que no se concibe formara unidad con el siguiente.

1 Después de la fórmula macarística, separada a modo de entonación y formando la primera anacrusis del Salterio, los tres esticos son frases sinónimas, sin la gradación que algunos distinguen.

2 *En meditarla:* nótese el sentido amplísimo de este verbo, *hāgâ*, que no ha de entenderse únicamente de la operación de la mente que llamamos meditación, sino—y es su sentido primario—de la recitación vocal (Sal 37,30). Meditar *la ley* es disponerse a

[1] *Homil.* al Sal 1: MG 29,215: *Psalmorum... breve istud prooemium.*
[2] Contra I. Engnell, cf. TOURNAY: RB (1956) 126.

3 **Será como árbol plantado entre corrientes de agua,**
que da su fruto a su tiempo,
y cuyo follaje no se marchita.
Cierto, cuanto emprenda prosperará.
b) 4 **No así serán los malvados, no así,**
sino como el tamo que se lleva el viento.
5 **Por eso no han de resistir los malvados en el juicio,**
ni los pecadores se hallarán en la reunión de los justos.
c) 6 **Porque protege Yahvé el camino de los justos,**
mas el de los malvados acaba en perdición.

---

obrar en todo conforme a ella (cf. Jos 1,8); así se explica que pueda meditarse *día y noche*, es decir, que pueda ser ésa la ocupación continua del justo. *Ley* en pasajes sapienciales, como éste, tiene un sentido general y moral equivalente a «voluntad de Dios conocida y amada», temor de Dios, servicio de Dios: cf. 19,8.

3 *Será:* por razón no sólo de la forma gramatical (perfecto conversivo), sino también del contexto siguiente, en que se alude claramente al juicio futuro (v.5), es preferible traducir también en futuro este verso, contra tantos modernos. *Como árbol:* imagen desarrollada también en Is 44,4; Jer 17,8; Ez 47,12 y que pertenece al bien común de la literatura hebrea. *Cierto, cuanto...:* este último estico, paralelo al primero en este cuarteto quiástico, se refiere directamente, no ya en comparación, al justo; no hay razón válida para suprimirlo, como proponen no pocos, menos si se toma el *wāw* inicial como afirmativo, no simplemente ilativo [3]. *Prosperará:* en el sentido escatológico que, antitéticamente, ilustra y confirma el v.5.

4-5 *Los malvados* solos nombrados aquí, están sin duda en oposición a los justos del v.1, y se confirma así la sinonimia práctica allí expuesta entre malvados, pecadores, impíos, burlones. Con ello queda sin fundamento la distinción que hacían los escritores «misericordiosos» latinos en la interpretación del verso siguiente entre *malvados*, condenados a castigo eterno, y *pecadores*, a castigo temporal [4]. La transición inicial, *por eso*, supone conocida y admitida la fe en el juicio escatológico, o intervención definitiva de Yahvé, previa a la constitución perfecta de la comunidad mesiánica, *la reunión de los justos*, de la que serán excluidos *los pecadores*. La distinción de la comunidad mesiánica en temporal (Iglesia militante) y eterna (Iglesia triunfante) no aparece indicada aquí, como ni en el AT en general, pero sobre la significación aquí del *juicio*, uno de los elementos más ciertos del mesianismo escatológico, suscribimos esta afirmación de T. H. Robinson: «En el salmo 1 es cosa clara que la mente del escritor tiene presente el día apocalíptico del juicio para todas las naciones» [5].

6 *Protege*, literalmente *conoce:* claramente aquí del conocimiento aprobativo y remunerador, no de una simple noticia. Que esa remuneración sea puramente terrena y temporal ni lo dice el sal-

[3] Joüon, § 177.
[4] Cf. H. de Lavalette, *L'interprétation du Psaume 1,5 chez les pères «miséricordieux» latins:* RScR (1960) 544-563.
[5] *The Eschatology of the Psalms* p.108; D. C. Simpson, *The Psalmists* (Oxford 1926).

mo, ni la mención del juicio escatológico lo hace probable, ni tampoco la tardía época presumible de su origen (contra De Vaux, *Institutions de l'AT* I p.115). Sin duda, existe con el tiempo progreso y espiritualización en la doctrina de «los dos caminos». *Camino*: proceder. La misma palabra en ambos esticos del verso es frecuente en hebreo; *camino* aquí, como *ley* en el v.2; los occidentales solemos evitar esas repeticiones, y así lo hace nuestra versión en estos dos casos, pero querer corregir el texto, como proponen muchos variamente, es osadía injustificada e inatenta [6].

El salmo empieza con el primero y más general de los *macarismos*, o bienaventuranzas, que el Salterio contiene. Son éstos no menos de 25, expresados con la fórmula aquí empleada *Dichoso el que*, lit. «dichas del que». Más que de «género macarístico», como lo hacen Bartina y Dodd, parece debería hablarse de fórmula o artificio literario, como antítesis a las fórmulas imprecativas [7].

SALMO 2

Cántico real mesiánico.—*Tres partes* en forma muy dramática:
a) Los pueblos en rebelión contra Yahvé y el Mesías, 1-3;
b) Yahvé y el Mesías reafirman la realeza mesiánica, 4-9;
c) exhortación a los jefes de los pueblos que se sometan a Yahvé y el Mesías, 10-12.

El *autor* es David, según afirmación de la Iglesia naciente en Act 4,25; «por boca de David» difícilmente es allí sinónimo de «Salterio davídico», contra Delitzsch, Kirkpatrick. Ese testimonio de la primera comunidad cristiana, aunque no infalible, bastaría para fundar la decisión en ese sentido de la Comisión Bíblica [1]. *La ocasión* en que David compuso este salmo nos es desconocida; plausibles se han propuesto muchas, como: expulsados de Sión los yebuseos y ante incursiones de filisteos (2 Sam 5,6-25, Flunk); ante incursiones de los ammonitas y sirios (2 Sam 10,6, Thalhofer); durante la rebelión de Absalón (2 Sam 15-18, Zorell); «el poeta, en ocasión de hallarse vacilante el trono de David, para confortarse a sí y a sus contemporáneos, se traslada al porvenir, cuando la totalidad de los pueblos (v.2) se habrá de levantar contra Yahvé y su Ungido, aunque en total impotencia contra los planes divinos [2]. *Metro* 3 + 3.

[6] Una extensa presentación reciente de este salmo es la de L. Roussel, *Psaume I. Texte, traduction, commentaire*: Publ. Fac. Lett. Univ. (Montpellier 1959). Cf. también J. A. SOGGIN: ThZ 23 (1967) 81-96.

[7] S. BARTINA, *Los macarismos del NT*: EstE 34 (1960) 57-88; C. H. DODD, *The Beatitudes*: MélBR 404-410. Cf. A. GEORGE, *La «forme» des béatitudes jusqu'à Jésus*: MélBR 398-403; E. LIPINSKI, *Macarismes et psaumes de congratulation*: RB 75 (1968) 321-367.

[1] Resp. VII, 1 mayo 1910: EB 348. La crítica interna ha podido atribuirlo a épocas bien diversas, desde la de Salomón (König, Sellin, Kirkpatrick), o de la restauración postexílica, que no conoció reyes (ROBERT: RScR 39 [1951] 96), hasta la de los Macabeos (LAGRANGE: RB [1905] 39-43).

[2] DELITZSCH, *Messianische Weissagungen* (²1899) p.106.

SALMO 2 (Vg 2)

1 ¿Por qué ese amotinarse de naciones,
y rumorear en vano de pueblos?
2 ¿Ese sublevarse de reyes de la tierra,
y reunirse de príncipes en consejo
contra Yahvé
y contra su Ungido?
3 «Rompamos sus ataduras,
y arrojemos de nosotros sus cuerdas».
4 El que mora en los cielos se ha de reír,
y mi Señor se ha de burlar de ellos.
5 A su tiempo les ha de hablar airado,
y encolerizado les ha de aterrar:

1-3 *Ese amotinarse... y rumorear...* En la exclamación inicial del vidente, el valor descriptivo del demostrativo *ese* ante los verbos está expresado en el original por perfectos, que indican acciones comenzadas en el pasado y que duran hasta el presente; o por imperfectos, que describen gráficamente la acción expresada. *Rumorear* (1,2). *Naciones (gôyim)* se entienden siempre en los salmos (cincuenta y tres veces) pueblos distintos de Israel, mientras que *pueblos (le'ummîm)* es nombre común. Ya desde el principio se declaran vanos, írritos, sin éxito, los conatos y rebeliones descritos.

Reyes de la tierra, y su paralelo sinonímico *príncipes*, designan jefes de naciones y pueblos (no hay indicio concreto de sentido universalístico) levantados *contra Yahvé y su Ungido*, donde la partícula *y* tiene valor intensivo, como manifiesta todo el salmo; es decir, que indica ser la rebelión contra Yahvé precisamente en dirigirse contra su Ungido. «Ungido» es término que se aplica a los patriarcas (105,15), al sumo sacerdote (Ex 29,7), al rey de Israel en particular: Saúl (1 Sam 12,3), David (2 Sam 19,22), Salomón (2 Par 6,42), o en general (18,51; 20,7; 28,8) y especialísimamente, como aquí por todo el contexto, al gran sucesor de David, el Mesías o Ungido, *māšîaḥ*, por antonomasia (89,39.52; 132,10.17).

Rompamos... Sin más introducción que la contenida veladamente en los verbos del v.1, se citan aquí las voces de los rebeldes, con metáforas tomadas de la vida agrícola; *ataduras* y *cordeles:* se designan vínculos morales con que los pueblos y sus jefes están ligados a Yahvé y al Mesías (*-êmô* es sufijo de plural).

4-9 *El que mora en los cielos* es Yahvé (11,4; 123,1); *mi Señor*, en cambio, es el Mesías, unido a Yahvé como en el v.2; convenimos con la generalidad de los intérpretes en atribuir esta reflexión al salmista, quien luego (v.5) introduce al Mesías que habla y dice cuanto en los v.6-9 se contiene. Suponer que el Mesías empieza a hablar en este v.4 (Ubach) no sólo carece de fundamento, sino que contendría un cambio de personas brusco, sin indicio alguno de transición. Sin introducción alguna, clara o velada, empieza a hablar sólo el poeta (v.1.4.10); otros hablan introducidos clara y veladamente: los rebeldes v.3 (cf. v.1-2), el Mesías v.6-9 (cf. v.4-5), Yahvé v.7b-9 (cf. v.7a). Contra Schulz, Calès y Kraus.

6 «Pues yo he sido establecido rey suyo
sobre Sión, su monte santo.
7 Referiré el estatuto de Yahvé;
Díjome: Hijo mío eres tú,
yo cierto día te engendré.

A su tiempo: designación vaga como la de *ʾāz*, partícula temporal de pretérito o de futuro, uno u otro indicados con indeterminación sólo concretable por el contexto. Aquí parece referirse por de pronto al futuro y no a una sola ocasión determinada, sino, al igual que las rebeliones procedentes, a toda la serie de sucesivas victorias del Mesías. Que no se trate aquí del «día de la ira» del Señor antonomásticamente, o del juicio estrictamente escatológico, lo arguye el contexto siguiente. *Les ha de hablar... aterrar:* el último nombrado es *mi Señor*, es decir el Mesías, cuyas palabras (v.6-9) se introducen así muy naturalmente. No así, si en el v.6 habla Yahvé como en el TM y con «transición brusca» (Delitzsch, *ad l.)* el Mesías en el v.7.

Establecido rey suyo sobre Sión: el título y realidad de «rey de Israel», cuyo centro teocrático es Sión o Jerusalén (cf. Is 2,3), pertenece al Mesías como primariamente, según la doctrina mesiánica del A. y del NT [3]; le pertenece también, pero como en segundo término, el ser rey de las naciones (v.8). *Sión* es *su santo monte*, por haber sido precisamente escogido para centro de la teocracia.

Referiré el estatuto de Yahvé por el que soy no sólo rey de Israel, y necesariamente, sino rey universal; sigue hablando en este sentido el Mesías, muy naturalmente en nuestro texto y exégesis; violentamente entra a hablar en el TM y quienes le siguen. El oráculo que sigue en 7b-9, introducido por la fórmula *Díjome* en 7a, es, en cuanto a la forma, mera dicción figurada, semejante a las del primer capítulo del Génesis: «dijo Dios». No refiere dicha fórmula de oráculo una palabra divina históricamente dicha algún día, sino es sencillamente un modo poético de expresar las verdades que en el oráculo se encierran, aquí la filiación divina del Mesías y su regalidad universal y absoluta. Tal filiación divina se afirma aquí cual jamás en todo el AT se encuentra afirmada de persona alguna particular; si «hijos de Dios» en algún sentido muchos son llamados en la Escritura, y Yahvé trata como a hijo al sucesor de David en el trono (2 Sam 7,14; Sal 89,28), de ninguna persona física, sino aquí del Mesías, se dice sea «*hijo mío* (de Yahvé), *cierto día engendrado*». Qué entendiera David por esta filiación divina especialísima del Mesías es difícil decirlo; pero, cierto, según lo que precede, no meramente emplear «la fórmula de adopción del derecho babilónico», que, por boca del salmista, Yahvé diría al rey de Israel «el día de su entronización» (Gunkel, Schmidt). Por un sentido metafórico de la filiación se pronuncian hoy muchos católicos, y aun algunos con miras a un día de entronización histórico: Knabenbauer,

[3] Cf. 2 Sam 7,10-16; Lc 1,32-33; Jn 1,49; el título de la cruz; afirmar que «la prophétie de Nathan, prise au sens littéral, n'a rien d'eschatologique, mais...» (Robert: RScR 39 [1951] 94) es desconocer la idea misma de mesianismo escatológico.

[8] **Pídemelo,**
y haré sean las naciones tu heredad,
y posesión tuya los términos de la tierra.
[9] **Podrás regirlos con cetro de hierro,**
como vasija de alfarero podrás desmenuzarlos».

Peters, Landersdorfer, Dennefeld, Desnoyers, Ceuppens. La razón más atendible contra el sentido de «filiación divina propia física y natural», cual se esfuerzan por defenderla ya en el salmo F. Segula y A. Vaccari, no es precisamente el que en el salmo se insista en la dignidad regia del Mesías, al fin y al cabo un rey tan singular; lo es, sin duda, la economía de la revelación para el tiempo de David. A esta razón viene a reducirse la dificultad o imposibilidad de concretar la interpretación del término *hayyôm*, «cierto día», ni como designación de la eternidad en el pasado, ni como el día de la encarnación en el futuro. Ni el tiempo ni la lengua del salmista nos llevan a esas precisiones; para él, «cierto día» puede ser como en otros pasajes (Job 1,6; 1 Sam 1,4) un rasgo de pura precisión estilística, que en realidad nada añade al verbo *te engendré*. El énfasis que atribuyen al término *hayyôm* quienes piensan en el día de la entronización de un rey histórico (Gunkel), o el de la supuesta fiesta anual conmemorativa de la misma, ya dentro de una función litúrgica (Mowinckel), ya fuera de ella (Schmidt), tampoco está fundado en Israel, fuera de que suprime el mesianismo evidente de todo el salmo. Si *hayyôm* alude a algún momento concreto del pasado (lo que bastaría para excluir la vulgaridad de sentido propuesta por Gunkel que «hoy» es el día en que se canta este canto), el momento más indicado sería el de la constitución divina de la dinastía mesiánica, por la que Yahvé, por boca de su profeta Natán, asegura a David y a su sucesor, al rey puesto en Sión, al «hijo de David»: «*yo le seré a él padre, él será para mí hijo*» (2 Sam 7,14; Sal 89,27-28). Como tantos términos proféticos, sería *hayyôm* «un hoy lleno de misterio que el Evangelio habrá de explicar» [4].

Pídemelo no es condicional, ni propiamente exhortativo, sino, como el imperativo de 110,2, equivale a un futuro enérgico, y es forma poética de indicar el innato derecho, propio del «hijo de Yahvé» y la facilidad de poseer cuanto a El pertenece. *Haré sean las naciones:* cf. v.1. *Los términos de la tierra,* en este paralelismo, no pueden entenderse de la tierra de Palestina, sino del mundo. Universalismo que un rey histórico de Israel no se hubiera atribuido sino cándidamente.

Podrás regirlos... desmenuzarlos: futuros potenciales. Nótese el paralelismo bien claro entre *regir con cetro de hierro* y *desmenuzar como a vaso de alfarero,* lectura y traducción que retenemos con muchos autores (Briggs, Condamin, Zorell); ninguna falta hace exagerar ese paralelismo con la lectura del TM a costa de un aramaísmo; «regir» cuadra también mejor al cetro, *šēbeṭ*, que «quebrantar» (TM).

[4] CALÈS: NRTh (1935) 571.

10 Así, pues, reyes, sed sensatos;
dejaos instruir, jueces de la tierra.
11 Servid a Yahvé con temor,
y festejadle a él con temblor.
12 Aceptad su enseñanza, no sea que se aíre,
y perezcáis fuera de camino,
a poco que ardiere su ira.
Dichosos cuantos a él se acogen.

10-12 Según Herkenne seguiría aquí hablando el Mesías: no lo recomienda la transición. *Así, pues:* con esa transición lógica empieza la amonestación en que se habla de Yahvé y el Mesías, unidos en la tercera parte como en las dos primeras, y se habla de ambos en tercera persona. *Festejadle a él,* al Mesías, como en los v.2.4.7. El *temblor* ha de entenderse de la sumisión reverencial. *su enseñanza,* la del Mesías, último nombrado en el versículo precedente. La enseñanza puede entenderse en general, o mejor aquí, concretamente, la de su realeza expuesta por el mismo Mesías en los v.6-9. *A poco que ardiere su ira:* la del Mesías; también aquí, para Bellarmino, posiblemente la de Yahvé, pero no la del juicio último, al que no nos lleva aquí el paralelismo, como en 1,5 nos llevaba, sino la de los sucesivos castigos con que la ira de Dios se manifiesta en la historia y amenaza para el futuro. Con un macarismo para *cuantos a él se acogen* (¿a Yahvé?, ¿al Mesías?) termina el salmo 2 como empezó el salmo 1.

Excursus 1.—El mesianismo del salmo 2

Se ha explicado de varias maneras[1]:

1. *En sentido literal directo.*—No lo imponen necesariamente ni los varios usos del mismo salmo en el NT (Heb 1,5; 5,5; Act 4,25; 13,33; Ap 2,27; 19,15), ni la respuesta de la Pontificia Comisión Bíblica[2], que podrían explicarse con un mesianismo en sentido típico; pero, en cambio, lo aconsejan la traducción y exégesis que preceden, y lo recomiendan y confirman la tradicional interpretación de autores antiguos y modernos (Briggs, Landersdorfer, Herkenne, Calès[3]. Lo prueban el sentido obvio en los v.7.8.10, que hablan de una filiación divina especial y de un dominio universal, junto con la unidad de todo el salmo, y el paralelismo, tanto en dicciones como en ideas, que tiene con el salmo 110, que es mesiánico por excelencia. Finalmente dicen lo mismo, de modo más general, los pasajes mesiánicos de los profetas[4]. Adviértase, sin embargo, la diferencia entre los datos muy concretos e históricos en éstos como en Ez 38-39, y el aspecto más vaporoso y literario del salmo 2, aunque ambas narraciones dicen en sustancia lo mismo.

2. *En sentido típico.*—Han defendido el sentido mesiánico típico, en este salmo 2, algunos autores, tanto del campo protestante, como son Kirkpatrick y König, que admite sólo un tipismo verbal, como del campo católico, como Zenner (su comentario fue puesto en el índice) y De Vaux[5],

[1] Colunga: CT 37 (1928) II 1-19; Ceuppens, *De Prophetiis* p.143-146.
[2] EB 348.351.
[3] RScR (1936) 599, contra Desnoyers.
[4] Knabenbauer, *Psalmi* (1930) p.21.
[5] R. de Vaux, *Les Institutions* I p.159-160.167-169.

SALMO 3 (Vg 3)

1 *Salmo de David, al darse a la fuga ante su hijo Absalón.*
a) 2 **Yahvé, ¡cómo han aumentado mis enemigos!**
Muchos son los que se levantan contra mí.

---

que ve este sentido como el más razonable por la bivalencia de los salmos de entronización. Pero sus razones tienen poca o ninguna fuerza. Habría una negación práctica de toda diferencia entre salmos reales y salmos mesiánicos, es apriorística la teoría del sentido áulico y, en realidad, ningún rey histórico respondió plenamente al tipo ideal, lo cual indica que el ideal no se afirmaba de ellos, sino del esperado rey Mesías.

3. *Vía media.*—Es la explicación adoptada por Santo Tomás, y consiste en una mezcla de las dos precedentes. Asienta que el sentido típico es de frecuente aplicación en los salmos, y especialmente en el segundo (v.1-4), pero que en medio hay frases de sentido mesiánico literal que exceden la condición de las cosas realizadas (v.5ss). No pocos han seguido esta línea, como Jansenio, Calmet, Bossuet, Lepin, Lattey-Saydon [6]. Sin embargo, la unidad tan perfecta de contenido y composición que aparece en el salmo no recomienda esta sentencia, que puede ser de aplicación en otros casos.

4. *Sentido puramente histórico.*—Con mayor razón queda excluida la sentencia que aplica este salmo a alguno de los reyes de la monarquía teocrática, como David, Salomón, Ajaz, Ezequías (Schulz, Oesterley, Kraus) o a alguno de los príncipes asmoneos (Gunkel, Mowinckel) [7]. Se ha llegado incluso a señalar una sorprendente confirmación en un pretendido acróstico que formarían los diez primeros versos, que dirían *lyny' w'štw*, (*«A* [Alejandro] *Janneo y su mujer»)*, y corresponderían a las fechas 103-76 a.C. Pero, además, no se explica por qué sólo son acrósticos los diez primeros versos en una obra de unidad tan trabajada y de mentalidad y estilo mucho más antiguos.

SALMO 3

Oración (no total) esperanzada y mixta. *Tres partes:*
a) Descripción de la tribulación, en oración confiada, 2-4;
b) expresiones de confianza en la meditación, 5-7;
c) súplica personal y por el pueblo, 8-9.

David, perseguido por su hijo Absalón (cf. 2 Sam 15,24), pudo muy bien dar rienda suelta a sus sentimientos de piedad y confianza como se hace en este salmo y conforme a la inscripción. *Metro* 3 + 3, bastante regular.

2-4 *¡Cómo han aumentado!* Explica bien esta exclamación el pasaje paralelo de los libros históricos: «La conjuración se hizo poderosa y el pueblo iba creciendo en torno a Absalón» (2 Sam 15,12).

Muchos: son, como en el verso anterior, los enemigos que se levantan contra el salmista, más bien que los partidarios sin esperanzas. Eso halla confirmación en la lección que preferimos *su Dios* (v.3b). *De mí: l^enafšî*, que es decir literalmente «de mi alma»

6 VD (1948) p.182.
7 Esta explicación la conserva seriamente R. H. PFEIFFER, *Introduction to the OT* (Nueva York [2]1948) p.628ss.

3 **Muchos los que dicen de mí:**
«No hay salvación para ése en su Dios». *Selâ.*
4 **Pero tú eres, Yahvé, broquel en mi derredor,**
gloria mía y quien me da poder alzar cabeza.
b) 5 **Con mi voz invoco a Yahvé,**
y él me escucha desde su santo monte. *Selâ.*
6 **Fuime a acostar y me di al sueño;**
en paz me desperté, porque Yahvé me sostenía.
7 **No he de temer a muchedumbres de gentes**
que en torno están en acecho contra mí.
c) 8 **Levántate, Yahvé, sácame salvo, Dios mío;**

---

o «a mi alma», como tradujeron los LXX. El uso perifrástico de la frase «de mi alma» por «yo» indica a veces, como aquí, un peligro de vida, pero es un literalismo excesivo. La partícula *l*[e] tiene aquí fuerza de ablativo, «acerca de». La palabra *selâ* aparece tres veces en este salmo, pero ninguna bien en su sitio (cf. *Introducción*).

El insulto anterior en boca de los adversarios (v.3b), lo rechaza en el v.4, lleno de indignación, el piadoso salmista con una expresión enérgica de confianza total. *Broquel*: imagen bélica de uso frecuente en los salmos. Cuadra perfectamente al guerrero David. Los LXX la suavizan diciendo: *mi protector*, con lo cual ya no es Yahvé el broquel, sino el que lo sostiene. *Gloria mía*: expresión de suma confianza (Sal 20,8). *Alzar cabeza*: salir victorioso (27,6).

5-7 Esta segunda parte interrumpe la oración con reflexiones llenas de confianza, habitual en el salmista que ora. Se funda en la protección experimentada de Yahvé, que dispensa a los que a él acuden. *Invoco*: imperfecto de costumbre: invoqué una y otra vez en el pasado, y siempre me dio oídos. *Santo monte*: es Sión, santificado por la presencia del arca y la manifestación especial de Yahvé (2 Sam 6,12).

Es tanta la confianza que tengo en Yahvé, que siempre me protegió, que he estado tranquilo siempre en el pasado ante toda clase de dificultad, de suerte que mi actitud ante ellas era como acostarme, dormir y despertarme: Yahvé las resolvía. Algunos santos Padres, basados en la palabra «me desperté» (traducida a través del griego por «resucité», *exsurrexi*), entendieron el salmo de la resurrección de Cristo [1]. Otros tomaron en sentido propio las expresiones «me acosté y me desperté» y consideraron este salmo como «una oración de la mañana», y aun así lo llamaron. Añado *en paz* según el sentido (cf. Sal 4,9, gemelo).

La confianza se afirma segura para el futuro, aunque estén contra el salmista que ora *muchedumbres en acecho*.

8-9 El autor vuelve ahora de sus reflexiones a la oración directa, y formula su primera petición.

Levántate, Yahvé: empieza a intervenir en mi favor sacándome a salvo. *Dios mío*: invocación y primer motivo: siendo mi Dios, te toca defenderme. Segundo motivo: con frases metafóricas y convencionales (Miq 4,14; Job 16,10; Lam 3,16.30), se declara que en el

1 JUSTINO, *Diálogo con Trifón* 97.

Tú que a todos mis enemigos les diste en la mejilla,
que los dientes de los malvados trituraste.
9 **De Yahvé es la salvación;**
venga tu bendición sobre tu pueblo. *Selá.*

SALMO 4 (Vg 4)

1 *Del director. Con instrumentos de cuerda. Salmo de David.*

---

pasado Yahvé, dominador de los enemigos del salmista, le dio la victoria. Este versículo es un trístico, no infrecuentes ni en hebreo ni en ugarítico, pero aquí único en el salmo. Esto ha inducido a algunos comentaristas a trasposiciones de versículos en función del siguiente salmo, también oscuro (3,8a + 4,2b [2], o 4,2c [3]). Pero, aun reconociendo cierta irregularidad de formas verbales y de versículos, preferimos dejar los esticos en su sitio.

De Yahvé: no en invocación directa (contra Briggs). Esta nueva afirmación de confianza, que interrumpe brevemente la forma de oración, resume y amplía toda la parte segunda y la extiende al *pueblo* con una segunda petición. Por ser el final de los salmos con frecuencia de estilo suplicante, es mejor suplir un optativo *venga*, que un presente *está, descansa*. Todo este verso se entiende bien en boca de un rey como David. Algunos lo consideran adición litúrgica posterior (Pannier), contra el parecer opuesto de otros (König).

SALMO 4

Este salmo es una composición en cuatro partes, y su contenido es de esperanza y confianza.

1 Según la inscripción, es de David. Nada se opone a esto en el salmo, como tampoco en el precedente, antes al contrario. Para los otros elementos de la inscripción *(director* e *instrumentos)*, véase *Introducción.*

Ocasión desconocida. Tres han sido las principales señaladas: persecución de Saúl (1 Sam 22-24.30); rebelión de Absalón ya vencida (2 Sam 15-19), por los más; rebelión de Seba (2 Sam 20). Los puntos de contacto de éste con el salmo anterior (v.2.4 aquí y 5 allí; 7 aquí y 3 allí: 9 aquí y 6 allí), aunque indudables, no justifican la idea de Budde, Zorell (1928) y otros, abandonada luego por el mismo Zorell (1939), de que formaran originariamente una sola pieza literaria.

San Agustín, en las *Confesiones*, ha dejado una sentida página sobre la viva impresión que la lectura de este salmo le produjo [1].

División. Tiene cuatro partes, que son:

a) Petición a Dios Salvador, 2;
b) apóstrofe contra los enemigos, 3-5;

[2] HERKENNE, *ad locum.*
[3] SCHILDENBERGER: MélBR p.245-249.
[1] AGUSTÍN, *Confesiones* IX c.4.

a) 2 **A mi clamar, respóndeme, Dios de mi justicia;**
en la apretura me sacaste siempre a descampado;
compadécete de mí y oye mi oración.

b) 3 **¡Oh humanos!, ¿hasta cuándo estaréis endurecidos de corazón?**
¿Por qué habéis de amar la vanidad,
seguir en pos de la mentira? ***Selá.***

4 **Pues sabed que admirable ha sido en bondad Yahvé para conmigo,**
Yahvé me oye al clamar yo hacia él.

5 **Si os enojáis, no lleguéis a pecar;**
reflexionad, y en vuestros sitios estad quedos.

---

c) exhortación a los amigos, 6-7a;
d) oración de confianza, 7b-9.
El ritmo es 2 + 2.

2 *Dios de mi justicia:* no equivale aquí a *Dios justo*, sino a Dios, que conoce mi justicia y conforme a ella me trata (18,20). El salmista está seguro de la justicia de su causa, el menos en contraposición a sus enemigos. Un rey teocrático puede orar así con plena humildad. *Me sacaste a descampado:* metáfora de una batalla; liberar de peligro o tribulación (18,30; 31,9; 118,5).

3 *¡Oh humanos!:* se dirige a los hombres que se mueven por principios corrompidos, como ambición, rebeldía, obstinación, que luego echa en cara a los enemigos, y, en el fondo, se alude a la naturaleza inclinada al mal, plenamente ejemplarizada en este caso concreto (62,10; 82,7). La diferencia entre *b^enê ʾîš* (nobles) y *b^enê ʾādām* (plebeyos) que admiten varios comentaristas, como Gunkel, Herkenne, Zorell, Ubach, Joüon, Calès y otros, no parece probarse. *vanidad y mentira:* desde hace tiempo los enemigos, en sus planes antiteocráticos, persiguen objetivos que irán al fracaso, como en la tozudez o *corazón endurecido* del faraón (Ex 7,14).

5 Son posibles varios sentidos. El verbo *rāgaz* puede significar removerse o agitarse físicamente (18,8; 77,17.19) o moralmente, ya por el miedo (Dt 2,25), ya por la ira (Prov 29,9; Is 28,21), ya por cualquier otra perturbación o conmoción (99,1; 2 Sam 7,10; 19,1). A su vez *ḥāṭāʾ* significa errar físicamente, no dar en el blanco, fracasar; o errar moralmente, pecar, que es su uso más frecuente. Atendiendo al contexto, preferiríamos la combinación «temer-fracasar», como si dijera: Temed ir contra la voluntad de Yahvé, que me favorece, porque hará inútiles vuestros conatos de contradicción. En cambio, la cita de San Pablo (Ef 4,26), que se apoya en los LXX, recomienda la combinación «airarse-pecar», vulgarizada por los ascetas: Si os enojáis contra mi causa, mirad no pequéis continuando vuestros planes e intentando llevarlos a efecto contra la voluntad de Yahvé. *Reflexionad:* lit. «hablad en vuestros corazones». *En vuestros sitios:* en el original, *miškāb*, que en muchos sitios significa «cama» (36,5), como lugar de reflexión (solían ser esteras o alfombras donde se tendían rostro en tierra o en actitud meditativa), pero aquí es mejor entenderlo como «morada» (3 Re 1,47).

c) 6 **Sacrificad sacrificios justos y confiaos a Yahvé.**
7 **Vosotros los muchos que decís: «¡Quién nos diera ver el bien!»**
d) **Alzada está sobre nosotros la luz de tu rostro, Yahvé.**
8 **Puesta tienes en mi corazón una alegría**
mayor que la del tiempo de su abundar en trigo y vino.
9 **En paz, no bien me acueste, me dormiré,**
pues tú, tú solo, Yahvé, me das estar seguro.

El salmista aconseja a sus enemigos que se estén en sus casas tranquilos, dejándose de vanas maquinaciones contra él. Aquí el verbo *dāmam* se entiende en sentido físico, no moral, como tradujeron los LXX

6 Este versículo no se refiere a los enemigos. Ya San Agustín objetaba contra este parecer la presencia de la *selâ*, o separación, que precede. Tampoco se trata de sacrificios que obtuvieran de Yahvé la revelación de culpabilidad o inocencia (contra H. Schmidt). *sacrificios justos:* lit. «sacrificios de justicia», es decir, ofrecidos con los requeridos ritos externos y disposiciones internas. El salmista recomienda a sus adversarios la verdadera piedad, el acatamiento y entrega propia a la divina providencia, en vez de las ansiedades que manifiestan. Si obran injustamente, sus sacrificios serán como ilegítimos, y Dios no los aceptará. Porque ellos desean *ver el bien.*

7b Oración de confianza, comenzada aquí y continuada hasta el fin del salmo. Los ojos de fe del salmista ven alzada la bandera de la divina protección sobre sí y sobre los enemigos (Ex 17,15; Sal 60,6).

9 *Me acostaré y dormiré:* frase alegórica para expresar la suma paz y seguridad que el salmista tiene en Yahvé, aun en medio de enemigos perseguidores y amigos desalentados. Por entenderla en sentido propio se denominó a este salmo «oración de la tarde» (cf. 3,6). Preferimos la lectura *lᵉbaddᵉkā*, «tú, tú solo, Yahvé», a *lᵉbādād*, «en (mi) soledad»; resalta más el absoluto abandono en Yahvé (2 Sam 15,24-26) [2].

Excursus 2.—Interpretación del salmo 4

El salmo 4 ha ofrecido siempre especiales dificultades interpretativas. Se han propuesto varios modos:

1. *Interpretación mística.*—El *Midraš Tehil.lim* oía en él la voz de la sinagoga. Ya desde Orígenes, Agustín y Jerónimo, pero especialmente en la época más reciente de los escritores de la Edad Media, muchos interpretaron en la voz de David la de Cristo, o simplemente aplicaron el salmo en su pleno sentido a Cristo.

2. *Interpretación moral.*—Atribuye al salmista sólo la intención de dar varias enseñanzas de vida santa. Así Bellarmino y algunos escritores de su tiempo, principalmente.

3. *Interpretación dogmática.*—El salmo va dirigido contra la idolatría o mira especialmente la defensa de la divina providencia. Así Teodoro Mopsuesteno, Nicolás de Lira y otros.

2 A. Vincent, *La religion des judéo-araméens* p.79.

SALMO 5 (Vg 5)

1 *Del director. A manera de las Nᵉḥîlôt. Salmo de David.*
a) 2 **Escucha mis palabras, Yahvé,**
percibe mi suspiro;
3 **atiende a la voz de mi clamor,**
rey mío y Dios mío.

---

4. *Interpretación profética.*—Está anunciado el don de Pentecostés.

5. *Interpretación histórica.*—Ofrece múltiples matices: *a)* David habla de sí mismo; pero la composición del salmo se atribuye a diversas circunstancias de su vida: durante la persecución de Saúl (Cayetano, Valencia); o la rebelión de Absalón, en mayor número (Atanasio, Cirilo, Aquinate, Knabenbauer, Delitzsch); o en la de Seba (Lightfoot, Ubach). *b)* Según otros, sería Ezequías quien habla (Pseudo-Beda [1]). *c)* Los modernos rehúsan precisar pormenores temporales y personales (Kittel, Duhm, Briggs, Chaine).

Parecida es la divergencia entre los que se interesan por tipos clasificativos. Gunkel lo llama «salmo fiducial», derivado de la lamentación; pero eso no es propiamente clasificarlo. Schmidt y Weiser lo llaman «oración fiducial», pero extienden a todo el salmo lo que sólo es propio del principio y del fin. Drijvers lo coloca entre los trece que él llama *vagi*, por no dejarse reducir a ningún género definido. En realidad, hay que reconocer que en el Salterio aparecen piezas complejas que no pueden reducirse a géneros simples. El salmo 4 es una de ésas: tiene él caracter de confianza íntima, del principio al fin; pero debe además llamarse histórico, al menos en cuanto que se hace perfectamente inteligible en la vida de David.

SALMO 5

Es la oración deprecativa de un piadoso que se halla ante personas inicuas.

1 La inscripción lo atribuye a *David*. No hay objeción realmente válida que se oponga a eso (cf. v.8). La ocasión con que pudo escribirse este salmo es totalmente indeterminable. Tiene tres partes:

a) Petición general, 2-4a;
b) motivaciones varias, 4b-8;
c) doble petición motivada, 9-13:
contra los malvados (9-11);
a favor de los justos (12-13).

El ritmo es quinario (3 + 2), pero parece que a veces se ha perdido.

Las Nejilot (hannᵉḥîlôt): igual a la melodía de un canto que así empezaba o así se llamaba. No es el instrumento («para flautas»), como muchos proponen, porque sería *nᵉḥillôt*. Es del todo insegura la indicación del griego y de algunas interpretaciones midrásicas que lo relacionan con «heredar».

2-3 Peticiones iniciales de auxilio. *Rey mío y Dios mío:* esta invocación se entiende mejor si se recuerda la mentalidad antigua, y especialmente semítica, según la cual el rey y la divinidad son los protectores obligados de sus súbditos o devotos (3,8).

[1] ML 93,501.

4 Cuando a ti vengo a orar, Yahvé,
al instante oyes mi voz.
b) De mañana me dirijo a ti,
y en vela quedo hacia ti.
5 Que no eres tú quien se complazca en la maldad,
no es huésped tuyo el malhechor;
6 no se presentan los insensatos ante tus ojos,
odias a todos los obradores de perversidad.
7 Aniquilas a los que hablan mentira,
del hombre criminal y engañoso
abomina Yahvé.
8 Yo, empero, por tu mucha bondad,
puedo entrar en tu casa,
postrarme hacia tu santo templo
reverenciándote a ti.
c) 9 Yahvé, guíame con tu justicia

---

4 *Al instante, de mañana:* en el original, en ambos casos, *bōqer*. La generalidad de las versiones, antiguas y modernas, han traducido siempre «mañana». Pero, en el primer sitio, el valor «al instante», «al punto» es el ordinario, por ser una petición de auxilio urgente (90,14; 143,8). Se destruiría además un juego intencionado de palabras del autor. Por su parte, la versión del Pontificio Instituto Bíblico (piana) traduce en ambos sitios *cito:* «al instante».

4b Sin embargo, al hablarse de «mañana», en v.4b, parece anunciarse la circunstancia de tiempo en que se hace la oración (59,17; 88,14, donde pone *mane,* «de mañana» [1]). Durante el día había tres tiempos especiales de oración (55,18). Más adelante se dará la circunstancia de lugar (v.8). Son motivaciones para que sea oído el suplicante. *En vela:* espero la pronta respuesta favorable. El buen efecto seguido era la mejor respuesta (34,5). No se trata de una respuesta de los sacerdotes y mucho menos por oráculo.

5-6 Son quiásticos, lo cual explica quizás el cambio de metro. Yahvé rechaza por su santidad el trato con el impío.

7-8 El v.7 completa la idea anterior, lo cual prepara a la antitética profesión de piedad cultual del salmista (v.8) y a la subsiguiente petición. *Entrar en tu casa, postrarme* (ser *huésped* v.5): son expresiones cultuales. *Tu casa, tu santo templo (byt, hykl) :* santuario o lugar del culto público, aun antes de existir el templo salomónico (1 Sam 1,9; 3,3.15; 2 Sam 12,20; en el salmo 27,4.6 hay casa de Dios, tabernáculo, templo). Son sinónimos, si no quiere verse diferencia entre *casa* (todos los recintos del templo) y *santuario (hykl,* edícula de la Divinidad, es decir, el sancta y sanctasanctórum). De consiguiente, aunque se hable del templo, el salmo puede ser davídico. No parece estar fundado ver en estos versos un derecho de asilo para el inocente [2].

9 *Allana ante mí tu camino:* que tu actuar providencial, Señor, conforme siempre a justicia, premiando al bueno y castigando al malo, luzca ante mí con experiencia vivencial.

[1] El PIB.
[2] R. de Vaux, *Institutions* I p.247.

en lo que toca a mis perseguidores;
allana ante mí tu camino.
10 Pues no hay en su boca constancia,
su interior es perversidad;
sepulcro abierto su garganta,
su lengua emplean en adular.
11 Castígalos, ¡oh Dios!,
fracasen en sus designios.
Por sus muchas maldades arrójalos,
pues se rebelaron contra ti.
12 Alégrense en cambio cuantos a ti se acogen,
por siempre se regocijen;
protegiéndoles tú, den por ti voces de júbilo
los que aman tu nombre.
13 Porque tú bendices al justo, Yahvé;
como con un escudo le rodea tu complacencia.

10-11 Con varias metáforas expresa el salmista los testimonios falsos que opusieron contra él sus adversarios, rebelándose por lo mismo contra la voluntad de Yahvé. Pide un castigo justo: que sean arrojados de su actual situación para que no sigan obrando falsía.

12 En contraposición pide la justa recompensa para los buenos. Es la expresión y deseo de que se haga la voluntad próvida de Dios.

13 Afirmación axiomática, que es broche de oro a la petición anterior. Como se ve, la oración del salmista es de carácter complejo: cultual (v.4-8) [3], de petición (v.9ss), de lamentación (v.9-10), de imprecación (v.11) y de confianza sapiencial (v.13).

SALMO 6

Es una oración lamentativa, deprecativa y confiada. Habla uno que está expuesto a un peligro de muerte (v.6). Muchos comentaristas afirman que el peligro de muerte es una enfermedad. Tal vez es mejor entenderlo de vejaciones de los enemigos (v.8-9). El salmista reconoce la acción de los adversarios como castigos, lo cual supone, conforme a la doctrina de la retribución del AT, que admite, al menos veladamente, la existencia en sí de pecados que provocan la ira divina. Por eso este salmo es el primero de los penitenciales. No se apela a la justicia divina contra los perseguidores (cf. 5,9; 7,7ss). El elemento penitencial aflora al principio (v.2). Es de ritmo 3 + 3, y tiene cuatro partes:

a) Petición lamentativa, 2-5;
b) motivación especial, 6;
c) lamento vario, 7-8;
d) apóstrofe confiado, 9-11.

3 Tempera el parecer de Mowinckel Gunkel-Begrich (*Einleitung* p.183).

Salmo 6 (Vg 6)

1 *Del director. Con instrumentos de cuerda. Sobre la octava. Salmo de David.*

a) 2 **Yahvé, no me reprendas en tu ira,**
ni en tu indignación me castigues.
3 **Ten compasión de mí, Yahvé, pues languidezco;**
sácame, pues aterrados están mis huesos,
4 **y mi alma aterrada está en extremo.**
Tú, empero, Yahvé, ¿hasta cuándo...?
5 **Vuélvete, Yahvé, libra mi alma.**
ponme en salvo por tu bondad.

b) 6 **Que, venida la muerte, no hay quien te recuerde;**
en el seol, ¿quién puede alabarte?

c) 7 **Cansado estoy después de tanto sollozo,**
inundaba en llanto mi cama la noche entera,
con mis lágrimas empapaba mi lecho.

---

1 *Sobre la octava:* cf. *Introducción. De David.* Delitzsch ha notado la afinidad de varios pasajes con otros: v.2 y 38,2; v.3 y 41,5; v.5 y 108,26; v.6 y 30,10; v.7 y 69,4; v.8 y 31,10; v.11 y 35,4.26. Pensamientos, afectos y lenguaje son de David [1].

2 Petición penitencial de fórmula convencional. Está más en su sitio en el salmo 38,2. Siguen inmediatamente dos trísticos:

3-4a El primer trístico está dominado por la idea de debilidad. Los *huesos,* armazón del cuerpo, y el *alma,* centro de vida y sinónimo de persona, están como abatidos o *aterrados* (el mismo verbo *bāhal* para los dos) y en grado sumo *(m^{e}'ōd).* Tanto estas frases como las que siguen (v.7-8) pueden referirse a enfermedad, pero no es menos cierto lo contrario, que para un semita la enfermedad es una imagen de sufrimientos de todo género [2].

4b-5 Segundo trístico. Es todo él súplica. *¿Hasta cuándo...,* Señor, permites dure esta situación en que pareces haberte alejado de mí? Triple clamor: *vuélvete* a intervenir en mi ayuda; *libra mi alma,* hebraísmo, por líbrame; *sálvame* de este peligro. Primer motivo para captar la benevolencia: *por tu bondad.* Es ésta una motivación suma a la que apelan con frecuencia los salmistas (cf. 44,23).

6 Motivación más particular. En *la muerte,* como personificada, o en el *seol,* abismo o ciudad de los muertos, donde habitan descarnadas las almas que no pueden, por eso mismo, tributar alabanza ni culto público legal a Yahvé. Los piadosos en Israel aducen este motivo para obtener una vida prolongada (30,10; 88,6.11-13; 115,17; 116,9; 146,4; Is 38,18-20; Eclo 14,17-21). El hombre del AT es tan poco y triste lo que sabe del más allá, que prefiere vivir bajo el sol para ser pueblo de Yahvé.

7-8 Es un lamento. Las aflicciones y llantos han precedido. Van expresados en perfectos (v.7a.8) o imperfectos de duración o repetición (v.7bc). Tercer trístico (v.7). El primer miembro tiene

1 E. Bonnard hace depender estas frases de Jeremías, como en algunas del salmo 41 y en otros. Que Jeremías use un lenguaje parecido (cf. 10,24; 45,3) no maravilla, pero esto solo no prueba la dependencia directa (J. Coppens: HUCA 32,217-226; RB [1962] 288).

2 Baethgen, Sal 37; Sellin, *Dissertatio* (1892) p.25-30.

[8] Se me han debilitado de tristeza los ojos,
he envejecido con tantos que me afligían.
d) [9] Retiraos de mí, todos los obradores de perversidad,
que ha oído Yahvé la voz de mi llanto.
[10] Ha oído Yahvé mi súplica,
Yahvé ha acogido mi oración.
[11] Quedarán confundidos, aterrándose en extremo, todos mis enemigos;
huirán, quedando confundidos en un momento.

---

dos acentos en vez de tres y parece estar corrompido. *Empapaba (māsâ):* la versión no es segura. Quizás ha de preferirse la significación «estropear», «dejar inútil» (39,12). *La noche entera,* o «cada noche», lenguaje convencional en la lamentación, lo cual no quiere decir que esté falto de objetividad.

Ojos debilitados, envejecido: lo mismo que *cansancio* y *llanto* (v.7) son consecuencias de la aflicción. Son frases hiperbólicas [3].

9-11 Cambio psicológico repentino. El salmista lanza un reto triunfante a sus enemigos. La verdadera fe y confianza en Yahvé es siempre «optimista». El salmista dice ante todo que *ha sido acogida su oración.* Aquí la forma *yiqqaḥ* es un imperfecto poético narrativo, permitido por las formas gramaticales de futuro, y que favorece el contexto de plena esperanza (Briggs, Kirkpatrick, Weiser) y, por lo tanto, es menos aceptable el optativo que algunos proponen (G PIB). Porque el que lo pronuncia tiene una certeza absoluta de la futura derrota de sus enemigos (v.11). Fruto lógico de ambas realidades es el grito de victoria contra *los obradores de perversidad. En un momento:* no se trata de una supuesta intervención dramática de un sacerdote o profeta, como se ha pretendido. Los recursos literarios no necesitan tales dramatismos reales. Algunos han explicado la tercera parte (9-11) como un aditamento posterior que escribió el autor después de recibido el auxilio (Schmidt, Weiser, Oesterley). Este paso brusco no debe maravillar en piezas de semitas, tan amigos de contrastes. Otros autores, como Hontheim, Zenner, Pénnès y Condamin [4], creen en un dislocado salmo coral, del que el 6 y el 13 serían restos e integran: 6,2-4 + 13,2-4a + 6,5-8 + 13,4b-6 + 6,9-11. Las razones que se esfuerzan por dar no prueban esta mezcla arbitraria.

Por otra parte, se ve claro que entender *enemigos* (v.11), *obradores de perversidad* (v.9) y perseguidores *que afligen* (v.8), como si fueran enfermedades o dolores corporales (Zorell), ni se funda claramente en los usos de la literatura semítica, ni lo recomienda Mt 7,23.

[3] Sobre el valor y uso de la hipérbole oriental, DALMAN, *Arbeit und Sitte in Palästina* (1928) q.476.
[4] *Poèmes de la Bible* (1933) 243-245.

SALMO 7 (Vg 7)

[1] *El sigayón de David que cantó a Yahvé a propósito de las palabras de Kus, el benjaminita.*

SALMO 7

Es una composición que tiene dos partes muy marcadas, cada una de las cuales se subdivide en otras:

A) Oración lamentativa, 2-10: petición de auxilio, 2-3; apología, 4-6; petición de justicia, 7-10.

B) Meditación sapiencial de confianza, 11-18: reflexión sobre la justicia divina, 11-14; reflexión sobre la suerte del malvado, 15-17; confianza agradecida, 18 [1].

El metro es vario, efecto quizás de transmisión defectuosa [2].

1 *Sigayón (šiggāyôn)*. Es un hápax legómenon en el Salterio; en toda la Biblia sólo vuelve a aparecer en Habacuc 3,1. Parece designar la clase literaria del salmo. Muchos traducen «lamentación» o «elegía» (acád. *šigû)*, pero esta explicación no cuadra con Hab 3,1 y sólo afectaría a la primera parte (Sal 7,2-10). Otros traducen «composición errática» (de *šāgâ*, «anduvo errante») y lo aplican al carácter lírico arrebatado del salmo, que correspondería a nuestro ditirambo. Los modernos proponen corregir en *ʿal nᵉgînôt*, «a son de liras», que es frecuente, o transliteran simplemente el vocablo misterioso. *De David:* se han objetado contra esta identificación los rasgos de juicio escatológico (v.8), el carácter sapiencial y los aramaísmos. Pero éstos pueden deberse a una adaptación redaccional posterior, y David conoció bien las simples ideas de moral natural y revelada. *Kus, el benjaminita:* desconocido en la vida de David. El midráš entendió Saúl ben *Qîš* [3]. Otros creen que fue un partidario de Saúl (1 Sam 24,10; 26,17ss). No se confunda con Jusay (Vg, *Chusai)*, favorable a David contra el perverso Ajitófel (2 Sam 17,15), aunque algunos Santos Padres pensaron en el último. Versiones antiguas entienden un patronímico, porque cusita es lo mismo que etiópico, y lo aplican al que anunció a David la muerte de Absalón (2 Sam 18,21-32); pero no se ve cómo un etiópico puede ser benjaminita. La situación descrita convendría a Simí, el benjaminita que maldijo y apedreó a David (2 Sam 16, 5-13), y lo aplican a su alma negra (kûš = etiópico), pero no logran explicar por qué no se diría llanamente Simí. *Que cantó:* la partícula de relativo *(ʾšr)* demuestra que los datos de los títulos deben trabarse entre sí.

[1] Muchos admiten, según Herkenne, ya precedido por Podechard, en 1920, refutado por Calès (I p.130), que el salmo 7 es en realidad un complejo de dos salmos: 7A (= 7,2-6. 12-18) y 7B (= 7,7-11). Sin embargo, debe reconocerse como una unidad propia, el segundo como tal del Salterio, y no un conglomerado de dos piezas, aun marcando la oración y meditación, como hace Tournay (RB [1949] 37-50).

[2] Algunos, como Schlögl, Ubach, Herkenne, dicen que desde el v.13 (ó 12) se vuelve a emplear el metro abandonado en el v.6. Eso es desconocer el género del salmo. Contra tales explicaciones se alinean Gunkel, aunque suprime 9a, y Condamin.

[3] BRAUDE, I p.101.

A) a) 2 **Yahvé, Dios mío, a ti me he acogido,**
sácame salvo de cuantos me persiguen y líbrame.
3 **No sea que cual león me arrebate la vida el enemigo,**
me desgarre y no haya quien me libre.
b) 4 **Yahvé, Dios mío, si hice eso que me imputan,**
si hay iniquidad en mis manos;
5 **si correspondí mal a quien estaba conmigo en paz,**
yo que ponía en salvo a quien me molestaba sin razón,
6 **que me persiga el enemigo,**
me dé alcance, arrastre por tierra mi vida,
e instale en el polvo mi alma. *Sélâ.*
c) 7 **Levántate, Yahvé, con tu ira,**
álzate con gran furor contra quienes me oprimen.
y despierta, Dios mío, tú que has mandado justicia.
8 **Y la asamblea de los pueblos te asista en torno,**
y por encima de ella toma asiento en lo alto de tu trono:

---

2 *A ti me he acogido:* en el pasado. El salmista, dedicado siempre a *su Dios*, espera ahora su protección.

3 *Me arrebate:* con sujeto sobrentendido y antecedente en plural, por el estilo fogoso. No hay que cambiar el singular en plural (Herkenne) ni trasladar 5b antes de 3 (Condamin).

4 Protestas de inocencia como éstas se hallan en boca de David (2 Sam 24,11-12; 26,18). *Eso:* lacónico y sin especificar, otro rasgo ditirámbico. Es la falsa acusación de injusticia e infidelidad.

5 *Ponía en salvo.* Puede aludirse muy bien a los hechos relatados en 1 Sam 24,4-5; 26,11. Frase parentética que, como expresión antitética, entra muy bien en el estilo del salmo. Porque *ḥillēṣ* es «salvar la vida» (6,5; 50,15; 81,8; 91,15; 116,8; 119,153; 140,2). No hay necesidad de corregirlo («oprimió», Ubach), ni de darle nuevo sentido («despojó», Gunkel).

6 Imprecaciones hipotéticas. *Mi alma:* es en realidad «mi gloria» *(kᵉbôdî)*, por sinonimia de concepto: la vida es la cosa más estimable, de *más peso* en el hombre. Se ha empleado «gloria» (v.6c), porque antes ya se empleó «alma» (v.6a, como reflexivo) y «vida» (v.6b). Pero quizás el original sería el concreto *kᵉbēdî*, «mi hígado». Para un semita es el órgano de las emociones sensibles y la víscera más importante, después del corazón (Lam 2,11; Prov 7,23).

7 Lenguaje patético, atrevido y majestuoso. *Has mandado justicia:* que se obrara justamente según las prescripciones de la ley escrita y tradicional.

8 *La asamblea de los pueblos:* Solemne hipotiposis. No es el juicio escatológico del final de los tiempos, en que los pueblos serán juzgados por su admisión o rechazo del mesianismo, sino sencillamente el juicio absolutorio del salmista. Eso demuestra que era un rey y se ventilaba la legitimidad. Algunos modernos, fundados en una falsa exégesis escatologista, o declaran pura glosa dos versículos (v.8-9, como 9,8-9, Löhr), o cambian «pueblos» en «seres celestes» *(lʾmym = ʾlhym:* 82,1; 29,1; 89,7) y los consideran o reos o asesores de Yahvé (Budde, Gunkel, Schmidt).

9 «Yahvé va a sentenciar, ¡oh naciones!»
Júzgame, Yahvé, según mi justicia,
y según la integridad que hay en mí.
10 Cese la maldad de los malvados,
y afianza al justo,
escrutador de corazones y entrañas,
Dios justo.
B) a) 11 Mi broquel de defensa está en Dios,
que saca salvos a los rectos de corazón.
12 Dios es quien hace justicia al justo,
y Dios es quien amenaza al impío cada día.
13 Si éste no se convierte, él su espada va afilando,
tiene su arco tendido y lo asestará;
14 y le tiene dispuestos dardos mortales,
sus saetas las hará encendidas.
b) 15 Así, quien se afana en perversidad, engendra trabajo
y da a luz engaño.

---

9 *Yahvé va a sentenciar, ¡oh naciones!:* Es como un grito de pregón (cf. Gén 18,25). Puede traducirse también de manera menos dramática: «Yahvé, que juzga a las naciones» (Kissane). El salmista invoca solemnemente a su favor el poder judicial universal de Yahvé.

10 Petición más tranquila. Implora la intervención divina para que haga cesar, en su providencia, *la maldad de los malvados. Corazones y entrañas:* lit. «corazones y riñones» (cf. «hígado», v.6). Los órganos internos son para el semita los centros de la vida intelectual y afectiva [4].

11 Empieza la meditación con una afirmación de confianza. Con otra parecida terminará el salmo (v.18). *Mi broquel:* Dios interpone su protección como un escudo (3,9; 62,8).

12 *Al justo:* lit. «juzga al justo» o «juzga justamente». «Juzgar» puede tener buen o mal sentido en su terminación, según aquel a quien se juzga. Preferimos ver nombrado en v.12a *al justo;* pero entonces debe sobrentenderse en 12b «el impío».

13-14 Dramatismo en un cuadro pictórico antropomórfico. Yahvé, en su ley escrita y en sus intervenciones históricas, *amenaza* a los incumplidores. Como un guerrero, *asestará sus saetas de fuego,* envenenadas o incendiarias, como las usaba la antigua balística, tanto más temibles cuanto que herían y abrasaban (Ef 6,16). Algunos exegetas (Gunkel, Ubach) entienden como sujeto de los verbos que hay en estas frases al impío, y las interpretan como si en sus empresas trabajara contra sí mismo. *Si éste no se convierte* sería: «Ciertamente, volverá a afilar su espada...» Pero esta interpretación, que es posible desde el punto de vista gramatical y lexicográfico, atribuye al impío acciones poco verosímiles.

15-16 Nueva meditación serena y reflexiva, que vuelve a desembocar (cf. v.12) en descripciones gráficas y casi proverbiales de la ruina del impío. *Pozo, hoyo:* no para agua, sino conforme a las costumbres de caza (35,7; Ez 19,4). *El hoyo que hiciera:* está en im-

[4] Dhorme, *L'emploi métaphorique* p.109-128.131-133.

[16] **Pozo cavó y lo cavó hondo,**
y vino a caer en el hoyo que hiciera.
[17] **Se volverá su trabajo contra su cabeza,**
y sobre su coronilla se precipitará su atropello.
c) [18] **Alabaré a Yahvé, conforme a su justicia,**
y ensalzaré el nombre de Yahvé Altísimo.

---

perfecto *yifʿal*, que puede tomarse como descriptivo («iba haciendo»), o como pasado poético narrativo («había hecho»). Los perfectos (v.16) entre imperfectos (v.15.17) parecen tener fuerza axiomática.

17 Como tantas veces a fin de salmo (cf. 54,7), los verbos pueden traducirse con optativos que expresan un deseo, pero todo el contexto no favorece tal explicación. *Coronilla:* de la cabeza *(qodqōd)*, está en paralelismo con cabeza *(rōʾš)*, hecho muy frecuente en el lenguaje poético semítico antiguo. *Volverse contra la propia cabeza* tiene fuerza de reflexivo, contra uno mismo, contra la propia persona, con fuerte dejo de responsabilidad jurídica.

18 Algunos lo creen glosa litúrgica sin razón suficiente. *Ensalzaré:* corresponde al verbo *zimmēr*, de donde el término *mizmôr*, «salmo». Propiamente es alabar con canto acompañándose de instrumentos músicos. Nuestros antiguos rabinos tradujeron «salmear» y también algún moderno, como Galdos. Prado da «salmodiar». Mosé de Guadalfajara y la *Biblia medieval romanceada*, «cantaré». *Altísimo:* es un título divino, *ʿElyôn*. Se emplea veintiuna veces en el Salterio y treinta y una en lo restante de la Biblia. Muy usado por los antiguos semitas, monoteístas y politeístas, con que designaban, respectivamente, al Dios único y al dios supremo. Este es uno de los salmos que emplean ambos nombres divinos: Yahvé y Elohim, a más de Elyón, pero no se prueba que sea debido a influjo fenicio [5].

SALMO 8

Es un himno a Dios creador. Este salmo es el primero en el Salterio de los que se ha dado en apellidar *Salmos cósmicos*. Ostey los llama *himnos cósmicos* de alabanza, y cuenta no menos de veinticuatro. Otros los denominan *Salmos de la naturaleza*, porque entran en ellos de uno u otro modo los grandes elementos de la creación, sus fuerzas o sus actividades en relación con Dios. Comúnmente se incluyen en este grupo los siguientes: 8; 19; 29; 65; 89; 104; 135 y 148.

Tiene dos partes bastante irregulares. El primer versículo y el último (v.2.10), a modo de estribillo, forman la figura llamada inclusión:

a) Dios admirable en la obra de los cielos, 2-5;
b) Dios admirable en su obra maestra: el hombre, 6-10.

El metro es irregular. Esto se debe en parte a corrupciones textuales, pero también al estribillo, que forma dístico en v.2 y va separado en v.10. Fue un salmo individual acomodado al culto litúrgico. Quedan hipotéticas las complicadas manipulaciones de Her-

[5] R. Lack, *Les origines de Elyon:* CBQ 24 (1962) 44-64.

SALMO 8 (Vg 8)

[1] *Del director. Sobre la getea. Salmo de David.*
a) [2] **Yahvé, Señor nuestro, ¡cuán magnífico es tu nombre en toda la tierra!,**
¡levantada está tu majestad sobre los cielos!
[3] **Por boca de los pequeñuelos y niños de pecho**
dispuesta tienes tu alabanza contra tus adversarios,
para hacer callar al enemigo y obstinado.
[4] **Pues yo contemplo tus cielos, hechuras de tus dedos,**
la luna y las estrellas que tienes afianzadas.

---

kenne y de Schildenberger para unificar el ritmo [1]. MacClellan da: 2 + 2 en *a)*, de reflexión admirativa; 3 + 3 a partir de v.6 [2]. Quienes, por tratar de las estrellas, lo quitan a David y lo atribuyen a una fiesta nocturna, se diría que sueñan. Algún mayor fundamento ofrecen los que lo atribuyen a origen postexílico [3].

Varios autores (Wutz, Gunkel, Schmidt) dicen que el salmo es coral. Se apoyan en que habla un sujeto en plural («Señor nuestro» v.2). El especialista Zenner lo niega [4].

1 *La getea:* cf. *Introducción. De David:* pudo expresar estos sentimientos en una noche serena, actual o recordada, como muchos han notado desde Qimḥi. No se menciona el sol (v.4).

2-5 El estribillo (v.2a) resume y refleja lo que el salmo comenta: la admiración del alma extasiada ante la contemplación de las obras de Dios. *Tu nombre:* circunlocución equivalente al pronombre personal «tú». «Nombre» es la manifestación radiante del poder de Dios, o gloria objetiva, que los cielos pregonan (19,2). Está en paralelismo con *tu majestad. En toda la tierra:* en toda ella hay hombres que perciben la magnificencia divina. Mal puede ser salmo cúltico «en toda la tierra».

Levantada sobre los cielos (v.2): grande y visible en ellos, y aun más arriba de ellos (57,6.12; 108,6; 113,4; 148,13). *Levantada está:* el texto masorético no ofrece sentido plausible y parece estar alterado (*'šr tnh* = «que da»). Se han propuesto muchas soluciones. Preferimos seguir la traducción eclesiástica de los LXX (ὅτι ἐπήρθη =αἴρω), sea cual sea el texto subyacente.

Unico trístico en todo el salmo (v.3). Kissane lo hace desaparecer y hace brotar otros dos (6-7a y 7b-8). División tan poco acertada desatiende al valor del *wāw* inicial en v.6 y el paralelismo de perfectos e imperfectos tan frecuente dentro de un mismo versículo. *Pequeñuelos y niños de pecho:* aun teniendo en cuenta que el destete en Israel alcanzaba a los dos o tres años (más edad jurídica que realidad; cf. 2 Mac 7,27), el lenguaje es hiperbólico. Otros ven metáforas: las alabanzas del hombre a Dios, comparadas con las de los cielos, son como voces de infantes (Sab 10,21, de Ex 15). La *alabanza* ob-

[1] MélBR p.249-251: *qînâ* en v.2-4, y 3 + 3 en los restantes.
[2] Cf. C. LOUIS, *The Theology of Psalm VIII* (Washington 1946) p.70s.
[3] Quieren que sean posteriores al destierro los salmos 8; 19; 29, por razones de paralelismo, como DEISSLER: LTV p.47-58. Cf. también W. H. SCHMIDT: ThZ 25 (1969) 1-15.
[4] Cita en M. FLUNK, *Expositio in Psalmos* p.103.

5 ¿Qué es el hombre miserable para que de él hagas memoria,
y el hijo de Adán para que de él te cuides?
b) 6 Con todo, le rebajaste poco a los ángeles,
y de gloria y esplendor lo rodeaste.
7 Le pusiste frente a las hechuras de tus manos,
todo se lo tienes colocado bajo sus pies:
8 ganado menor y mayor conjuntamente
y hasta los animales del campo;

---

jetiva la dejó *dispuesta* el Creador en sus magníficas obras, de suerte que la alabanza subjetiva suscitada por ella aun en los niños y sencillos refuta y confunde con evidencia la soberbia negación jactanciosa del impío [5].

Impresión propia del autor (v.4), como prueba de lo afirmado anteriormente (contra Herkenne): es el sencillo y humilde, que reconoce en la naturaleza (v.3) la gloria del Creador. Algunos traducen el *pues (que, puesto que = kî)* por *cuando*, y unen v.4 y 5, pero en tal caso habría una elipsis dura e innecesaria: «Cuando yo contemplo... *(me pregunto)* ¿qué es el hombre...?»

5 *Hombre miserable* (v.5), y paralelo *hijo de Adán*: reflexión, nueva ponderación admirativa y tránsito a la segunda parte. Contraste entre la grandeza de las obras divinas y la pequeñez humana. *Hijo de Adán (ben ʾādām)*: Adán puede entenderse como nombre propio y como nombre común («hombre», «humanidad»), y, en este último caso, el complejo puede tener fuerza adjetival «humano». Expresa mejor la pequeñez física y moral del humano linaje, con alusiones a Gén 1-3, «hijo de Adán» (con Ubach y Tournay), que «hijo de hombre». *De él te cuides*: lit. «le visites» solícita y benéficamente (65,10; 80,15; 106,4), no con visita punitiva (17,3; 59,6; 89,33).

6-10 *Le rebajaste poco* (v.6a): superioridad del hombre sobre toda la creación visible. *Angeles*: en el original pone *ʾĕlōhîm*, plural que puede significar «dioses» o «seres divinos», o simplemente «Dios». Si se refiriera a Dios, pondría «le rebajaste poco a ti». Igual que *ʾādām* y *ben ʾādām* designan al «hombre» (v.5), y *mélek* y *ben mélek* al «rey» (72,1), *benê ʾĕlōhîm* parece designar a los ángeles (89,7; Job 1,6; 2,1; 38,7), y así también *ʾĕlôhîm* pueden ser «ángeles». De este modo argumenta Heb 2,5-9, aplicando el salmo a Cristo, y en parte Pablo en 1 Cor 15,26-27; Ef 1,22. Sería un literalismo ciego traducir aquí «Dios», como algunos hacen (Aq Símm Teod *Iuxta Hebraeos*, modernos). Schulz achaca a un escrúpulo monoteísta de los alejandrinos, a quienes llama «hombres de poca fe», el que aquí como en otros sitios (8,6; 97,7; 138,1) tradujeran al griego «ángeles» (ἀγγέλους). Pero no tuvieron tal escrúpulo en 82,1 (*ʾlhym* = θεούς). Muchos otros autores en este pasaje ponen «ángeles» (Peš, Targ, R. Moses, Qimḥi, Bleek, Hupfeld, Stärk, Condamin). Por lo demás, en ambas interpretaciones el sentido del pasaje es el mismo: el hombre es rey de la

[5] Algunos han querido ver aquí una alusión a los mitos orientales de la creación, e interpretan *ʿōz*, «firme fundamento», de la «firmeza de la tierra» (Tournay piensa en la del firmamento), contra los esfuerzos del mar, enemigo. Justificamos nuestra exegesis en EstB (1934) 454-462. De Boer renueva el pensamiento, nada convincente, de Duhm (1943) en *An Essay on Psalm VIII*: OTSt 2 (1943) 171-193.

9 las aves del cielo y los peces del mar,
cuanto recorre las vías de los mares.
10 Yahvé, Señor nuestro, ¡cuán magnífico es tu nombre en toda
la tierra!

---

naturaleza visible y está muy cercano a Dios. 6b-9 es mera amplificación de 6a. *Gloria y esplendor:* son términos aplicados con frecuencia a Dios y al rey; *rodean* al hombre, rey de la creación visible, particularmente del mundo animal (Gén 1,21ss). *Ganado menor (ṣōneh,* poético por *ṣō'n),* como corderos y cabras; *ganado mayor ('lpym),* como bueyes; *animales del campo (bhmwt śdh),* o salvajes, contrapuestos a los domésticos. Es una división tripartita de tipo popular. *Mar, los mares (ym, ymym) :* el primero casi con fuerza de adjetivo: «peces marinos», el segundo, de sustantivo. Algunos proponen sin motivo cambiar «mares» por «aguas» *(ymym* en *mym),* como Schmidt, Tournay; pero en otras partes se encuentra este juego (1,2.6; 7,18). Que San Jerónimo *(Iuxta Haebraeos)* variara, poco prueba, porque estaba movido por elegancias estilísticas.

En el estribillo (v.10), algunos proponen que se lea en anacrusis el principio: *Yahvé, Señor nuestro.*

Se ha llamado a este salmo *mesiánico,* porque lo emplean Cristo (Mt 21,16) y San Pablo en sentido cristológico (Heb 2,5-9; 1 Cor 15, 26-27; Ef 1,22). Teodoro de Mopsuestia, de joven, sostuvo que debe entenderse de Cristo en sentido directo o primario. A lo más podría aplicársele en sentido eminente, o por excelencia, como escribía el Gandavense, quien decía que las citas que trae el NT se entienden a veces aplicadas en un sentido más eximio del que tienen en el original veterotestamentario de donde se han sacado. La exégesis judía posterior y la cristiana dio al salmo un sentido mesiánico que no tiene en el original. Entonces tendríamos un sentido de la Escritura no escriturístico, sino eclesiástico. Este coincidiría con el que König llama de «tipo verbal».

SALMO 9-10 (GVg 9)

Este salmo tiene dos partes muy marcadas. El texto masorético hebreo cuenta dos salmos (9,1-21; 10,1-18), donde la versión griega de los LXX y la Vulgata ven uno solo (9,1-39).

Ambas partes pueden dividirse y estructurarse así:

A) Cántico eucarístico: 9,1-21.
   a) Celebración de victorias pasadas, 2-11;
   b) exhortación litúrgica al agradecimiento, 12-17;
   c) petición de justicia, 18-21.

B) Oración lamentativa: 10,1-18 (9,22-39 G Vg).
   a) Descripción de la tribulación actual, 1-11;
   b) petición de liberación, 12-15;
   c) expresión de confianza, 16-18.

Es el primer salmo alfabético del Salterio. Las letras del alefato van apareciendo al principio de cada par de versos. Pero en los dos

SALMO 9 (= Vg 9,1-21)

1 *Del director. Sobre Mût labbēn. Salmo de David.*
A) a) 2 *'Ālef.* **Gracias te daré, Yahvé, con todo mi corazón,**
'Ālef: **referiré todos tus maravillosos hechos.**
3 *'Ālef.* **En ti me alegraré y daré voces de júbilo,**
'Ālef: **ensalzaré tu nombre, ¡oh Altísimo!**

---

primeros versos, el alef se repite cuatro veces: al comienzo de los cuatro subesticos. Faltan dos pares de versos, correspondientes a las letras dālet y sāmek. Han sufrido las iniciales de otros cinco pares (hē', mêm, nûn, pē', ṣādê), pero algunas son de fácil restitución. No se da la secuencia ʿayin, pē', sino la más antigua pē', ʿayin.

Estas corrupciones confirman otras del texto original y justifican reconstrucciones y transposiciones necesarias. Este salmo es uno de los más difíciles del Salterio (Landersdorfer). Por varios capítulos. Hay corrupciones, estrofas perdidas o averiadas antes de la versión de los LXX. Hay corrupciones después de la versión griega de los LXX en el texto masorético hebreo, como omisiones, malas consonantes y mala vocalización. Hay variantes dudosas: pueden ser omisiones en el TM o adiciones en el G; divisiones de versículos y de esticos inciertas. Un texto seguro y uniforme ofrece varias traducciones posibles. Pero, además, al pasar al latín del texto galicano, aparecen defectos de traducción griega por servilismos, sentidos libres, añadiduras del traductor latino o de los copistas; tanto, que se han llegado a contar más de cien pasajes defectuosos. La versión del PIB ha quitado la mayor parte de los defectos en la traducción latina del salmo 9 que teníamos entre manos antes del 1945.

El ritmo es de ordinario de 3 ó 4 acentos.

Algunos fechan este salmo (o salmos) en época postexílica (Ubach); otros en tiempo de Nehemías (Briggs); otros en época macabaica (Duhm); pero faltan verdaderas pruebas.

No se trata de una composición privada, sino de una celebración colectiva. Son muchas las ideas y expresiones del salmo 9 afines a las del 7 (*Altísimo* 9,3; 7,18); pero el 7 es individual, el 9, colectivo; en el 7 pide un individuo privado (7,7-9); en el 9, un sujeto-nación, que, aunque sea singular, representa al pueblo, como el rey o el jefe de la liturgia. Celebra las victorias reales de Yahvé a favor de su pueblo (v.2.10.15); utiliza términos de alegría litúrgica (v.3); menciona a *enemigos derrotados* (v.4.7), *naciones vencidas* (v.6), *ciudades destruidas* (v.7).

1 *Mût labbēn:* indicación musical. *De David:* no le faltaron ocasiones en tantas guerras, victorias y derrotas (2 Sam 8,1-14; 21,15ss). Si se da una unidad literaria y psicológica entre las dos partes del salmo, se exige que la victoria cantada en la primera parte (9A) sea antigua; por el contrario, los peligros gravísimos del pueblo oprimido por enemigos son recientes (9B).

2-11 *Cántico eucarístico.*—Empieza al modo hímnico. Comienzan acciones de gracias y alabanzas (v.2-3) y siguen sus motivaciones, en las que se desarrolla la descripción del auxilio recibido (v.4-

[4] *Bêt.* Por el hecho de retroceder mis enemigos;
desfallecieron y desaparecieron de tu presencia.
[5] Pues me hiciste justicia en mi causa,
tomaste asiento en el trono, tú que haces justicia al justo.
[6] *Gîmēl.* Amedrentaste a las naciones, hiciste perecer al malvado,
su nombre borraste por siempre jamás.
[7a] Los enemigos se acabaron, [7d] pereció su recuerdo,
Dālet: [7c] y sus ciudades destruiste, [7b] son ruinas para siempre.
[8] *Hēʾ.* Y es que Yahvé por siempre está asentado,
dispuesto tiene para el juicio su trono;
[9] Y él juzga al orbe con justicia,
sentencia a los pueblos con equidad.
[10] *Wāw.* Para que sea Yahvé refugio del oprimido,
refugio en los momentos de tribulación.
[11] Confíen, pues, en ti los que conocen tu nombre,
que no abandonas a quienes de ti se cuidan, Yahvé.
b) [12] *Zayin.* Ensalzad a Yahvé, que mora en Sión,
divulgad en los pueblos sus hazañas.
[13] Que escudriñando crímenes, de ellos se acordó,
no echó en olvido el grito de los afligidos:
[14] *Ḥêt.* «Compadécete de mí, Yahvé, mira la aflicción
que me causan quienes me odian,
libertador mío de las puertas de la muerte,
[15] a fin de que pueda referir todas tus alabanzas
en las puertas de la hija de Sión,
festejar la salvación por ti obrada».
[16] *Ṭêt'.* Hundiéronse las naciones en el hoyo que habían hecho,
en la red que tenían escondida quedó preso su pie.
[17] Se dio a conocer Yahvé, hizo justicia,
en la obra de sus propias manos prendido está el malvado.
Higgāyôn. Sélâ.

---

7). No se trata de la conquista de Canaán (contra Kissane). Un sujeto representativo, en tercera persona gramatical, entra luego en una reflexión sapiencial sobre Yahvé y su justo juicio (v.8-10), para volver a acabar en lenguaje directo, hablando con Yahvé, en una exclamación de contenido esperanzado.

12-17 Acción de gracias. Es el mismo tema repetido, variando el modo. Exhortación inicial (v.12). *Mora en Sión:* es la ciudad de David, donde está Yahvé de modo especial desde la presencia del arca (2 Sam 6,12ss; 3 Re 8,1). *En los pueblos (ʿammîm)*, se sobreentiende de Israel, no de los gentiles, que sería distinto *(gôyim)*. En v.14-15 se reproduce la oración de *los afligidos* (v.13) que oyó Yahvé, e hizo justicia en su favor. *Puertas de la muerte:* o peligro de muerte, o el seol, donde la muerte domina. Por metonimia, «puertas» puede ser «ciudad de la muerte». Hebraísmo por «potencia» o «dominio» de la muerte. *Hija de Sión:* hápax en el Salterio (Is 1,8; Miq 1,13; Zac 2,14) y hebraísmo: «hija» personifica el nombre que sigue. *Puertas «de Sión»:* en sentido propio, pero connotando la reunión ciudadana oficial, porque allí se tenían primordialmente los actos públicos. En v.16-17 hay, o una autoderrota enemiga (cf. 7,16-17), o un paralelo con v.4-8, o cumplimiento poético de lo prometido en v.15. *Higgā-*

18 *Yôd.* Retrocedan los malvados hasta el seol,
las naciones todas que prescinden de Dios.
20 Levántate, Yahvé, no prevalezca el hombre miserable;
sometidas sean a juicio las naciones en tu presencia.
19 *Kaf.* Que no por siempre ha de quedar en olvido el pobre,
ni la esperanza de los humildes perecer eternamente.
21 Infúndeles terror, Yahvé,
reconozcan las naciones que no son más que hombres miserables. *Sélâ.*

Salmo 10 (Vg 9,22-39)

B) a) 1 *Lāmed.* ¿Por qué, Yahvé, has de mantenerte alejado,
te has de esconder en los momentos de tribulación?
2 Por la soberbia del malvado se consume el afligido,
cogidos quedan en las intrigas que tramaron.
3 *Mêm?* Pues albricias recibió el malvado en el anhelo de su alma,
y el avaro bendiciones.
[4] *Nûn?* Despreció a Yahvé
<4> el malvado:
«No hay miedo que escudriñe con su mucha ira,
no hay Dios que intervenga», son todas sus consejas.
5 Execrables son sus procederes en todo tiempo,
Sāmek? lejos están tus juicios de su atención;
sus adversarios todos, burla hace de ellos.

---

yôn y *selâ*, dos términos musicales de significación incierta, que marcan la divisoria entre el cántico eucarístico y la oración que va a seguir.

18-21 Termina 9A. Cambio de tono, menos triunfal, que es preludio y paso a la lamentación 9B. Hay imprecación contra los malvados y petición esperanzada de cumplida victoria. Debe restablecerse el orden alefático. Los v.20 y 21 son neutros. El v.18 *(y)* y el 19 *(k)* están contiguos. Se debe intercalar un neutro entre los dos. Preferimos poner el v.20 después del 18. Gunkel pone el 21 con su selâ; Herkenne y Kissane, el 21 sin selâ. Algunos traducen v.21a con G: «Ponles, Yahvé, quien les enseñe», y lo acercan al *môreh* de Joel 2,23 (donde mejor es «lluvia otoñal»), y lo entienden del «doctor mesiánico». Knieschke lo entiende además de Yahvé, que pone al doctor. Si este doctor enviado de Yahvé no fuera el Mesías, podría entenderse de una de las figuras que preparan el conocimiento sobre su existencia y misión.

SALMO 10 = 9,22-39 en G y Vg

1-11 Es una lamentación que expone un triste estado actual con peticiones consiguientes. El vivo contraste con el himno anterior es muy semítico. Oprimido y opresor son colectividades, aunque expresadas por singulares: *malvado, avaro* contra *afligido,* inocuo o *inocente, desvalido* [1]. Empieza con una queja en interrogación re-

[1] Cf. W. G. Simpson, *Some Egyptian light on a translation problem in Psalm X:* VT 19 (1969) 128-131.

6 Dicho tiene en su corazón: «No vacilaré,
por generaciones seré dichoso, sin desgracia».
7 *Pē'*. Tienen su boca llena de maldición, engaño y opresión,
bajo su lengua anidan trabajo y perversidad.
8 Se pone en emboscada en los cercados,
para degollar a escondidas al inocente.
'Ayin. Sus ojos al desvalido espían,
9 acecha a escondidas
como león en su guarida,
acecha para arrebatar al afligido;
arrebata al afligido atrayéndolo a su red.
10 *Ṣādê*? Se agazapa, se agacha
y cae en sus garras el desvalido.
11 Dicho tiene en su corazón: «Ha olvidado Dios,
ha escondido su rostro, no ve jamás».
b) 12 *Qôf*. Levántate, Yahvé; Dios, alza tu mano,
no eches en olvido a los afligidos.
13 ¿Por qué despreció el malvado a Dios,
dicho tiene en su corazón: «No hay miedo que
escudriñe?»
14 *Rêš*. Lo viste; pues tú trabajo y tristeza
sueles mirar para ponerlos en tus manos.
A ti se abandona el desvalido,
del huérfano tú fuiste amparador.
15 *Šîn*. Quebranta el brazo del malvado y del perverso;
escudriña su maldad, desaparezca.
c) 16 Yahvé es rey por siempre jamás;
desaparecieron de su tierra las naciones.

---

tórica a Yahvé (v.1). Sigue una viva descripción lamentativa de la conducta del malvado, que hace intolerable la vida del afligido: es soberbio y astuto (v.2); recibe incluso adulaciones en su impiedad (v.3-4); es llevado por su ateísmo práctico, no teórico (v.4); es perverso y tiene una seguridad insultante: *se burla de sus adversarios* (lit. «sopla contra ellos») (v.5); es jactancioso (v.6); maldice y engaña con su lengua desatada (v.7); lleva a cabo las más petulantes asechanzas y crueldades (v.8-10). No podía darse una pintura más gráfica, en la que se mezclan expresiones en sentido propio y figurado, aplicables a varias circunstancias

12-15 Empieza la petición de remedio a tanto mal. Desde aquí hasta el final aparecen mezclados, como antes, singular y plural. El malvado, blasfemo, hombre miserable; las naciones son los gentiles, enemigos de Israel, no facciones internas; en cambio, el afligido, el huérfano, el oprimido es el mismo Israel. Empieza la petición con fórmulas usuales (v.12); siguen varias consideraciones a modo de ruegos. Yahvé recibe en sus manos trabajo y tristezas en cuanto protege a quienes las sufren, no en cuanto las distribuye (contra Zorell) (v.13-14). Vuelve la petición directa (v.15). *Brazo (zrwᶜ)* es «poder» o «fuerza». *Escudriña* para suprimir y castigar (9,13). *Desaparezca:* lit. «no encuentres», o a la misma maldad (G), o al malvado (TM, PIB).

16-18 Expresiones de seguridad para el futuro. Los perfectos

17 *Tāw.* El anhelo de los afligidos oíste, Yahvé,
afianzaste su corazón, atendió tu oído,
18 haciendo justicia al huérfano y oprimido,
no lo sea aún más;
ahuyentando de tu tierra al hombre miserable.

SALMO 11 (Vg 10)

a) 1 *Del director. De David.*
A Yahvé me he acogido.
¿Cómo podéis decirme:
«Huye a los montes cual las aves?
2 Pues ya los malvados tendido tienen el arco,
fijadas las saetas a la cuerda,
para lanzárselas a escondidas a los rectos de corazón.

---

son proféticos. El alcance es nacional, no de simples partidismos. Schmidt supone un núcleo primitivo de carácter individual que se amplía y cambia de sentido en la época persa o helenística y adquiere un sentido escatológico. Su reconstrucción es arbitraria.

SALMO 11

Es una meditación confiada; pero no de cualquier manera; puede definirse como un ardiente acto de decidida confianza del salmista en Yahvé, su Dios. Consta de dos partes: *a)* Apóstrofe de confianza magnánima, 1b-3; *b)* varias motivaciones para tal confianza, 4-7.

El ritmo es variado e inseguro y toda conjetura fundada en él para reestructurarlo o para la exégesis es inconsistente.

1a *De David:* se han propuesto varias plausibles circunstancias de su vida en que pudo exhalar este acto generoso de confianza en Dios: comienzos de la persecución de Saúl, 1 Sam 18,9 (Cornely); episodio de Jonatán, que sería «el justo» de v.3,5, 1 Sam 19 (Schegg); hacia la mitad de la persecución de Saúl, 1 Sam 22,1-23 (Lirano) o 1 Sam 23,14 (Patrizi); hacia el fin de la misma, 1 Sam 26,5 (Lesêtre); durante la rebelión de Absalón, 2 Sam 15,13 (Delitzsch); en la rebelión de Seba, 2 Sam 20,1-22 (Herkenne). Otros lo atribuyen al tiempo de Isaías (König), o lo hacen posterior al destierro (Briggs).

1b-3 El salmista se dirige a sus amigos consejeros, que le sugieren la huida en una crítica situación, y repite textualmente sus consejos (3,3; 4,7), pero no hay propiamente verdadero diálogo (contra Gunkel, Ubach, Herkenne, Calès, Tournay, García-Cordero).

Podéis decirme: lit. «decir a mi alma». *Las aves:* en singular colectivo, *ṣippôr.* No se trata de una imagen venatoria, sino bélica, como aparece en seguida. *Arco, saetas,* asechanzas *a escondidas* de *los malvados,* que son los rebeldes, contra los *rectos de corazón,* o partidarios del rey, sugieren un peligro bélico muy en consonancia con los temas davídicos (7,13-14).

[3] **Cuando los fundamentos son destruidos,**
¿qué puede hacer el justo?»
b) [4] **Pero Yahvé está en su templo santo,**
Yahvé en los cielos tiene su trono.
Sus ojos contemplan el orbe,
sus párpados escrutan a los humanos;
5 **Yahvé escruta al justo y al malvado.**
Y a quien ama la violencia él lo aborrece;
6 **llueve sobre los malvados ascuas de fuego y azufre,**
y viento abrasador es la porción de su copa.
[7] **Porque Yahvé es justo, ama las obras justas,**
su rostro contempla complacido al recto.

Perturbadas las mismas bases del orden (cf. Is 19,10), ya no le queda *al justo*, es decir, al que tiene pleno derecho y es detentor de la autoridad, sino retirarse temporalmente. Es posible otra versión: «Pues los fundamentos están destruidos, ¿qué ha logrado hacer el justo?», siempre en boca de los consejeros. La huida a los montes, al desierto o en descampado es el remedio provisional frecuente en Israel en casos de apuro (Jue 6,2; 1 Mac 2,28; 9,26; Mt 24,16). Especialmente David la empleó, aconsejado a veces por otros (1 Sam 19,11; 20,42; 23,25; 26,20, donde él mismo se queja de que «el rey de Israel le persigue como se sigue a una perdiz por los montes»). La sugestión de huida es aquí enérgicamente rechazada: «A Yahvé me he acogido». Esta fe y esperanza inconmovibles son también muy davídicas.

Siguen dos trísticos entre dos dísticos (v.4-7). Contienen los motivos de tan firme confianza. Son fruto de una elevada reflexión espiritual. Están fundados en una fe viva en la providencia divina y en sus atributos, que son aquí omnipotencia, omnisciencia y justicia.

4a-b Primer dístico. El *templo santo* de Yahvé (18,7) es el *cielo* inaccesible (2,4; 9,8), donde tiene *su trono* de rey supremo (Miq 1,2; Hab 2,20; Sal 18,7) y gobernador universal (9,8). Yahvé tiene potencia proporcional a su rango.

4cd-5a Dios todo lo ve, *contempla «el orbe»*, la tierra habitada, que creían estaba flotando sobre los mares. La versión de los LXX añade εἰς τὴν οἰκουμένην («a la ecumene»), de donde puede añadirse al TM «el orbe» *(lḥld)*. *A los humanos*: lit. «a los hijos del hombre» *(bny ᵓdm)*.

5b-6 Segundo trístico. Efecto de la justicia divina es *aborrecer* al injusto, castigarlo, y amar al recto o justo y a sus obras (v.7). Castiga al injusto haciendo *llover* (*ymṭr*, imperfecto con fuerza de presente descriptivo o de costumbre, no de futuro, contra Briggs, ni de pretérito, contra König) fuego como en la Pentápolis (Gén 19, 24) y enviando un régimen de *viento abrasador* (lit. *rwḥ zlᶜpwt*, «viento de ardores»), que puede referirse al simún (del sur) o al sirocco (del sureste). *Porción de su copa* (16,5; Mt 20,22): el padre de familia repartía el vino a los comensales, de ahí que la frase signifique lo que a uno le toca o corresponde.

SALMO 12 (Vg 11)

1 *Del director. Sobre la octava. Salmo de David.*
a) 2 **Hazme salvo, Yahvé, pues se acaban los leales,**
pues desaparecen los fieles de entre los hombres.
3 **Mentira profiere cada cual a su prójimo,**
con labio adulador la profieren y con corazón doblado.

---

7 Ultimo dístico. Completa el pensamiento del tríptico anterior. *Su rostro (de Yahvé) contempla al recto:* respetamos (con TM, G, Hh) el texto *(yšr yḥzw pnymw):* Yahvé está, tiene, escruta, aborrece, llueve, ama, sus ojos contemplan, sus párpados escrutan, así «su rostro contempla» complacido (cf. 7a). Muchos, y con ellos PIB, proponen la corrección: «los justos verán su faz» *(yšrym yḥzw pnyw).* No nos parece fundada esta corrección ni la frase «ver la faz de Dios» puede significar contemplar el culto, y mucho menos puede expresar aquí la visión beatífica [1].

SALMO 12

Es una oración colectiva con acentos de lamento e imbuida de confianza. En su conjunto es algo compleja, pero puede dividirse en tres partes: *a)* Petición contra los desleales envalentonados, 2-5; *b)* oráculo prometedor de auxilio, 6-7; *c)* nueva petición esperanzada, 8-9.

El metro es comúnmente de 4 + 4 acentos por verso, con pasajes inseguros.

1 *De David:* la ocasión de su vida que provocó este salmo no puede determinarse, pero ello no debe ser causa para sustraérselo. El salmo supone una falta general de sinceridad y lealtad; pudo ser la rebelión de Absalón, con más razón que los salmos 2, 3, 4, 11 (Le Hir, Lesêtre), o una época posterior, con Doeg, el edomita (1 Sam 21,8; 22,7-22), con los queïlatitas (1 Sam 23,1-13), con los zifeos (1 Sam 23,19-28; 26). Todos ellos coinciden en ser traidores y aduladores.

2 *Hazme salvo:* como hosanna *(hôšîʿâ nnāʾ,* 118,25). Sigue la exposición del peligro a modo de lamentación ante *Yahvé. Se acaban,* van faltando «del país», añade Peš (Miq 7,2), *los leales,* singular colectivo *(ḥāsîd). Desaparecen:* el verbo *pāsas* es un hápax; algunos lo sustituyen por *ʾāfēs* (77,9), hápax en los salmos, pero común. No es necesario, porque confirma el primero el asirio *pasāsu,* «borrar». *Los fieles (ʾĕmûnîm):* algunas versiones ponen el abstracto «la fidelidad» (G Símm, *veritates);* pero el paralelismo (con Aq Hh) induce al concreto.

3 Por el contrario, la falsedad y la insinceridad rodean al salmista y le ponen en situación extrema. *Labio adulador:* lit. «labio de suavidades». *Corazón doblado:* lit. «con corazón y corazón»,

1 «Ver a Dios» o «ver el rostro de Dios» puede también tener el sentido bíblico de verle *en la solución efectiva del problema* de que se trate, como si estuviera manifestándose *en la cosa resuelta.*

4 Suprima Yahvé todos los labios aduladores,
la lengua que profiere jactancias;
5 a quienes dicen: «Con nuestra lengua prevalecemos,
nuestros labios nos asisten, ¿quién nos dominará?»
b) 6 «Por la opresión de los afligidos,
por el lamento de los pobres,
al momento voy a alzarme, dice Yahvé;
pondré en salvo a quien lo anhela».

---

b^e^lēb wālēb (1 Par 12,34·39), es un hebraísmo que significa doblez de ánimo, «hablar con dos corazones» en cuanto sedes del pensamiento. En griego es δίψυχος (Sant 1,8).

4-5 Tal situación arranca al salmista el deseo, que es petición indirecta, de que intervenga Yahvé. *Profiere jactancias:* lit. «grandezas» *(g^e^dōlôt)*, lenguaje parecido al del cántico de Ana *(g^e^bōhâ g^e^bōhâ*, «altiveces», 1 Sam 2,3). *Nos asisten:* lit., nuestros labios «están con nosotros».

6 *Dice Yahvé:* esta frase, que es como una inclusión, demuestra que el v.6 es un oráculo. No se trata de la declaración de un profeta cultual que lo dijera entre la acción litúrgica (Drijvers, Gunkel, Weiser), pura hipótesis no comprobada (cf. 6,9). Tampoco se trata de un oráculo conocido antes citado aquí (Duhm, Tournay); el de Is 33,10 más que ser origen de este salmo es amplificación de él. Es mejor considerarlo como artificio literario (Kissane), como en otras partes (2,7-9). Por la manera de obrar Yahvé y obrar conmigo, así procederá. El auxilio será inmediato a quien lo anhela pidiéndolo. *A quien lo anhela:* contamos este pasaje como uno de los nudos del Salterio. El TM hebreo, tal como está, ofrece dos posibilidades de lectura: 1) *ypyḥ lw*, «él anhela hacia ello», y se entiende del pobre y afligido, que con lamentos pide el auxilio divino, y es la que adoptamos; 2) *ypyḥ lw* (cf. *ypyḥ bhm*, 10,5), lit., «contra quien se sopla», es decir, «a aquel de quien se hace burla» (con Gesenius, Hitzig, Ubach). Cualquiera de estas dos puede admitirse. Pero aquí las versiones, especialmente G, siguen otro camino, y traducen: «Yo me haré manifiesto a él» (= *'wpy'*, LXX); habla Yahvé y ya no se trata del afligido que desea *auxilio* (tercera persona), sino de *Yahvé (yo) que acude al afligido* (primera persona). Ha habido dos cambios: se han confundido *ḥ* y ', cosa no imposible por sonar ambas de modo parecido, y, sobre todo, ' e *y*, lo cual cambia el verbo de primera a tercera persona, o viceversa. Es célebre esta confusión en Job 19,25, donde el TM dice en hebreo «*resucitará* mi redentor *(yqwm)*», y la Vg tiene «yo resucitaré» *(surrecturus sum)*, porque leyó un 'ālef *('qwm)*. Algunos admiten como originaria la forma de los LXX, con el hebreo subyacente que supone leyeron los traductores (Vaccari, Wutz), como aparece en Sal 94,1 (TM y G suponen *hwpy')*: la forma «me manifestaré» o «abiertamente», que implica asimismo un subyacente *'wpy'* (Símm; G 50,2; 80,2; Peš Targ) y el pronombre objetivo plural *pro eis* (Targ; *eorum* Hh).

7 Los dichos de Yahvé son dichos sinceros,
plata acrisolada en crisol de tierra,
refinada siete veces.
c) 8 Tú, Yahvé, nos custodiarás,
nos guardarás de esta generación para siempre.
9 En derredor se mueven los malvados,
al encumbrarse lo vil de entre los hombres.

SALMO 13 (Vg 12)

1 *Del director. Salmo de David.*

---

7 Es un himno de estima y alabanza por el agradecimiento confiado del oráculo. *En crisol de tierra* (*ʿlyl lʾrṣ*): la primera palabra, *ʿălîl*, que es un hápax, es sospechosa. El *Targum* da a entender que es *un horno*, y vendría de *ʿālal*, «agitar». Otros (G Peš Aq Hh PIB) suponen el sentido «separado de la tierra», pero la partícula *l*ᵉ hace difícil esa suposición. Se han propuesto docenas de conjeturas: unos suprimen el inciso por largo (Briggs, Wutz, Herkenne); otros, en vez de tierra, leen «oro» (*ḥrṣ*, en vez de *ʾrṣ*) [1]. *Siete veces*: número hiperbólico y símbolo de perfección: refinada muchas veces hasta llegar a la perfección.

8 Oración de segura esperanza, más que petición. *Generación*: la de los jactanciosos descritos en el lamento (v.2-5).

9 Reflexión moral, o general, o descriptiva de la situación actual del salmista. La lección insegura de 7b da oscuridad al final, que interrumpe la forma de oración. *Lo vil* (*vilissimi*, Hh PIB): el hápax *zullût* se ha corregido de muchas maneras, que muestran la ingeniosidad de los autores, pero nada decisivo aportan [2]. Merece preferencia éste, que retiene en cuanto puede el TM y lo aventaja con las versiones antiguas: «Según tu celsitud (*krwmk*), desprecias (*zlt*) a los hijos de los hombres».

SALMO 13

Es una oración de lamento típicamente pura. Refleja sentimientos de varios salmos precedentes (3, 6, 7, 11, 12). Tiene dos partes suficientemente marcadas: *a)* El lamento propiamente dicho, 2-3; *b)* petición, 4-6.

La primera parte consta de un dístico y un trístico; la segunda, de un dístico, un trístico y un dístico.

El metro es de 4 + 4, como el Sal 12.

1 *De David*: además de la resonancia con otros salmos suyos, refleja sentimientos que le cuadran perfectamente en alguna ocasión de su azarosa vida.

[1] Luis Brates lo explica de este modo: según Estrabón (*Geografía* 3,2) y Plinio (*HN* 33,31), se fundía la mezcla de plata y plomo, puesta en una cápsula que estaba revestida interiormente de marga o materia porosa, como huesos calcinados, por medio de una llama oxidante. Convertido el sulfuro de plomo en óxido de plomo, era absorbido sucesivamente por las paredes porosas del crisol, y quedaba la plata libre. Debe traducirse: *Argentum probatum in catino terreo* («Plata refinada en el crisol de tierra, purificada siete veces» (L. BRATES: MisBF 367-368).

[2] Baethgen, Zenner - Wiesmann, Gunkel, Wutz, Zorell, Herkenne, Dahood (Greg [1962], 78).

a) 2 **¿Hasta cuándo, Yahvé, me has de olvidar continuamente,**
hasta cuándo has de ocultar tu rostro?
3 **¿Hasta cuándo he de traer ansiedades en mi alma,**
pena en mi corazón día y noche?;
¿hasta cuándo ha de alzarse contra mí mi enemigo?
b) 4 **Atiende, escúchame, Yahvé, Dios mío,**
da luz a mis ojos, no me duerma en la muerte;
5 **no vaya a decir mi enemigo: «Le pude»,**
ni mis contrarios vayan a regocijarse si llegare a caer,
6 **cuando yo a tu bondad me he confiado.**

2-3 Hay varios elementos a que atender: 1) Duración prolongada del sufrimiento, reflejada por el *¿Hasta cuándo?*, repetido en anáfora hasta cuatro veces, y por el *continuamente (nṣḥ)*, que estaría más exactamente traducido por un hiperbólico «eternamente». 2) Intimidad del dolor, sentido *en el alma, en el corazón.* 3) Causa inmediata de todo, que es *el enemigo*, vagamente aludido. 4) Ultima explicación. La fe y piedad del salmista la ve en el desfavor de Yahvé: *olvidar* es no intervenir (10,12); *ocultar el rostro* es desentenderse (10,1). Los términos gráficos antropomórficos son un lenguaje que tenemos que reducir a su exacta medida.

4 *Atiende*, en vez de olvidar; *escucha*, en vez de ocultar tu rostro. *Luz a mis ojos:* se refiere a la vida o a su continuación (Esd 9, 8), porque *la muerte* es un sueño. No es necesario ni probable entenderlo de una enfermedad (contra Schmidt).

5-6a Argumento y motivo para alcanzar el favor divino. *Mi enemigo* (singular colectivo), *mis contrarios*, si llegan a poder proclamar que me han vencido, será un baldón para ti, Yahvé. El acto de haberse confiado a Yahvé es pasado (11,1), pero por ser definitivo dura hasta ahora. De ahí que el *wᵉ* («Y yo a tu bondad me he confiado») no es adversativo (como pudiera serlo, cf. 5,8), sino circunstancial de tiempo: «Al haberme confiado yo para siempre en tu bondad».

6bc Otro motivo para que Yahvé le auxilie: la acción de gracias que podrá darle regocijado. *Pueda yo cantar:* no precisamente en un acto de culto público, como en 9,15, donde hay indicios. En el concepto paralelo, *mi corazón* indica interioridad, no culto público; *regocijarse (ygl)* es el mismo término empleado de los adversarios (5b), los cuales no es de creer lo hicieran cúlticamente, y el v.4 cabe fuera de una acción litúrgica (contra Weiser). *Me ha sido benéfico (ky gml ʿly):* introducido por «que», «pues», es el argumento conciso de ese cántico de acción de gracias prometido.

Muchos autores distinguen en este salmo tres estrofas. Serían desiguales en extensión y procederían en orden descendente de cinco, cuatro y tres líneas, mientras el orden de las ideas sigue una línea ascendente desde la desesperación inicial, pasando por la oración confiada, hasta la esperanza abierta final (Briggs siguiendo a Delitzsch; Kirkpatrick, Kissane). Otros hablan de dos estrofas iguales (Calès), de dos tríadas (Tournay), de dos estrofas de dos versos cada una (Kissane), de dos tetrámetros tetrásticos que rimaban

Mi corazón pueda regocijarse en tu salvación,
pueda yo cantar a Yahvé: «Me ha sido benéfico».

en *i* en su forma primitiva, cuidadosamente reconstruida (Briggs). No pocas de estas divisiones estróficas—inconveniente que no evita el PIB— desatienden la división natural genérica, sugerida por el lamento y la oración, y disocian unidades menores de dísticos y trísticos, con funesto resultado para el paralelismo de ideas. De ahí que algunos ni mencionan la palabra estrofa (Oesterley) o, si la mencionan, es para rechazarla en este salmo [1]. Estas divergencias deben hacernos cautos y circunspectos y desacreditan la misma teoría estrófica.

SALMO 14

Es una consideración meditativa sobre la existencia de Dios y su providencia.

Las notas más características de este salmo son su texto incierto y ser un duplicado, sustancialmente idéntico, del salmo 53 (Vg 52). Las diferencias entre ambos son las siguientes:

	Salmo 53	Salmo 14	
1	*Sobre Māḥălat. Maśkîl.*	[...]	1
2	*y* perpetran *iniquidades*	[] perpetran hechos	1
3	*Elohim*	Yahvé	2
4	*Todos ellos apostataron*	La totalidad se rebeló	3
5	*todos* los obradores	[] los obradores	4
5	a *Elohim*	a Yahvé	4
6	temor, *donde no había temor que temer*	temor []	5
6	pues Dios *esparció los huesos*	pues Dios está *con la generación justa*	5
6	*de quien te asediaba confundiste*	el plan del afligido queréis confundir	6
6	*Elohim los despreció*	Yahvé es refugio de ellos	6
7	*vengan* de Sión *las victorias*	venga de Sión la victoria	7
7	cambie *Elohim*	cambie Yahvé	7

Es imposible señalar la preferencia que deba concederse a una u otra de las recensiones. La mayoría de los modernos está por la del salmo 14. Incluso los que se pronuncian por la forma del salmo 53 reconocen su propia situación de minoritarios (Ewald, Gunkel, Oesterley, Kissane). Tampoco es posible fijar una fecha diversa para ambas recensiones. Algunos ponen la del salmo 14 bajo la rebelión de Absalón (Zorell), y la del 53, como adaptación del mismo a los tiempos de Ezequías o de Josafat (ya Kirkpatrick). La posibilidad no es probabilidad. La identidad en mayor extensión y la semejanza consonántica en los trozos disímiles excluyen adaptaciones intencionales, silenciadas además por la tradición [1].

[1] «Keine regelmässige Strophen» (GUNKEL, p.46).

[1] Se ha preguntado qué relación tienen una o ambas variantes con respecto a un original

SALMO 14 (Vg 13)

1 *Del director. De David.*
a) **El necio tiene dicho en su corazón:**
«No existe Dios».
Están corrompidos, perpetran hechos abominables,
no hay quien obre bien.
2 **Yahvé desde los cielos está atento**
hacia los hijos de Adán,
para ver si hay sensato
que busque a Dios.
3 **La totalidad se rebeló,**
a una se pervirtieron:

Por otra parte, el texto tan incierto convierte en osadías infructuosas no pocas propuestas de corrección.

Distinguimos tres partes: *a)* El ateo en su pensar y en su obrar, 14,1-4 = 53,2-5; *b)* Dios es providente contra él y a favor del justo, 14,5-6 = 53,6; *c)* suspiro por la victoria de Israel, 14,7 = 53,7.

El metro es de 3 + 2 acentos, pero en *b)* se ha corrompido de tal modo, que se ha perdido la forma poética de paralelismo y ritmo. El v.7 es de metro 4 + 4. No es posible ver estrofas regulares (contra Kirkpatrick y Ubach).

1a *De David:* Herkenne señala época filistea (1 Sam 13,19ss). Otros niegan toda relación, porque dicen que ateos en Israel sólo hubo desde la época helenista; pero la misma exégesis muestra lo contrario. Otros lo atribuyen al tiempo de los profetas, por afinidad de doctrina (Os 4,2; Is 32,6; 59,3ss; Jer 5,1ss). Pero tales afinidades no dan derecho de contemporaneidad (cf. 10,2ss; 12; 36,2ss; 94,3ss).

1-4 Tremenda requisitoria antiatea con dos hipotiposis: la del necio (v.1) y la de Yahvé, Juez Supremo.

Necio (nābāl): en sentido religioso, es todo aquel, particular o grupo, que se muestra irreligioso con Dios y perverso con los hombres, en palabras o en obras, dentro de Israel (Dt 32,6) o fuera (Dt 32,21; Sal 74,18.22). Es una constante en la literatura bíblica (Job 2,10; 2 Sam 13,13; Is 32,6). Por oposición, «sabio» es el que teme a Yahvé y guarda sus preceptos, es decir, «el justo» (v.5). Este salmo ofrece un cuadro completo descriptivo del necio bíblico; en sentido colectivo: son *negadores de Dios* sólo con ateísmo práctico (10,4.11.13) en *su corazón* o interior, sin la procacidad más moderna, *corrompidos* moralmente, *abominables* en su obrar, *no hay quien obre bien,* en medida hiperbólica (v.3).

Los ateos no son *sensatos,* no entienden; *no buscan a Dios.* «Buscar a Dios» *(drš ʾt ʾlhym)* es una frase hecha que designa el espíritu y vida religiosa. De ahí que en un salmo yahvista, cual es el 14, ponga «Dios» y no «Yahvé» en este pasaje.

La totalidad se rebeló: apostataron todos. *A una:* como un solo hombre, hiperbólicamente. Repite esta requisitoria antiatea (v.4),

no conservado, y la inspiración. Ambas formas podrían ser inspiradas para autores como E. Vogt (SPag I p.474). No vemos la validez de las pruebas ni creemos que nadie se atreva a argumentar confiadamente de lecciones tan inseguras.

No hay quien obre bien,
no hay siquiera uno.
4 ¿No caerán en la cuenta los obradores de perversidad?
¿Los que devoran a mi pueblo, cual se comen el pan?
¿Los que a Yahvé no invocan?
b) 5 Allí temblaron de temor, pues Dios está con la generación justa;
6 el plan del afligido queréis confundir, pero Yahvé es refugio de ellos.
c) 7 ¡Ojalá venga de Sión la victoria de Israel!
Cuando cambie Yahvé la suerte de mi pueblo,
se regocijará Jacob, se alegrará Israel.

---

pero sin amplificarla. La larga glosa admitida por G es de influencia posterior paulina. *No hay siquiera uno que obre bien:* evidentemente, el salmista no se incluye a sí mismo ni a «su pueblo» (v.4), como Noé y los suyos no estaban incluidos en la perversión general de «toda carne» (Gén 6,12), ni Jeremías y la profetisa Juldá quedaban englobados en la generalidad (Jer 5,1). Aquí los *hijos de Adán* no son la humanidad entera anterior al diluvio (contra Kirkpatrick), sino un determinado grupo de hombres cercanos al salmista, imposibles de determinar. San Pablo, al conglomerar este pasaje con otros textos (Rom 3,10-18) y darles un sentido universalista, amplía el ámbito de la inspiración confiriendo a las palabras un mayor sentido que no tenía la cita en su lugar del AT.

El salmista queda pasmado ante la ceguera de los malvados. *Devoran a mi pueblo:* Miqueas lo dice de los jefes de Israel (Miq 3,3), e Isaías (9,11), Jeremías (10,25) y Yahvé mismo, en un oráculo (Jer 30,16), de los pueblos opresores enemigos [2]. *No invocan a Yahvé:* Oseas lo dice de los reyes de Israel (Os 7,7). Estas palabras muestran que no habla Yahvé como en oráculo (contra Kirkpatrick), sino el salmista. Corrupción moral, secuela del ateísmo.

5-6 Pasaje inextricable, corrompido probablemente en ambas recensiones. Una cosa es clara: la intervención de Yahvé contra los impíos.

Allí temblaron de temor: el perfecto podría ser profético y tener sentido de futuro, «temblarán». ¿Dónde? Tal vez se aluda al terremoto de 1 Sam 14,15.

Yahvé es refugio de los justos, dejando confundidos a los que querían confundir *el plan del afligido* [3].

7 *Ojalá venga:* optativo expresado por el hebraísmo «¿quién dará?» *De Sión:* centro religioso de Israel como residencia terrena especial de Yahvé por el arca. *La victoria:* necesitada por Israel. La

[2] Para algunos, los que «devoran al pueblo» serían los sacerdotes infieles en Israel (Gunkel, Schmidt, Oesterley, Herkenne, Ubach). Pero estamos ante el caso de correcciones textuales osadas: cambian «no» *(l')* en «a él» *(lw)* (Schmidt 53,5); «allí» *(šām)* en «su nombre» *(šᵉmô)*; leen «pan de Yahvé», en vez de «pan. A Yahvé/Dios», y Jer 8,1 no trata sólo de los sacerdotes, sino, además, de los reyes, de los grandes, de los pseudoprofetas y de los habitantes de Jerusalén.

[3] Ofrece un ejemplo de inconstancias de traducción a que puede inducir la inseguridad del texto. El PIB oscurece el origen de las corrupciones (cf. 14,5 con 53,6); con el mismo material forma un dístico (14,4) y un trístico (53,5); o, viceversa, un trístico (14,5) y dos dísticos (53,6). Sobre lecciones inseguras («*los huesos* esparcidos») no se pueden buscar situaciones históricas (Senaquerib) o proféticas (el juicio: Weiser).

SALMO 15 (Vg 14)

[1] *Salmo de David.*
a) **Yahvé, ¿quién podrá ser huésped en tu tienda?,**
¿quién habitar en tu monte santo?
b) [2] **El que procede con integridad y obra con justicia,**
y habla con verdad en su corazón:

---

expresión de este deseo es natural al final y no exige necesariamente que el versículo sea adición posterior (contra Herkenne, Ubach y otros). Los que piensan en una adición hecha durante la cautividad babilónica no pueden explicar que se pida que la victoria venga de Sión, lugar abandonado y entonces sin templo (Ez 10). No vemos fundamento para considerarlo versículo puramente escatológico-mesiánico. *Cambiar de suerte (šwb šbwt):* no es frase técnica que signifique sólo «volver de la cautividad»; pudo muy bien emplearla David. *Cuando cambie:* tal vez con fuerza causal: «se regocije Israel *por el hecho* de cambiar Yahvé su suerte» (9,4).

SALMO 15

Este salmo es de forma dialogada, pero en realidad no se trata de un verdadero diálogo. El salmista se pregunta cuáles son las condiciones necesarias para poder presentarse tranquilo en el templo de Yahvé y poder esperar la protección divina. Podría llamarse un dialogismo de tipo levítico y estático, en oposición al de tipo procesional de otros salmos (24). El dialogismo, apenas esbozado y nada desarrollado como tal, consta de tres partes:

a) Pregunta, hecha en oración, 1;
b) respuesta (¿dada en oráculo?), 2-5b;
c) promesa que confirma la respuesta, 5c.

El metro es del tipo 3 + 3 acentual.

1 *De David:* el título da ese autor; ahora bien, una ocasión muy apta que encuadra todo el salmo es el momento en que se compone un programa recto para la vida de los levitas, ya trasladada el arca a Sión (2 Sam 6,1-23). Algunos dicen que el salmo es posterior al destierro, porque conoce el *Deuteronomio* y el *Código de santidad* (Oesterley); pero eso es poner el pie en terreno movedizo de inveterados apriorismos.

Ser huésped en la tienda de Yahvé, u hospedarse, en sentido estático *(yāgûr)*, es lo mismo que *habitar en el monte santo* de Sión, en Jerusalén, lugar del santuario, o bien en los santuarios que le precedieron (Dt 14,23; Sal 5,4-5). Pueden ser visitas de culto temporales o residencia habitual, como oficio, en sacerdotes y levitas (cf. *hospes et advena* y *domestici Dei*, Ef 2,19). La hospitalidad en Oriente trae consigo una omnímoda protección. Aquí el hospedador y hospedero es Yahvé (27,5; 61,5). Habitar en la Ciudad Santa, Jerusalén, no basta para ser huésped de Yahvé.

2-5 Contiene la respuesta a la pregunta hecha anteriormente. Se exponen las condiciones para poder ser acepto a Yahvé. Se con-

3 no tiene calumnias en su lengua,
no hace mal a su prójimo,
ni suscita oprobio a su vecino;
4 desestimable es en sus ojos el despreciable ante Dios,
y honra a los que temen a Yahvé;
si juró en daño suyo, no cambia,

---

cretizan tres virtudes fundamentales con ejemplos tomados de la ley mosaica y con sus mismos términos muchas veces. Se cuentan fácilmente once condiciones, como hizo la *Gemara* [1] y el *Midrāš* [2], si se suman materialmente. No pocos modernos cuentan diez (Gunkel, Schmidt, Prado). Eso, como el número en los preceptos del decálogo, es cuestión discutible.

Más seguro es advertir que tales condiciones se proponen primero (v.2), en términos más generales y con una construcción gramatical por participios, como virtudes exigidas a modo de principio; mientras después (v.3-5a) siguen ejemplos concretos, con formas verbales de perfecto (equivalente a presente abstracto: Delitzsch), o de imperfecto, a modo de casos que deben o no deben realizarse.

Integridad (tāmîm): el perfecto en su proceder (84,12). *Justicia* en el obrar exterior. Sinceridad de quien expresa con sus palabras *la verdad* que tiene *en su corazón.* Aquí se trata de la sinceridad en la expresión (Calès, Tournay). «En su corazón» *(b-lbb-w)* vendría a ser «de todo corazón». Algunos (Herkenne, PIB) confunden *dābar* con «hablar *(ʾmr)* en su corazón», que es sinónimo de pensar simplemente (14,1).

Siguen (v.3), con elegancia de estilo que no debe distraer el ánimo de la lección moral y pastoral, casos concretos en orden inverso a los del versículo anterior (v.2).

El íntegro no *calumnia* de palabra; *no hace mal* de obra; no *suscita oprobio* contra el inocente. *Prójimo (rʿh)* y *vecino (qrb)* se emplean, creemos en perfecta sinonimia (Ex 32,27), para designar todo aquel que trate con el levita, que será ordinariamente el natural de Israel.

Los que temen a Yahvé: los piadosos, los íntegros, que no se dejan dominar por afectos o intereses desordenados. En cambio, es insegura la primera parte: *Desestimable en sus ojos, el despreciable.* Hemos añadido «ante Dios» por el paralelismo antitético y lugares afines (53,6; Jer 6,30). Otra interpretación pone por sujeto al virtuoso que debe ser huésped de Yahvé: «Desestimable se es él mismo en sus propios ojos, despreciable», y se recomendaría la humildad y desestima propia, virtud fundamental en la vida piadosa del laico o levita (131). Así interpretaron el pasaje los antiguos y algún moderno *(Targum,* Saadía, Aben Esra, Qimḥi, Delitzsch).

El piadoso, además, no viola la palabra dada con juramento aun *en daño suyo.*

Con usura: la Ley prohibía prestar dinero con interés entre los israelitas (Lev 25,36-37; Dt 18,20-21; Ez 18,17), pero lo permitía

1 Cf. Briggs, p.113.
2 Braude, I p.227.

5 su dinero no lo da con usura,
y contra el inocente no acepta soborno.
c) El que hace estas cosas, no vacilará jamás.

---

con los extraños. Se alaba en general en otras partes la facilidad en el préstamo (37,26; 112,5). *Soborno (šḥr):* don corruptor. Recomendación muy necesaria en Oriente y frecuente en la Ley y en los Profetas (Ex 23,8; Dt 16,19; 27,25; Miq 3,11; Is 1,23; 33,15).

No vacilará jamás (10,6; 46,6; 112,6). Según la doctrina de la retribución en el AT, este «jamás» *(le-ᶜôlām)* se extiende a la vida terrena, mientras se pueda ser huésped de Yahvé en su monte santo.

Algunos autores creen que el salmo propone derechos y obligaciones al simple fiel israelita (Kissane) o al que habita en la Ciudad Santa, Jerusalén (Kirkpatrick, Miller). Pero las frases del v.1 exigen en sentido real una unión más íntima con Yahvé que la del simple israelita: es la unión ordinaria del servicio divino y la más accidental del culto.

Se ha subrayado más el alcance *cultual y coral* del salmo. Un devoto o un peregrino propondría la pregunta inicial (v.1) a la entrada del templo. Un sacerdote, o un profeta, o varios darían la respuesta, que es el cuerpo del salmo. Oesterley quiere que pregunte magistralmente el sacerdote y responda como alumno el fiel. Otros, como Weiser, dominados quizá excesivamente por la idea cúltica y liturgista, crean escenografías subjetivas y se extrañan porque no contenga el salmo alusión alguna a cosas cultuales, como sacrificio, ofrendas y ritos lustrales, que debería tener, y asignan este vacío a un influjo profético, desestimador de ritos y sacrificios; «el despreciable» (v.4) sería el excluido de la comunidad cultual, o bien el enfermo o empobrecido (Kittel).

SALMO 16

Este salmo puede denominarse una oración de esperanza mesiánica. El autor expresa con profundo sentimiento su adhesión a Yahvé como único bien suyo. Esta composición alcanza una de las cumbres religiosas más altas del AT, que preludian la doctrina del NT en materia de escatología individual.

Se le han dado varias interpretaciones, ni convincentes, ni duraderas. Algunos aplican el nivelador teorizante del género literario y convierten este salmo en lenguaje convencional lamentativo (9,14; 18,17; 30,4; Gunkel, Schmidt); incluso algunos católicos y aun después de la respuesta de la Pontificia Comisión Bíblica (1933), como Ricciotti [1] y Tournay [2]. Otros le atribuyeron un alcance, no individual, sino nacional (Baethgen). Otros, más sutilmente, sin dar el paso a la vida futura, se paraban en supuestos anhelos de vida mística (Cheyne, Kirkpatrick). Pero se ha observado muy bien (Bierberg) que la doctrina del más allá contenida en este salmo concuerda con la que se halla en otros (73,25ss).

1 G. Ricciotti, *Bibbia e non Bibbia* (Brescia 1932) p.156-158.
2 R. Tournay, *En marge d'une traduction des Psaumes:* RB 63 (1956) 502.

SALMO 16 (Vg 15)

1 *Miktām de David.*
a) **Custódiame, ¡oh Dios!, que a ti me he acogido.**
2 **Dicho tengo a Yahvé: «Tú eres mi Señor»,**
«Mi bien no está sino en ti».
3 **En cuanto a los santos que están en su tierra,**
hizo admirable toda mi complacencia en ellos.

Pueden distinguirse tres partes: *a)* Petición y expresión de adhesión a Yahvé, 1-4; *b)* ampliación meditada de ese sentimiento, 5-9; *c)* oración llena de esperanza confiada, 10-11.

El metro es, en general, de 4 + 4; el trístico final tiene 3 + 3 acentos dominantes (v.11).

1a *Miktām:* anotación orientativa, cf. *Introducción. De David:* el título, la tradición, dos respuestas de la PCB (1910, 1933) y, sobre todo, la argumentación de los apóstoles Pedro y Pablo, de la cual se tratará largamente en el *Excursus* 3, atribuyen este salmo a David [3]. Indicios internos llevan a relacionar la ocasión en la que David escribió este salmo con las del 11 y del 12. Habían lanzado contra David la imprecación: «Vete a servir a dioses extranjeros» (1 Sam 26,19); él va a tierra extraña, donde se halla ahora (v.3), antes de esconderse en los montes de Judá (11,1); sufre y ora a Yahvé que le custodie (v.1), como antes lo había hecho (12,8). Los gozos por estar ante la presencia de Yahvé y ver su rostro coinciden al final (v.11 y 11,7). Pero la compenetración con los sentimientos del Mesías se explica mejor después de la promesa del profeta Natán a David de que sería progenitor del Cristo (2 Sam 7). Las alusiones circunstanciales serían entonces un recuerdo del pasado.

1b *Custódiame, ¡oh Dios!:* el sentido es (G) «consérvame en esta unión contigo»; *Dios (ʾēl),* como Dios de los dioses. Siguen los motivos para ser oído: *me he acogido* desde siempre *a ti,* Yahvé (11,1).

2 Sigue el mismo pensamiento. *Tengo dicho* desde siempre, como promesa inquebrantable, *a Yahvé: Tú eres mi Señor,* Señor mío *(ʾădōnāy),* en oposición a otros dioses señores (35,23). Eres todo *mi bien* exclusivo. Cualquier verdadero bien mío no está por encima o fuera de ti.

3-4a Es uno de los nudos del Salterio. El texto, mal conservado, las versiones antiguas fluctuantes y la ambigüedad de varios vocablos dificultan su inteligencia. Bierberg ha enumerado y estudiado catorce soluciones distintas [4]. Atendiendo al contexto subsiguiente (v.4bc), en que ciertamente se abomina de la idolatría, pueden reducirse a dos fundamentales: 1) El salmista manifiesta su complacencia con lo bueno y santo que hay en la tierra de Yahvé, que él parece añorar como desterrado. 2) Abomina de lo malo e idolátrico que presencia

[3] Hay entre algún comentarista moderno una tendencia a afirmar que éste y otros salmos atribuidos a David son en realidad de época persa y que pasaron por relecturas, en que les añadieron elementos pseudodavídicos (Podechard, Tournay). Las dos suposiciones principales en que se apoya esta afirmación, que dependen del Deutero-Isaías y que el Deutero-Isaías es posterior al exilio, no se han probado todavía.

[4] R. BIERBERG, *Psalm 16 (15)* (Washington 1945) p.28-32.42-46.

4 Aumentan sus dolores los que corren en pos de otro dios;
no libaré sus libaciones de sangre,
ni tomaré sus nombres en mis labios.
b) 5 Yahvé es la porción de mi lote y de mi copa;
tú eres quien aseguras mi suerte.
6 Las cuerdas me cayeron en terrenos deliciosos,
cierto, mi heredad es preciosa.

---

en la tierra en que se halla, que es Filistea (Israel, según Tournay). *En cuanto a los santos (lqdwšym)*: puede referirse a hombres servidores de Yahvé, a sitios o santuarios, o bien a dioses falsos[5], o al mismo Dios. *Admirable (ʼaddîr)*: manteniendo el TM, puede significar, sustantivado, *ídolos*. *Toda mi complacencia está en ellos*: «toda» *(kl)* puede ser corrupción de «no» *(bl)*, y diría «no tengo mi complacencia en ellos». *En ellos*: puede referirse a ídolos o a Yahvé *(en él)*. *Dolores (ʿṣbwt)*: puede significar ídolos, y así traducen versiones antiguas (Quinta, Teod, Hh). *Correr en pos*: podría ser «comprarse a precio un ídolo»[6].

4bc Sea lo que fuere, el salmista sigue expresando su adhesión a Dios y su firme propósito de no comunicar en las *libaciones de sangre*, quizá con sacrificios humanos, *ni* aun *tomar en sus labios los nombres* de las falsas divinidades, para invocarlas o dándoles culto.

Sigue la parte central del salmo. En compensación de las oscuridades que preceden, brilla con luz diáfana que ilumina todo el conjunto. El salmista comenta con imágenes la afirmación precedente «Yahvé es todo mi bien» (v.2) y se complace en actuar de varios modos su afecto de unión con Dios por medio de varias afirmaciones y consideraciones.

5 Si *Yahvé* se considera como vocativo, es una jaculatoria. En todo caso tiene este matiz 5b. *Porción de mi lote*: Yahvé es la parte *(mnh)* que constituye mi lote, porción o ración *(ḥlq)*; es «la parte de mi copa» (11,6, G) o *mi copa (kôsî)*: más que la suerte sacada del vaso o copa, la distribución de bebida que me ha tocado en el convite (11,6; Mt 26,39; Mc 14,28). *Tú eres quien aseguras (tômîk* es difícil de interpretar) *mi suerte (gôrālî)*.

6 Se amplifica la imagen del último estico precedente. *Las cuerdas (ḥbl)*: de agrimensor. Las parcelas medidas se sorteaban (78,55; 105,11; Jos 17,5; Am 7,17; Miq 2,5). *Terrenos deliciosos*: lit. «delicias» *(nʿmym*, v.11 *nʿmwt)*. Puede encerrarse una alusión histórica al reparto de Canaán entre las tribus, exceptuada la de Leví, para quien Yahvé era la porción. Pero la de Judá era óptima y, además, tenía el templo de Yahvé. *Mi heredad (nḥlt šprh)*: «heredad de preciosidad», es decir, «heredad preciosa recayó sobre mí».

Los LXX tradujeron las tres palabras *lote (ḥlq)*, *suerte (gwrl)*, en v.5, y *heredad (nḥlh)*, v.6, por una sola palabra κληρονομία (asignación de herencia), de la cual deriva nuestro nombre «clérigo».

[5] H. Kruse, *Compositio Libri Danielis et idea Filii hominis*: VD 37 (1959) 198; L. Dequeker, *Daniel VII et les saints du Très-Haut*: EThL 36 (1960) 372ss; J. Coppens: EThL 39 (1963) 94-100; 44 (1968) 501s.

[6] M. J. Lagrange, *Notes sur le messianisme dans les Psaumes*: RB 2 (1905) 190; R. Tournay, *En marge d'une traduction des Psaumes*: 63 (1956) 498-502.

7 **Bendeciré a Yahvé que me dio consejo,**
hasta en las noches me amonesta mi interior.
8 **Tengo puesto a Yahvé siempre en mi presencia;**
si está a mi diestra, no vacilaré.
9 **Así que mi corazón se alegra, y se regocija mi alma,**
hasta mi carne morará en seguridad.
c) 10 **Que no abandonarás mi alma al seol,**
no permitirás que tu devoto vea la corrupción.

El empleo de este salmo se hizo clásico en el momento de conferir la tonsura o clericatura. Pero no se sigue que el autor del salmo fuera un levita (contra Tournay). La unión íntima y confiada con Dios no es exclusiva del levita.

7-8 Al ponderar el salmista la excelencia del don recibido, expresa su agradecimiento a Yahvé, que le fue buen consejero (32,8; 73,24). A Yahvé atribuye que *su interior* (lit. «sus riñones») hasta en tiempo de más tranquila reflexión, *por las noches*, le siga instruyendo (17,3) y aficionando al don.

Goza en afirmar su continua intimidad de trato con Yahvé (119,30); si le tiene *a su diestra* en el combate o en el juicio, su confianza de auxilio seguro se verá cumplida (110,5).

9 Expresiones de íntimo gozo y regocijo terminan las afectuosas consideraciones precedentes. *Mi alma:* propiamente el TM pone «mi gloria» *(kᵉbôdî)*. Nos hallamos probablemente ante un caso de corrupción verbal; tendría que vocalizarse *kᵉbēdî*, «mi hígado», que, tanto en la misma Biblia (7,6; Gén 49,6) como en la literatura antigua de Babilonia y Ugarit [7], indica el centro de los sentimientos y haría juego paralelístico con «mi corazón» (v.9a). *Mi carne morará en seguridad:* el regocijo gozoso de misteriosa esperanza se extiende a la carne *(bāśār)*, de ordinario, el organismo vivo del cuerpo (3,1; 73,26; 84,2), pero no siempre (Ag 2,12). Morar en seguridad dicho de Benjamín (Dt 33,12) y de Israel (Dt 33,28; Jer 23,6; 33,16) se entiende de la vida tranquila y próspera que tendrán en su tierra; aunque el sentido se amplía mucho más para el que escucha la Sabiduría (Prov 1,33). La plena luz a esta palabra la dará la parte final del salmo.

10 *No abandonarás:* paralelismo de oposición: si soy tu devoto, entregado a ti para siempre, tú no me abandonarás nunca. *Mi alma al seol (lšʾwl):* ante todo, no se trata del sepulcro individual. De sesenta y cinco veces que aparece la palabra en la Biblia, los LXX la dejan dos sin traducir, dos la traducen por muerte (θάνατος) y sesenta y una por hades (ᾅδης), es decir, *infernus* o *inferi*, en sentido etimológico de «lugar inferior», donde están las almas de los muertos. Muchos lo interpretan por el equivalente «no me dejarás morir», «no permitirás que sea entregado a la muerte». Pero no hay ningún indicio en el salmo de que la vida del salmista esté en peligro (Weiser); no puede, pues, entenderse este texto como una súplica para evitar una muerte prematura y mucho me-

7 E. Vogt, *Vetus Testamentum antiquissimis textibus «Ras Šamra» illustratum:* VD 17 (1937) 156.

11 **Me mostrarás la senda de la vida,**
saciedad de gozos en tu presencia,
delicias a tu diestra eternamente.

---

nos para no morir jamás. Por otra parte, si «no abandonar» *(ʿzb)* lo interpretan muchos por no permitir que vaya al seol, con más razón podrá significar no dejar abandonado en él al alma, es decir, la persona, una vez esté dentro. El estico paralelo confirma este sentido. *La corrupción:* algunos lo hacen sinónimo de fosa *(šûaḥ* = sumergirse). Pero hay un *šaḥat*, «podredumbre», derivado de *šāḥat*, «corrompió». Así es en otros pasajes parecidos (Job 17,14; Sal 49,10; 55,24). En el poema del *Justo paciente* babilónico se dice: «Marduk puede hacer revivir en el sepulcro, | Sarpanitum (esposa de Marduk) sabe cómo librar de la *corrupción*» [8]. Y en la estatua funeraria de la dama egipcia Ipy, del tiempo de Akenaton, se dice: «Tu cuerpo está protegido, tu corazón satisfecho. No vendrá mal alguno a tu cuerpo; estarás bien. Tu carne no se corromperá» [9]. Las versiones antiguas entendieron *šaḥat* por «corrupción», «podredumbre» (G Peš Hh [διαφθορά, *corruptio, interitus*] 9,16; 16,10; 30, 10; 35,7; 49,10; 55,24; 103,4) [10]. Además, el sentido de «ver» *(lrʾwt)* es experimentar, como la muerte, el hambre, lo bueno, lo malo, el sueño (49,10; 89,49); mientras que se emplean verbos de movimiento cuando se expresa el descenso al sepulcro o seol, como bajar (30,10), caer (7,17), hundirse (9,16), precipitar (55,24), cavar la fosa (35,7), abrirse la fosa (94,13). Expositores antiguos y modernos, judíos y cristianos, han entendido siempre aquí *šaḥat* por la corrupción de la muerte [11]. Además, el testimonio de Pedro y Pablo aplicando este pasaje a la resurrección de Cristo, prueba que así al menos ellos lo entendieron (cf. *Excursus* 3).

11 Tres objetos de esperanza que se entienden mucho mejor de dones para después del sepulcro. *Me mostrarás*, me harás seguir, en el mismo seol *la senda de la vida*, que conduce a la vida, es decir, la resurrección de la carne, porque el espíritu no está muerto en el seol. No pueden aducirse en contra de este sentido textos egipcios en que se dice que «la senda de la vida» es la posesión tranquila de la tierra bajo la protección de los dioses. El salmista, si en alguna otra parte, más aquí, es tenazmente hostil a los cultos idolátricos y no puede tomar nada de las creencias osirianas ni atonianas [12]. *Saciedad de gozos:* segundo bien. Tanto aquí como en el siguiente es posible entender en el TM: «Hay saciedad de gozos, o delicias, en tu presencia, a tu diestra». Pero preferimos entenderlo

[8] Gressmann, AOT p.280-281; Pritchard, ANET p.437b,55-56.
[9] R. Tournay, *En marge d'une traduction des Psaumes:* RB 63 (1956) 502 nt.2.
[10] En cambio, en dos pasajes distintos traducen *fovea*, «fosa» (βόθρος). Son 7,16 y 94,13. Esta segunda traducción, no la primera, impone el contexto en 9,16; 30,10; 35,7. Uno u otro sentido es posible en 103,4.
[11] Lesêtre (1883), Reinke; cf. F. Ogara, *Resurrexit—tertia die—secundum Scripturas:* EstE 1 (1922) 200.
[12] Según E. Drioton (SPag I p.232), los textos egipcios que traen esta expresión son recientes y de origen cuestionable. Montet y Couroyer la ven ya en tiempos de Amenofis IV (RB 67 [1960] 309). El último advierte que tanto Sal 16,11 como Jer 21,8 exigen ser tratados aparte *(Le chemin de vie en Égypte et en Israel:* RB 56 [1949] 412-432, cf. 428 nt.2).

de oraciones dependientes, complementos de *me mostrarás*. La saciedad bienaventurada será sin fin. *A tu diestra:* es lo mismo que «en tu presencia» (10,5; 45,10; 16,8; 4 Re 12,10), sin más, no por el paralelismo de este sitio.

EXCURSUS 3.—**El mesianismo del salmo 16**

El problema se plantea principalmente porque Pedro, al hablar de la resurrección de Cristo (Act 2,25-32), argumenta de este salmo (16,8-11) diciendo que el sepulcro de David era conocido y estaba entre ellos hasta aquel día; por lo tanto, profeta como era, habló con visión profética de la resurrección del Ungido (Cristo). Parecidamente, Pablo (Act 13,35-37). La Pontificia Comisión Bíblica, en respuestas de 10 de mayo de 1910 y de 1 de julio de 1933, declara que un cristiano no puede rechazar el mesianismo de este salmo, porque la interpretación de Pedro y Pablo es auténtica [1].

1. *Mesianismo total en sentido literal y directo.*—Sentencia frecuente entre los antiguos hasta Bellarmino, y de algunos modernos (Zorell, Bird, Calès). En realidad no habla David, sino el Mesías en boca de David. Ya algunos, como Agellio, reconocieron la dificultad de poder entender algunos pasajes de Cristo (v.4). Esta sentencia no la impone la argumentación apostólica, ni la fundamenta o comprueba el sentido literal de todo el salmo.

2. *Mesianismo total en sentido típico.*—La sostienen bastantes autores (Lorino, Calmet, Bossuet; Landersdorfer, Peters, Boylan). El salmo debe entenderse históricamente de David, típicamente del Mesías. Pero es, por un lado, excesiva, porque no en todo cuanto hizo David y se refleja en este salmo puede ser tipo de Cristo; y principalmente, por otro lado, es insuficiente: Pedro dice que David fue profeta, vio con visión profética y habló de la resurrección de Cristo, lo cual es más que haber sido puro tipo del Mesías.

3. *Mesianismo parcial, pero en sentido literal y directo.*—Parecer de varios, como De Muis, Lesêtre, Ceulemans, Calès (que luego modificó en su comentario [2]), y ya de Santo Tomás *(quaedam hic de David*, v.1-7, *quaedam de Christo*, v.8-11). Pero ofrece varios matices:

a) *En sentido pleno.*—«Sentido sublime que no necesitamos suponer estuviera presente en la mente de David» [3]. Pero no puede ser sentido escritural literal el que el escritor no tiene en la mente, y aquí David lo previó y habló de él. El *sensus plenior* que Bierberg dice que Gruenthaner utiliza aquí [4] es el eminente, que hemos utilizado y descrito en el salmo 8 [5].

b) *Compenetración de objetos diversos.*—Sentencia especialmente propuesta por Vaccari, después de exponer y rechazar las otras [6]. La muerte y resurrección se deben entender en sentido propio (v.10 = v.8-11), pero se realizan de modo diverso en David y en Jesucristo. Parece suponerse que David entendió esta duplicidad de objetos (cf. DE HESSE). Pero es difícil entender una superposición de dos sentidos igualmente pretendidos por el

[1] EB 351.513.
[2] J. CALÈS, *La doctrine des Psaumes:* NRTh 62 (1935) 572.
[3] E. SUTCLIFFE, *The OT and the future Life* (Oxford 1946) p.80.
[4] M. J. GRUENTHANER, *The Future Life in the Psalms:* CBQ 2 (1940) 63.
[5] Para que, en realidad, se dé el *sensus plenior*, según se entiende actualmente, basta que el hagiógrafo vea y entienda en confuso la cosa concreta de que trata. No podía ser de otra manera en la armonía todavía inacabada de ambos Testamentos. Para bibliografía, véase *Pleno, Sentido:* EBG 5,1133-1137 (S. Bartina).
[6] A. VACCARI, *Antica e nuova interpretazione del salmo 16 (Volg. 15):* B 14 (1933) 425s; ID., *Psalmi 15 (Vulg.) interpretatio catholica:* VD 13 (1933) 331s.

autor en un mismo texto (Dubarle, Bierberg), y Pedro afirmó que esos versículos David los dijo, no de sí, sino del Mesías.

c) *Profecía directa con interrupción de la historia.*—Vaccari, al proponer como solución la compenetración de objetos diversos en unas mismas palabras, no hace más que aplicar el sistema exegético antioqueno de la *theoria* (contemplación), que tan bien estudió [7] y después de él trató Ternant [8]. Pero en este caso creemos que los Padres antioquenos habrían seguido otro camino: o admitir que todo el salmo se dice literalmente de Cristo, como Teodoreto *(In Ps. 15*, al principio), o hecho suya la sentencia que hubiera seguido el Crisóstomo, pues su comentario al salmo 15 (hebreo 16) no llega a estos versículos. Pero, equivalentemente, expone su sistema en el comentario al salmo 117,22-23 [9], diciendo que *se interrumpe la historia, y lo que sigue después de la interrupción se aplica a Cristo*, y que esto no supone romper la unidad estilística del salmo, porque está querido por el hagiógrafo. Efectivamente, es tal la unión psicológica de David y Cristo, que hablando el primero de sí salta a otro David (el Mesías), que forma como un todo con él; la interrupción de la serie de acontecimientos es secundaria [10].

La condena del concilio Constantinopolitano II de la interpretación no mesiánica del Mopsuesteno excluye por inaceptable toda explicación que se oponga radicalmente a 1,2 y 3. Cabría, sin embargo, otro punto de vista suscitado por descubrimientos modernos. Los *midrāšîm* y Qumrān *(Pēšer de Habacuc)* hacen un uso de la Escritura que puede llamarse rabínico [11]. No es propiamente probativo ni exegético, sino ilustrativo: un hecho real y verdadero (la resurrección de Cristo) se ilustra y explica por pasajes admitidos e interpretados por la mentalidad del tiempo, que supone en los salmos un género literario, según el cual se habla primeramente del Mesías (EB 513).

SALMO 17

Puede llamarse a este salmo un piadoso desahogo del alma, con tres sentimientos distintos relacionados entre sí. Tiene múltiples afinidades lingüísticas e ideológicas con el salmo 16, si bien el tono es diverso. Es también afín, aunque no tanto, con otros salmos (4; 7; 10; 11; 13). Schmidt lo clasificó entre los «salmos de acusado», que según él van del 3 al 142. Aquí el acusado estaría citado a un juicio divino en el templo. Pero tal reconstrucción es apriorística[1]. Algunos lo entienden como mesiánico (Calès) [2], pero las razones exegéticas que se dan no se prueba que sean válidas, como en la *Enarratio* de San Agustín [3].

Se hallan, en el cuerpo del salmo, sentimientos alejados de la mansedumbre evangélica (cf. v.14). Adviértase para adelante que tales actitudes eran conformes con los principios de justicia en la

[7] A. Vaccari, *La ΘΕΩΡΙΑ nella scuola esegetica di Antiochia*: B 1 (1920) 3-36.
[8] P. Ternant, *La ΘΕΩΡΙΑ d'Antioche dans le cadre des sens de l'Écriture*: B 34 (1953) 135-158.354-383.
[9] MG 55,328.
[10] P. Arconada, *Las citas textuales de los Salmos en labios del Señor*: EstB (1934) 465ss.
[11] G. Lambert, *Traduction de quelques «psaumes» de Qumrân et du «pêsher» d'Habacuc*: NRTh 74 (1952) 295-296 nt.127-129.

[1] Begrich, *Einleitung* p.252-254; Id., *Old Testament Essays* (London 1927) p.143-155; Schmidt, *Die Psalmen*: HAT (1934).
[2] Calès, I p.213.
[3] Agustín: ML 36,146-148; CCLat 38,92-94. Sin embargo, por todo su contexto y en virtud de la exégesis admitida, es uno de los salmos que mejor caen en boca del Mesías en su pasión (S. Bartina).

Salmo 17 (Vg 16)

1 *Oración de David.*
a) **Oye, Yahvé, en justicia, atiende a mi clamor,**
escucha mi oración de labios sin engaño.
2 **De tu presencia salga mi sentencia justa,**
tus ojos ven rectamente.
3 **Si escrutas mi corazón, visitándome en la noche;**
si al fuego me pruebas, no hallarás maldad en mí.
[4] **No se excedió mi boca <4> a la costumbre humana,**
a palabra de tus labios atento estuve yo.
[5] **Las vías preceptuadas <5> anduvieron seguros mis pasos,**
en tus sendas no vacilaron mis pisadas.

Ley antigua (Ex 20,5). La sinceridad de los antiguos no rehúsa tales situaciones, pues un castigo justo era lo mismo que declarar la inocencia del acusado falsamente. El NT enseña a impregnar de sentimientos de humildad tales situaciones, e incluso a evitar protestas, por muy superiores motivos.

La oración es triple:
a) Apologética o autodefensa de un inocente, 1-5;
b) lamentación contra enemigos inicuos, 6-12;
c) deprecación de auxilio contra ellos, 13-15.
Las tres partes empiezan con una invocación.

El metro es de ordinario 4 + 4, perdido en varios sitios, pero no difícil de reconstruir[4].

1a *Oración:* es el primero de los cinco salmos llamados en sus títulos «oración». *De David:* buena ocasión en su vida pudo ser su estancia en el desierto de Maón (1 Sam 23,25ss).

1bc *En justicia:* el salmista está seguro de su razón y comienza invocando a la justicia de Dios, aquí entendida gramaticalmente como adverbio *(ṣedeq)*. Declara su sinceridad. En la fuerte sinonimia del versículo, como en otras ocasiones (7,9), la bina *oración-clamor* dice lo mismo.

2-3 *Sentencia justa:* lit. «juicio» *(mšpṭ)*, se entiende sentencia declarativa del Juez justo. Sigue una descripción circunstanciada de la inocencia del salmista, de varios modos: *a) los ojos* de Yahvé, antropomorfismo para expresar la omnisciencia divina, ven siempre *rectamente (myšrym* sustantivo plural tomado adverbialmente, 58,2; 75,3; 9,9).

b) Yahvé *escruta corazones*, en lo más oscuro de *la noche*, hora de la recapacitación total (16,7); *c)* discierne y separa la culpabilidad de la inocencia, como *el fuego* en el crisol separa metal y escoria (12,7; 66,10).

4-5 El salmista es inocente, porque *d)* «no transgredí *(ʿbr)* con mi boca», ofendiendo o calumniando, lo cual puede decirse, por desgracia, que es *obra de hombre;* ni *e)* olvidé los divinos preceptos.

Las vías preceptuadas: «las vías del precepto» *(pryṣ* = as. *parṣu)*, no del «violento», seguí firme y constantemente *(tmk,* 16,5).

4 D. Gualandi, *Salmo 17 (16),13-14:* B 37 (1956) 199-208, dejando su estrófica.

b) 6 **Yo te invoco, porque me das oídos, Dios,**
inclina a mí tu oído, oye mi decir.
7 **Muestra que son admirables tus bondades, tú que salvas a quien a ti se acoge**
de los que contra ti se alzan; con tu diestra
8 **custódiame como la pupila, la niña de los ojos:**
a la sombra de tus alas ocúltame.
9 **de los malvados que me acosan,**
de mis enemigos que por la vida me asedian.
10 **En su obesidad cierran sus entrañas,**
con su boca hablan altaneramente.
11 **Ahora mismo sus pasos me rodean,**
tienen puestos sus ojos en derribarme por tierra;
12 **semejantes a leones que ansían arrebatar,**
y a cachorros de león al acecho en escondrijos.
c) 13 **Levántate, Yahvé, sal a su encuentro,**
derríbalos, libra mi vida del malvado.

6-9 *Dios:* invocación, aquí *ʾēl* (16,1 *Yhwh*). *Porque me das oídos:* «pues me darás oídos», invocación confiada que refuerza la petición.

Las bondades (ḥsd) divinas (4,4; 31,22) y el divino *poder (ymyn-k,* «tu diestra», 20,7; 60,7) son alabados para reforzar la petición. Se anticipa una alusión a los malvados (v.9).

Tierna petición de auxilio contra los malvados. *La pupila (ʾyšwn* ... *ʿyn* = lo negro del ojo) aparece en Dt 32,10; Prov 7,2. *La niña del ojo (bt ʿyn),* en Lam 2,18; Zac 2,12. Uno de los dos puede ser glosa tautológica. *La sombra de tus alas:* protección solícita y amorosa; imagen frecuente (36,8; 57,2; 61,5; 63,8; 91,4; Dt 32,11)[5].

Malvados, enemigos: perseguidores injustos. *Por la vida (b-nefeš):* o buscan quitarme la vida, o me persiguen con «furor» y «avidez» (PIB).

10-12 *En su obesidad:* hay una metáfora basada en un decir oriental bíblico. Corazón y entrañas son centro del entendimiento y el sentimiento. Literalmente es «en cuanto a su grasa *(ḥlb),* están cerrados *(sgr)*», es decir, como la mucha grasa y gordura envuelve el corazón y las entrañas y los tiene aislados, la misericordia en los malvados está herméticamente cerrada. Se pasa del sentido real y metafórico al moral. Por lo demás, cf. 73,7.8; 119,70; Job 15,27.

Sus pasos: lectura incierta y muy corregida entre antiguos y modernos.

Semejantes: lit. «su apariencia (de él)» *(dmynw); leones:* singular colectivo *(ʾaryēh). Cachorros de león:* asimismo, singular colectivo *(kᵉfîr);* no se trata propiamente de un cachorro, sino de una raza de leones menor que se extinguió pronto en Palestina (7,3; 10,8-9; 22,13-14; 35,17; 57,5; 58,9). Algunos han querido aplicar estas metáforas a Saúl y a los suyos cuando perseguían a David que estaba en Maón (1 Sam 23,25ss), pero las metáforas no son claras.

13-15 El principio de esta petición (= 10,12) ilumina el con-

[5] La tendencia cultista pone esta frase en relación con las alas de los querubes del arca (Briggs, Weiser).

[14] Con tu espada <14> dales muerte, con tu diestra, Yahvé,
dales muerte;
fuera del mundo sea su porción, en la pena de vida sea ése
su tesoro:
llénese de él su vientre, sáciense los hijos,
y éstos dejen su sobra a sus pequeñuelos.
15 Yo en justicia contemplaré tu rostro,
me saciaré, al despertar, con tu aspecto.

---

texto siguiente, no poco embrollado en su texto, frases, versículos, metro, ideas y su consecución.

Sal al encuentro de ellos y *derríbalos*: se trata de Yahvé contra el malvado, como colectivo concreto *(rāšāʿ)*.

Hay dos sentidos generales: 1) El más antiguo, de difíciles lecciones y divisiones, seguido por PIB, que dice se trata de nuevo de los enemigos como instrumentos en manos de Dios *(frameam suam* = su espada), hombres de este mundo *(paucis de terra)*, glotones *(adimpletus est venter eorum)* y de familia abundante *(saturati sunt filiis)*; pero da un conglomerado fuera de sentido [6]. 2) Se restituye la petición del salmista: la espada es de Yahvé (Gén 3,24; Ap 19,15), imagen propia de un guerrero como David. *El tesoro* o *porción* que les reservas, Yahvé, sea la región de los muertos. Todos los enemigos sucesivamente queden de este tu tesoro de castigo saturados, y sus hijos y los hijos de sus hijos.

Yo: aunque el original no la tiene materialmente, cae bien aquí una partícula adversativa (G PIB): «yo, en cambio», en contraste con las terribles imprecaciones anteriores contra los enemigos. Los tiempos verbales pueden ser volitivos o enunciativos de futuro: contemple o contemplaré, sácieme o me saciaré, lo cual casi no cambia el sentido fundamental. *Contemplar el rostro* de Yahvé en paralelismo completivo con *saciarse con su aspecto (śbʿ tmwnh*, «saciarse con su imagen, su aspecto»; 16,11 *śbʿ pnym*, «con su rostro») implica una íntima unión. En el salmo 16 es más profunda y ardiente. Aquí se ha dicho que podría tratarse de una celebración litúrgica (Weiser) en la tierra de los vivientes (27,4; 63,3), o de un gozo místico (Núm 12,6-8). Pero la frase *al despertar (bᵉhāqîṣ)* en el original, en las versiones (G) y en los dichos rabínicos [7] se ha entendido de la resurrección de la carne, y a ello dan pie otros pasajes de la Escritura (13,4; 76,6; Is 26,19; Dan 12,2). Por la afinidad de todo el salmo con el 16, que trata de la resurrección, es exégesis correcta entenderlo aquí también de la resurrección, y quizás matizando más en v.15a, del trato en la vida temporal, litúrgico o místico, y en v.15b, de la visión saciante de la vida eterna, en oposición a la pena, temporal y eterna, que antes ha pedido el salmista para sus enemigos en esta lid de justicia (v.13-14). Briggs suprime arbitrariamente la palabra *al despertar*. Otros (Kirkpatrick, Gunkel, Mowinckel, Schmidt, Weiser) la entienden del despertar en una mañana cual-

[6] Se ha reconstruido más laboriosamente en v.14. Su primera parte (14ab) sería comentario del v.13; su segunda parte (14cd) entraría en el círculo de ideas del v.15: R. PAUTREL, *Sur le text du Ps. 17 (16),14*: RScR 46 (1958) 78-84.

[7] STR.-B., IV 1 557r.

SALMO 18 (Vg 17)

1 *Del director. Del siervo de Yahvé, David, que dirigió a Yahvé las palabras de este cántico cuando le hubo librado Yahvé del poder de todos sus enemigos y de la mano de Saúl.* <2> *Dijo, pues:*

---

quiera para asistir a un acto de culto. Tournay dice que a la mañana se recibirán los dones divinos. Kissane lo aplica a Dios: «Cuando tú despiertes»; es decir, intervengas. Aunque esta última traducción es posible gramaticalmente, la estrecha afinidad de este salmo con el anterior 16 obliga a tener por inconsistentes semejantes interpretaciones.

SALMO 18

Es un epinicio eucarístico en su totalidad. Un cántico, en su mayor parte puro, que sin hablar directamente de Yahvé, describe y elogia sus beneficios. El lenguaje hímnico es manifiestamente laudatorio: se habla directamente a uno, en este caso a Yahvé, alabándole. Cuando se habla de él en tercera persona afirmando, es un cántico. Al principio y al fin este salmo es más bien hímnico (v.2-3 y 49-51); luego tiene modo de canto, pero en el centro deja varias veces esta forma para convertirse en oración, en la que se habla directamente, razonando o pidiendo algo, a Yahvé (v.26-30.36-37.41-44), pero siempre conserva el sentido de acción de gracias.

Este es el salmo más largo de los atribuidos a David. Se ha conservado exactamente igual, con la misma numeración de versículos, en 2 Sam 22, con algunas variantes de transmisión, muy útiles para la crítica textual. Por otro lado, el salmo 144 comienza utilizando varios versículos de éste.

Lo dividimos en cinco partes principales:

a) Introducción hímnica a Yahvé libertador, 2-3.
b) Primera descripción:
  1.º Peligros pasados, 4-7b.
  2.º Teofanía liberadora, 7c-16.
  3.º La liberación misma, 17-20.
c) Reflexión:
  1.º Justicia del orante, 21-25.
  2.º Próvida equidad divina (oración), 26-30.
d) Segunda descripción: las victorias pasadas, 31-46.
e) Alabanzas y deseos finales, 47-51.

El metro es 3 + 3 de ordinario, rara vez perturbado en una u otra de las dos recensiones. La del libro de Samuel lleva acentuación de prosa y, en general, está peor conservada en todos sentidos.

1-2a Título extenso. Es la inscripción que concuerda con el testimonio del compilador de 2 Sam 22,1. *Siervo de Yahvé, David:* se llama a David siervo de Yahvé *(ʿbd Yhwh)*, epíteto honorífico dado a otros grandes personajes, como Abraham y Moisés. A David se le califica así en otros sitios (36,1 y 35,27; 78,70; 89,4.21;

a) [2] Te amo, Yahvé, fuerza mía,
3 Yahvé, mi peña, mi fortaleza y mi libertador,
mi Dios, mi roca, a la que me acojo,
mi broquel, mi fuerte salvador, mi refugio,
y mi asilo que de la violencia me salvaste.
b)[1] 4 Invoqué a Yahvé, digno de alabanza,
y de mis enemigos me vi salvo.
5 Me habían envuelto oleajes mortales,
torrentes perniciosos me embestían;
6 las redes del seol me habían rodeado,
los lazos de la muerte se hallaban ante mí.
7 En mi estrechez invoqué a Yahvé,
y hacia mi Dios clamé.

132,1; 2 Sam 3,18; 7,5.8; 3 Re 8,24; 14,8; Lc 1,69). Incluso los que sistemáticamente niegan los salmos davídicos, le reconocen autor, al menos en parte, de éste. La ocasión de su composición es posterior, evidentemente, a la profecía de Natán (cf. v.51 y 2 Sam 7,18-20), que le fue hecha cuando tenía paz con todos sus enemigos (2 Sam 7,1; Sal 18,1), y hay indicios de que David se hallaba hacia los últimos años de su vida. *De la mano de Saúl*: no es una indicación cronológica; se expresa al más encarnizado, poderoso y constante de los enemigos de David.

2-3 En 2 Sam falta el primer estico: «Yo te amo, Yahvé, fuerza mía»; en cambio, ha conservado «y mi asilo, que de la violencia me salvaste», que añadimos al fin del v.3. Tal vez sean adiciones posteriores. Aunque todas estas expresiones pueden entenderse como afirmaciones: «Yahvé es mi peña», deben mejor entenderse como vocativos, que es la manera propia de comenzar el canto eucarístico (9A). Después de una frase inicial de amor entrañable (*ʾerḥāmᵉkā*), hay una sucesión acumulativa de títulos divinos: Yahvé fue para el fugitivo Dios, libertador, fuerza, broquel, salvador fuerte. Esta última expresión es literalmente «cuerno de mi salvación» (*qrn yšʿy*). No se trata de los cuernos del altar que ofrecían asilo jurídico o de derecho internacional al que se acogía a ellos (3 Re 1, 50; 2,28), sino de una metáfora extendida por toda la literatura del Oriente Antiguo y conservada en su plástica, donde el cuerno representa y simboliza la máxima defensa potente en la lucha más brava. Esta metáfora, en el lenguaje bíblico, no tiene la crudeza que tendría en nuestras lenguas (Lc 2,69). Otra serie de metáforas llevan a la idea de refugio, fortaleza, amparo, piedra o peña. La palabra *roca (ṣûr)*, aplicada a Dios, es un título divino, con su paralelístico *peña (slʿ)*. En la Biblia significa piedra grande o montículo pétreo, como también castillo, alcázar, fortaleza (burgo); según su calidad, puede ser lugar inexpugnable para los enemigos.

4-7b Describe hechos pasados. Es la parte central y principal de los cánticos eucarísticos. Los imperfectos o futuros de aquí no deben traducirse por presentes, y menos por futuros, como hacen tantas versiones pasadas y actuales. Primero, peligros de muerte pasados (1 Sam 20,3) se describen con metáforas tomadas de inundaciones repentinas *(oleajes, torrentes)* o de la caza *(redes,*

b)[2] Oyó desde su palacio mi voz,
y mi clamor penetró en sus oídos.
8 Y se estremeció y tembló la tierra,
se conmovieron los cimientos de los montes,
y se tambalearon éstos, pues se le enardeció la ira.
9 Humo le brotó en las narices,
y fuego voraz de su boca,
brasas se encendieron de su seno.
10 E inclinó los cielos y bajó,
con oscuro nubarrón bajo sus pies.
11 Y cabalgó sobre querubes en su vuelo,
cerniéndose sobre las alas de los vientos.
12 Puso la oscuridad por velo suyo en su derredor,
por tienda suya cerrazón de aguas, nubes del empíreo.

---

lazos). No son expresiones diluidas («dolores» G), sino concretas. *Torrenteras de belial* (v.5) debe entenderse en sentido etimológico: funestas, perniciosas, sin utilidad *(b^elî ya'al)*. Algunos, como Gunkel y Weiser, de la escuela comparatista y literalista, quieren ver el sentido mitológico de los ríos o lagunas del mundo infernal; pero aquí el seol y la muerte se personifican, y, por otra parte, siempre, en la Biblia, el seol es una fosa o antro (Is 14,15; Ez 32,23), o un abismo profundísimo (Dt 32,22; Job 8; Is 14,15), una región de tinieblas y densa oscuridad (Job 10,21), como prisión con puertas y cerrojos (Job 38,17), cuya dueña o señora es la muerte (49,15) [1]. Si se apuran las metáforas, tendríamos que considerar al seol como un coto de caza. En 7ab se repite, como procedimiento de inclusión, el v.4a.

7c-16 Magnífica teofanía de Yahvé en la tempestad. En ningún otro sitio de la Biblia se presenta tan pormenorizada, ni aun en la famosa visión de Ezequiel (Ez 1,4ss). Ante todo, Yahvé, como libertador, oye desde *su palacio*, es decir, desde el cielo (11,4; Is 63,15; Miq 1,2; Hab 2,20) el clamor del salmista que ora. El inciso «ante él» *(l-pnyw*, v.7d) ni se lee en el lugar paralelo de 2 Sam, ni lo admite el ritmo ni el concepto, pues sería una tautología; debe de tratarse de una glosa accidental manifiestamente. La teofanía (no escenografía, contra Weiser) no describe a Yahvé en sí mismo, como apareciéndose, sino en sus efectos. Su presencia causa fenómenos naturales potentísimos. Es la línea constante en la Biblia, como en el Sinaí y en otras manifestaciones (29; 50; 68; 77; 97; 144; Dt 33; Jue 5; Is 29-30; 54; Hab 3; Job 38,1), y que desarrollará la apocalíptica. Los fenómenos son varios. Primero, un temblor de tierra, al actuar especialmente sobre ella Yahvé airado. Se consideraba a la tierra como un disco asentado en sus cimientos sobre el mar. Los nimbos tempestuosos, con que Yahvé se cubre o esconde, son antropomórficamente efecto de su ira, que es tan ardiente, que sale como humo o fuego de su boca y narices al respirar. Recuérdese que los orientales expresan realidades espirituales o abstractas por concretos. Las *brasas* son los relámpagos de la negra

[1] VAN IMSCHOOT, *Théologie* II p.48-51.

13 Al fulgor de su presencia las densidades
se encendieron con granizo y chispas de fuego.
14 Y tronó de los cielos Yahvé,
y el Altísimo dio su voz.
15 Lanzó sus saetas y los dispersó,
fulminó rayos y los desbarató.
16 Y se vieron los fondos del mar,
se mostraron los cimientos del orbe,
al amago de Yahvé,
ante el soplo de su aliento.
b)[3] **17 Extendió su mano de lo alto, me cogió,**
me extrajo de las muchas aguas.
18 Me libró de mis poderosos enemigos,
y de quienes me odiaban, pues eran más fuertes que yo.

---

nube que se acerca y brotan en su seno y, a la vez, símbolo de la ira de Yahvé, que va a estallar contra los enemigos del salmista. Por fin, Yahvé, siempre en descripción antropomórfica, se decide a bajar del cielo donde tiene su trono. Cabalga sobre querubes en las alas del viento [2]. Las divinidades mesopotámicas se representaban de pie sobre un animal sagrado. Aquí es el querube *(k^{e}rûb)*. Traducimos por plural, por la fuerza colectiva que tiene a menudo un singular en semítico. Los querubines son seres superiores al servicio de la Divinidad; son innumerables (3 Re 22,19; Dan 7,10; Job 1,6; Sal 29,1; 82,1; 89,7); aparecen en singular colectivo alternando con plurales en paralelismo (Ez 9,3; 10,2ss) y en plural (Gén 3,24; Ex 25,18-22; 26,1; 3 Re 6,23-29; 7,29-36; Ez 10,1ss; 41,18). Yahvé se asienta sobre los querubines (80,2; 99,1; 4 Re 19,15), lo mismo concebidos en movimiento que en reposo, o representativamente en el arca del sanctasanctórum (1 Sam 4,4). En la literatura de Ugarit se llama a Baal, dios de las tempestades, «el que cabalga sobre las nubes» (cf. 68,5.34; 104,3). Yahvé se encierra en densidades cada vez mayores. *Nubes del empíreo,* o alta región encendida de la atmósfera, traduce *$š^{e}$ḥāqîm,* que es «nubes de las alturas más alejadas» (78,23). La densidad se entreabre sólo a los rayos y centellas (77,17; Hab 3,11) y al granizo (Ex 9,24). El trueno (29,3ss; Job 37,2-4) es la voz del Altísimo [3]. Rayos y granizo son las saetas numerosas con que Yahvé dispersa y desbarata a los enemigos de David, ante la estupefacción del mar, que, al furor del soplo de la ira de Yahvé, retira sus aguas y deja ver sus fondos y los cimientos de la tierra. Nueva inclusión entre v.8 y 16.

17-20 Tercera parte de la descripción. Es un comentario llano y sencillo de la presentación figurada que antecedió. *Las muchas aguas:* muchos peligros (32,6; 69,2-3). Algunos han querido ver, sin suficiente fundamento, una alusión a Moisés «extraído» *(māšâ,* sólo aquí y en Ex 2,10) de las aguas del Nilo. *Poderosos enemigos:* lit. está en singular *(ʾōy^{e}bî ʿāz)*. Las versiones antiguas lo

[2] Puede también entenderse, en virtud del paralelismo de este versículo 11, que el querube es el «espíritu», sobre cuyas alas está posada la majestad de Yahvé: «Y cabalgó sobre un querub, volando; planeaba sobre las alas de un espíritu (de un ser espiritual)» (S. Bartina). Sobre *k^{e}rûb,* cf. P. Brown: JSemSt 13 (1968) 184-188.

[3] M. Dahood, *The Divine Name ʿElî in the Psalms:* ThSts 14 (1953) 453.

[19] Saliéronme al encuentro el día de mi desgracia,
pero Yahvé fue mi apoyo.
[20] Y sacóme a sitio escampado,
me puso en salvo porque se complugo en mí.
c)[1] [21] Me correspondió Yahvé según mi justicia,
según la pureza de mis manos me retribuyó.
[22] Pues guardé los caminos de Yahvé,
y no deserté impíamente de mi Dios.
[23] Pues todos sus decretos ante mí estuvieron,
y sus estatutos no los aparté de mí,
[24] sino que fui con él perfecto,
y me guardé de culpa en mí.
[25] Y me retribuyó Yahvé según mi justicia,
según la pureza de mis manos patente ante sus ojos.
c)[2] [26] Con el piadoso te muestras piadoso;
con el varón perfecto, perfecto;
[27] con el que obra limpiamente, obras limpiamente,
y con el falso, actúas con cautela.
[28] Que al pueblo humilde pones en salvo,
y humillas los ojos altivos.
[29] Pues tú haces brille mi lámpara, Yahvé,
mi Dios, que ilumina mis tinieblas.

---

traducen por plural. Debe, pues, entenderse como un colectivo, o variarse la vocalización *(ʾōyᵉbay)*. No es probable que se designe personalmente a Saúl (17,9-12). *Pues eran más fuertes:* podría también traducirse por «Cuando eran más fuertes». Introducción de un elemento nuevo: Yahvé intervino porque se *complugo* en el salmista, idea muy davídica (2 Sam 15,25-26).

21-25 La reflexión propia de los cánticos eucarísticos versa en éste ahora sobre dos ideas: Primera, *la justicia* o rectitud religiosa propia del que ora, que explica la complacencia de Yahvé. Se expone aquí con la misma sinceridad infantil que en otras partes (7,9; 17,1-5; 26) y en los libros históricos (David lo dice de sí, 1 Sam 26,23-24; otros lo dicen de David, 3 Re 11,4; 15,4; incluso el mismo Yahvé por el profeta, 3 Re 14,8). Una inclusión de nuevo (v.21 y 25) enmarca lo que expresa en qué consistió la justicia: guardar los preceptos *(caminos)*, marchar en pos de Yahvé con todo el corazón y hacer lo que es recto a sus ojos[4].

26-30 La segunda reflexión es de carácter sapiencial más general, y toda ella oración. En realidad, ése es el modo de portarse Yahvé con los hombres (v.26-27). Tal principio se aplica a la nación entera (Lev 26,23-24), y en el sermón del monte lo inculcará el Señor (Mt 5,7; 6,12.14-15). Yahvé, según esta norma de actuar, ensalza a los humildes y humilla a los altivos. Esta idea se repite en el AT (Prov 3,34) y resuena de modo singular en el canto de María (Lc 1,51-54). Yahvé es también quien hace siga brillando *la lámpara* de David e *ilumina sus tinieblas*, es decir, le conserva en vida (Job 18,6; Prov 13,9); las tinieblas son la muerte (27,1) de

[4] Que esta forma de piedad sea propia o característica de un espíritu «deuteronomístico» lo refuta bien Weiser (o.c., p.121). Nada se opone, pues, en este sentido, a la antigüedad del salmo. Cf. también F. J. Helfmeyer, *Die Nachfolge Gottes im AT:* BBB 29 (1968).

30 Porque por ti me lanzaba contra hordas enemigas,
y por mi Dios asaltaba murallas.
d) 31 Perfectos son los caminos de Dios,
el dicho de Yahvé, acrisolado.
Es escudo para cuantos a él se acogen:
32 pues, ¿quién es Dios fuera de Yahvé?;
y ¿quién es roca fuera de nuestro Dios?
33 El Dios que me ciñó de valor,
e hizo fuera seguro mi camino.
34 Que de pies cual de cierva me dotó,
y sobre sitios altos me estableció.
35 Que mis manos adiestró para la guerra;
así tensaron arco de bronce mis brazos.
36 Y me diste el escudo de tu ayuda,
y tu diestra me sostuvo, y tu dignación me hizo grande.
37 Alargaste mis pasos bajo mí,
y no desfallecieron mis plantas.
38 Perseguí a mis enemigos y les di alcance,
y no me volví hasta acabarlos.
39 Los aplasté sin que pudieran alzarse,
cayeron bajo mis pies.
40 Y me ceñiste de valor para la guerra,
y a los que se oponían encorvaste debajo de mí.
41 Y a mis enemigos hiciste dar la espalda,
y a quienes me odiaban suprimí.

---

que estaba amenazado el salmista. El oriental tenía continuamente en su tienda encendida una lámpara para usos corrientes, símbolo de la continuidad de la vida. En nombre de su Dios, David *acometía*, *asaltaba* y vencía; ya aquí la misma idea, pero sin metáforas. No se refieren directamente a ningún caso particular de la vida de David por nosotros conocido.

31-46 Segunda descripción del cántico. Aquí el salmista olvida ya los peligros e insiste en las victorias. Es normal que descripciones y reflexiones alternen en los cánticos largos. Empieza éste con alabanzas, que son muy propias del canto. No es himno porque no se dirige directamente a aquel de quien habla. Las alabanzas puede hacerlas el mismo autor o exhortar a otros a que las hagan (9,12ss). Alaba *los caminos* o procederes *de Dios* (*ʾēl*, no *Yhwh*, Dt 34,4), *su palabra* o promesas (12,7; 19,8; 119,140), la protección que dispensa como *escudo*, en un trístico de ideas paralelas. *Dios* (*ʾĕlôah*) y *roca* (*ṣûr*) connotan protección y defensa, como en otros pasajes (11,1; Dt 32,31; 1 Sam 2,2; 2 Sam 7,22). La forma *ʾĕlôah*, Dios, es rara en los Salmos (50,22; 114,7; 139,19), y el pasaje paralelo de 2 Sam tiene *ʾēl*. El énfasis no está aquí en afirmar la unicidad divina, como, por ejemplo, en Is 44,8; 45,21. Se inculca que no hay más que Yahvé que sea protector y refugio. *Nuestro Dios*, en boca de David, puede traslucir un uso litúrgico, pero mejor una locución hecha: «el Dios de Israel». El salmista describe lo que Dios ha sido para él con imágenes guerreras (v.33-35). *Pies de cierva:* pies ligeros para la estrategia (2 Sam 2,18; 1 Par 12,9). *Sitios altos:* seguros. *Arcos de bronce:* que lanzan saetas aceradas

42 Clamaban, y no había quien los salvase,
hacia Yahvé y no les respondía.
43 Y los trituré como polvo que arrebata el viento,
como barro de las plazas los pisoteé.
44 Me libertaste de sediciones populares,
me constituiste cabeza de naciones.
Pueblo que no conocía se puso a mi servicio,
45 al solo rumor oído se me mostraron obedientes.
Los extranjeros me lisonjearon,
46 los extranjeros languidecieron,
y temblando salieron de sus cercos.
e) 47 Vive Yahvé y bendita sea mi roca,
y enaltecido sea el Dios de mi salvación,
48 el Dios que me vengó,
y sometió pueblos debajo de mí,

(Job 20,24) [5]. En once versículos (36-46) amplifica la misma idea. Primero se refiere a las victorias en general, especialmente contra enemigos internos, adoradores de Yahvé; pero que, al clamar a él, *no había quien los salvase*. Luego recuerda las victorias internacionales (v.44b). Con la sola fama de los triunfos de David (lit. «al sonido de oído»), las naciones se le sometían atemorizadas, saliendo los habitantes lánguidos de sus fortalezas o encierros (2 Sam 8,1-14; cf. Miq 7,17).

47-51 Después de una exclamación vigorosa, siguen naturalmente alabanzas agradecidas, primero en forma de canto (v.47-48), luego en forma de himno (v.49-51). Poco nuevo contiene ese compendio de las descripciones precedentes. *Vive Yahvé (ḥay Yahweh)* no es una simple aclamación (como *y*[e]*hî Yahweh*, «Yahvé existe»), ni siquiera una expresión de deseo (¡Ojalá viviera Yahvé para ayudarme!), sino una afirmación enérgica con fuerza de juramento. Resume en un acto de fe el sentimiento fundamental de todo el salmo, como si dijera: «Juro que Yahvé es alguien viviente y actuante», o «Yahvé es quien realmente, porque vive, da la victoria a Israel» (1 Sam 14,39), y quien me la ha dado a mí. *Dios de mi salvación:* el que me sacó a salvo de todos mis peligros. *Que me vengó:* lit. «que me dio venganzas», salió en todo y contra todos por mi causa, porque suyo es tomarse la justicia o «venganza» (94,1; Dt 32,35). *Hombre violento:* o Saúl (v.18), o mejor un colectivo imprecisado, como otras veces (140,2.4.12). *Te alabaré:* como luego *te ensalzaré*, es un voto, real o figura de dicción, como es frecuente al final de las composiciones (7,8; 13,6; 22,23). *Por eso:* en acción de gracias por lo que Yahvé ha hecho respecto al salmista, éste promete alabarle entre las naciones *(b-gwym*, los pueblos que no son Israel). Este pensamiento misionero brota naturalmente de haberle Yahvé sujetado las naciones. *Ensalzaré tu nombre:* se entiende mejor en una acción litúrgica entre el pueblo escogido. El trístico final (v.51) contiene el argumento o tema de este canto

[5] Según R. de Vaux, nunca existieron en Israel arcos de bronce. Eran de este metal las guarniciones de que algunos iban provistos *(Institutions* II p.53). Cf. B. Couroyer: RB 72 (1965) 508-514.

49 **tú, que me libertaste de mis enemigos airados,**
me levantaste de entre los que se me oponían,
del hombre violento me libraste.
50 **Por eso te alabaré entre las naciones,**
Yahvé, y ensalzaré tu nombre:
51 **«El que dio grandes victorias a su rey,**
e hizo bondad a su ungido,
a David y a su descendencia para siempre».

---

agradecido que promete el salmista y su motivación: las victorias dadas por Yahvé al rey, que es el ungido o cristo, que es David, y no sólo a él, sino a su descendencia para siempre, hasta que llegue el Ungido por antonomasia. La idea mesiánica es el broche de oro de este salmo.

El final del salmo hace ver que en el ánimo agradecido del poeta estaba presente la profecía de Natán, cuyas mismas palabras emplea (2 Sam 7,15-16). Algunos, como De Vaux, han afirmado que este salmo es mesiánico en los términos de los salmos 2 y 110[6]; pero la verdad es que el rasgo mesiánico aquí es el último. Tampoco es nada convincente, en virtud de la exégesis anterior, la visión crítica de Gunkel, que llama a este salmo desordenado, extenso en demasía, dependiente de otros escritos, desigual, de espíritu deuteronomístico, que llama a Judá «pueblo humilde» y que es del tiempo de Josías, sin valorar la introducción que lo atribuye a David. Otros, como Baentsch, Kittel, Mowinckel, De Vaux (a 2 Sam 22), Deissler (en Sal 8) tienen este salmo 18 sólo por preexílico o ponen reparos a su cronología. Duhm lo refiere a Alejandro Janneo. Schmidt hasta el v.31 lo llama «de acusados». Herkenne dice que son dos salmos de David: uno compuesto contra Saúl y otro más tarde, en el que el rey profeta canta triunfos posteriores. Cross y Freedman concluyen que una fecha para el poema dentro del siglo x antes de Cristo, que es el tiempo de David, en manera alguna es improbable[7]. Tantas y tan variadas suposiciones son innecesarias, como nota Oesterley. Los aramaísmos (v.1.26.46.48), que no aparecen en 2 Sam, pueden ser adaptaciones posteriores que nada dicen contra la paternidad davídica.

SALMO 19

Este salmo tiene una notable afinidad con el 8; pero aquí hay una meditación, mientras el anterior es claramente un himno. Tiene dos partes distintas por argumento y ritmo:

a) Meditación sapiencial, 2-11;
b) oración penitencial, 12-15.

El ritmo varía: Meditación sobre la revelación natural de Dios en la creación celeste, en los v.2-7 es 4 + 4 ó 3 + 3. Revelación natural sobre la Ley de Yahvé, en v.8-11 es 3 + 2, o *qînâ*. Oración a Yahvé, ritmo perturbado al parecer, v.12-15.

6 R. de Vaux, *Institutions* I p.169.
7 F. M. Cross—D. N. Freedman, *A royal song of thanksgiving: 2 Sam 22 = Ps 18:* JBLit 72 (1953) 15-34.

Salmo 19 (Vg 18)

1 *Del director. Salmo de David.*
a) 2 **Los cielos refieren la gloria de Dios,**
y la obra de sus manos la divulga el firmamento.
3 **Un día tras otro día proclama lo dicho,**
y una noche tras otra noche anuncia el saber.
4 **Sin dichos y sin palabras,**
sin que se oiga su voz,

---

1 *De David:* los autores que admiten la paternidad davídica para el salmo 8 fácilmente la admiten también para los v.2-7 de éste, porque es como un complemento, ya que el sol allí no aparece y aquí domina. Pero para las dos restantes partes ven afinidades de argumento y ritmo con el salmo 119, que es mucho más reciente, y consideran a éste, 19, como dos salmos formando uno (Kirkpatrick, Schmidt, Weiser, Peters, Ubach). Sin embargo, se dejan llevar de cierto apriorismo, y, con la misma razón, habrían de admitir tres salmos originales. Otros atribuyen a un redactor posterior la unión de ambas piezas hipotéticas; pero si pudo unificarlas un redactor, a pesar de sus semejanzas y discrepancias, las pudo crear el autor. En cambio, muchos antiguos y modernos ven una unidad con variedad de argumento y ritmo (33; 93; 105; Eclo 24), como Hitzig, Delitzsch, Lesêtre, Kissane, Theis, Dürr, Barrois [1].

2 *Gloria de Dios:* «Gloria» *(kᵉbôd)* implica no solamente la existencia y manifestación del ser glorioso, sino su aparición evidente, radiante y espléndida. Aquí es el conocimiento del Hacedor por el raciocinio en una manifestación natural en sus obras (Rom 1,19). *Cielos* (en hebreo esta palabra no tiene singular) y *firmamento* coinciden conceptualmente por paralelismo. Nótese el quiasmo. La inmensidad, hermosura y variedad de los pobladores del firmamento visible, astros, fenómenos meteóricos y atmosféricos con aparente vida y movimiento, llevan a Dios. En el salmo aparece *ʾēl* (Gén 1: ʾĔlōhîm) una sola vez, cuando se trata al principio de revelación natural; en cambio, por siete veces, en lo restante del salmo, aparece Yahvé (Gén 2,4ss), al tratarse de la revelación sobrenatural de la Ley. A *ʾĒl* pueden y deben conocerle todos los hombres; a Yahvé, el pueblo de Israel [2].

3-4 Constancia ininterrumpida. Mejor, un día tras otro día, una noche tras otra noche proclaman a la humanidad este mensaje *(lo dicho, ʾmr)*, este conocimiento *(el saber, dʿt)* sobre Dios creador. *Anuncia (ḥāwâ)*: es un término arameo.

Se ofrecen dos posibilidades de interpretación. 1) Versiones, principalmente antiguas (Aq Símm Teod Hh G PIB), consideran los dos miembros asindéticos y los complementan añadiendo un relativo que da un sentido de perceptibilidad real: «Con dichos y con palabras *cuyo* sonido no es imperceptible»; puede, pues, oírse.

[1] Bernini, *Le preghiere* p.23.
[2] Ni materia ni forma se prestan a que se pueda derivar este salmo, y ya desde el principio, del himno babilónico a Šamaš (contra Oesterley).

5 por toda la tierra se extiende su sonido,
y hasta el confín del orbe sus hablares.
Al sol le puso tienda en ellos,
6 y éste es como esposo que sale de su alcoba;
se goza como un héroe a correr su carrera.
7 De un confín de los cielos es su salida,
y su giro es hasta el otro confín,
y no hay quien pueda sustraerse a su calor.
b) 8 La ley de Yahvé es perfecta,
que reanima el alma.

---

2) Si nada se suple, el texto dice que la manifestación divina es silenciosa, que habla no a los sentidos, sino más adentro, al entendimiento (Rom 1,20). Esta interpretación tiene nuestras preferencias, como las de otros (Kirkpatrick).

5ab Se añade la nota de universalidad. Ese mensaje sin sonido se extiende por toda la tierra, es decir, en virtud de la metonimia frecuente de la locución, a todos los seres inteligentes que la habitan; *el orbe* es «todos los hombres» (65,4). *Su sonido:* damos a la palabra *qaw* este sentido, apoyados en el paralelismo *(sus hablares)* y en las versiones antiguas (G φθόγγος, Símm ἦχος, Hh *sonus)*. Se han propuesto dos sentidos fundamentales, modificando el texto innecesariamente. Algunos, entre ellos PIB, leen *qôl*, «voz»; otros, apoyados en Aquila (κανών, «canon»: línea, cordel de medir, regla), ven significada una línea que alcanzaba hasta el confín (Kirkpatrick), o las líneas de las constelaciones (Tournay), o el orden y regularidad de los cuerpos celestes (Weiser) [3]. *Sus hablares:* otro término arameo *(millâ)*, como en v.3; ambos son poéticos y muy antiguos (Gunkel).

5c-7 Canto al sol. El autor dedica al astro rey dos trísticos, al terminar la primera parte de su meditación. Se entiende mejor si es el mismo que lo profirió en el salmo 8. Un oriental palestino, nómada o seminómada, acostumbrado a cielos tersos y a un calor potente y abrasador (Hab 3,11), con imaginación desbordada y lenguaje magnificante, describirá la poderosa maravilla del curso diario del sol como un joven galante vestido magnificentemente (Jue 5,31), que sale de su tienda de campaña o morada, escondida al oriente, cual esposo de su alcoba (Is 61,10; 62,5), y como campeón olímpico que en carrera contra reloj emprende y sigue su marcha; a lo largo de ella no hay cosa que pueda sustraerse a su potencia, que es el calor. Tanto que «calor» *(ḥammâ)* llega a ser un nombre poético del sol (Cant 6,10).

En esta primera parte, el pregón que los cielos hacen del Dios creador presenta su revelación como algo real, constante, inteligible y universal, cuyo máximo exponente es el sol.

8-11 Sigue una meditación. Más que consideración tranquila intelectual es ponderación afectuosa y entusiasta, semejante a un canto en loor de la Ley. Delitzsch contaba hasta doce alabanzas.

[3] Pablo usa esta frase, no sin hipérbole, adaptándola a una situación afín para confirmar e ilustrar su apostolado y propósitos, significando el alcance logrado por la predicación evangélica el año 58 d.C. (Rom 10,18).

El testimonio de Yahvé es duradero,
que hace sabio al sencillo.
9 Los mandatos de Yahvé son rectos,
que alegran el corazón.
El precepto de Yahvé es puro,
que da luz a los ojos.
10 El temor de Yahvé es sincero,
que subsiste por siempre.
Los juicios de Yahvé son verdad,
son justos en absoluto.
11 Son apetecibles más que el oro,
y que el oro puro en abundancia,
y dulces más que la miel,
y que el jugo de los panales.

Con ritmo patente de sílabas e ideas, se da un calificativo laudatorio seguido de un efecto estimable (v.8-9) o de una excelencia valiosa (v.10-11). La revelación de Yahvé aquí es la Ley mosaica o positiva, sobriamente designada por seis vocablos sinónimos, de modo parecido al salmo 119. *Ley, testimonio, mandatos, precepto, temor, juicios* se refieren sin duda fundamentalmente a la ley promulgada en el Sinaí, escrita en los libros sagrados después y considerada preponderantemente como norma práctica del bien obrar, que como tal coincide con la manifestación clara de la voluntad de Yahvé o lo que él quiere que se observe en la conducta moral. De ahí que complacencia o voluntad de Dios *(rāṣôn)* y ley revelada *(tôrâ)* sean sinónimos en el seno del judaísmo (40,9). El *siervo de Yahvé* (v.12.14) es el que tiene cuidado en observar esta norma moral manifestada. La Ley de Yahvé es *perfecta* como un alimento integral (23,3; Lam 1,19), o un consolador que suaviza cualquier aflicción, o una panacea bienhechora de cualquier necesidad (Lam 1,16; Rut 4,15). El *testimonio,* como las tablas de la Ley (Ex 25,16), es indefectible y hace sabio, con sabiduría religiosa, hasta al más humilde (119,130; Prov 1,4; 2 Tim 3,15). *Mandatos* de rectitud, cuya observancia experimentalmente alegra el corazón. El *precepto* complexivo de Yahvé es puro como la luz (Cant 6,10; Prov 6,23) y como a ojos sin luz el andar es imposible, el alma con la ley camina segura. El *temor* de Yahvé (único de estos términos que no se lee en Sal 119) es un temor reverencial, o un culto y servicio a Yahvé, y es la forma que más se acerca a expresar la ley como sabiduría práctica, igual que en los sapienciales. Por ser el temor *sincero,* puro o sin mezcla es incorruptible; de ahí que subsista para siempre, en cuanto radica en la voluntad de Dios y se exige al hombre [4]. La inteligencia y voluntad divina es la verdad misma (Jn 17,17); los *juicios,* decretos o sentencias, pues, de Yahvé son verdad y del todo justicia. La Ley, entendida como se ha dicho, es valiosa y agradable más que aquello que conocemos por tal; y así el salmista, entusiasmado, la ve más *valiosa que el oro puro* (119,72.127) y *más dulce que la miel* (119,103).

[4] Algunos corrigen y proponen leer aquí, como en otros pasajes (12,7; 119,38.50.67), *'imrâ,* «dicho», en vez de *yir'â,* «temor».

c) 12 Aunque tu siervo se ocupa en ellos,
en custodiarlos con mucho empeño,
13 ¿quién se da cuenta de los yerros?
De los yerros ocultos déjame libre.
14 Preserva también a tu siervo de la soberbia,
no se apodere de mí.
Entonces seré perfecto y seré libre
de la maldad grande.
15 Sean aceptos los dichos de mi boca,
y en tu presencia el susurro de mi corazón,
Yahvé, roca mía y redentor mío.

La Ley, entendida como conocimiento y práctica de la voluntad de Dios, siempre es valiosísima para el hombre y agradabilísima (Rom 7,7.12.14). Cuando Pablo la llama pecado, muerte (Rom 8,2), esclavitud (Gál 5,1), y Pedro, yugo insoportable (Act 15,10), se refieren a los minuciosos preceptos y al contraste de las dos economías, Antiguo y Nuevo Testamento. El salmista, además, la compara con las otras leyes de su tiempo en pueblos sin revelación.

12-15 El aprecio de la Ley y la conciencia de la deficiencia y debilidad propia le llevan a una oración humilde de sentimientos penitenciales.

Los antiguos (G Peš) entienden el v.12 con fuerza afirmativa: «Ciertamente, tu siervo se ocupa en ellos, y en custodiarlos recibe gran recompensa» *(gam*, afirmativo; *ʿēqeb*, retribución, muy discutido). Pero es mejor dar un sentido concesivo *(gam*, «aunque», 119,23) y valor adverbial *(ʿqb*, con constancia, diligencia o empeño). A pesar de su empeño, reconoce con humildad sus *yerros*, que pueden ser menores o no plenamente advertidos, o sin carácter público, de los que pide ser absuelto o libre.

Singularmente pide ser *preservado de la soberbia* (lit. *zēdîm*, «soberbios», plural intensivo o concreto en vez de abstracto, «gran soberbia»). Es la disposición del pecador que, a ciencia y conciencia, viola la Ley desafiando al Legislador (Dt 17,12). Contra ésos no valen ceremonias remisivas, mientras no cambien de conducta (Núm 15,30-31), en tanto que las inadvertencias o errores menores se remiten o perdonan con las ceremonias legales (Núm 15,22ss); Lev 4, 1ss). *Maldad grande:* la actitud soberbia de transgresión (Is 1,2-3). Pero en el salmo 119 paralelo, antiguos y modernos traducen *zēdîm* por el concreto «soberbios» (v.21.51.69.78.85.122); en tal caso, el salmista pediría ser preservado de la influencia perniciosa de los despreciadores de la Ley, que con su atractivo tentador le apartarían de la piedad (54,5; 86,14), como la última petición del padrenuestro.

Trístico (v.15). Petición final: ser oído (104,34; 119,108) en *la meditación* íntima y sincera *(susurro del corazón)*, que es cuanto precede. Invocación confiada: *roca* (18,3), refugio; *redentor*, propiamente goel *(gōʾălî)*. En la organización familiar israelita se designaba con este nombre al defensor nato del individuo o del grupo.

SALMO 20 (Vg 19)

1 *Del director. Salmo de David.*
a) 2 **Dé oídos Yahvé el día de tribulación,**
te proteja el nombre del Dios de Jacob.

Yahvé quiso ser goel de su pueblo escogido (Is 63,9; 41,14; Ex 15, 13) y, por su parte, pueblo (74,2; 77,16; 107,2) e individuos (69,19; 73,14; 103,4) aclaman e invocan a Yahvé con este título.

SALMO 20

Este salmo puede definirse como una oración litúrgica colectiva que tiene un fin deprecativo lleno de esperanza, hecha en favor del rey antes de la batalla. La comunidad israelita se halla en un día de tribulación, está reunida en acción litúrgica y desea a su rey que sea oído por Dios en su clamor. Por indicios, hay que pensar que los que hablan son precisamente sacerdotes (v.6), porque bendecían invocando tres veces con el nombre santo (Núm 6,23-27); pero la crítica del texto da pie para que pueda entenderse de los levitas o del pueblo de cantores. Es siempre cuestionable cualquier explicación que se añada sobre los ejecutantes, si pueblo, coros, solistas, sacerdotes, el mismo rey, o sobre el momento en el culto, o el lugar, si en el templo o fuera o ante el tabernáculo, como aparece en Schmidt, Weiser, Tournay [1] y otros.

Puede dividirse en tres partes:
a) Deseos expresados a favor del rey, 2-6;
b) Afirmaciones de confianza, 7-9;
c) La oración propiamente dicha, 10.

En *a)* la comunidad se dirige al rey y expresa sus deseos de que Dios intervenga en su favor. En *b)* primero quizá un particular (v.7 en singular), y luego la comunidad, proclaman su confianza. En *c)* hay la oración propiamente dicha, en que se habla directamente con Dios. El aludirse a sacrificios (v.4) induce a pensar que la ocasión de este salmo es la liturgia en el momento de la oblación o poco después. Ritmo: 3 + 3 (v.2.8 es 4 + 4).

1 *De David:* ya en tiempos de Saúl se ofrecían sacrificios públicos antes de las batallas (1 Sam 7,9-10; 13,9-12). Hubo en la vida de David campañas que pudieron inspirar este salmo, como 2 Sam 8, 1-14; 10-12.

2-6 *Día de tribulación (b-ywm ṣārâ):* tiempo de guerra *(ṣār,* «enemigo», 46,2; Núm 10,9). Cuando se presenta el caso, la piedad de Israel invoca a Yahvé y espera en él (50,15). *Te proteja:* lit. *śgb,* «ponga en alto». *El nombre:* se repite tres veces (v.2.6.8); es quizá un pleonasmo enfático (8,1; 54,3; 89,25; 118,10ss; 124,8). Nombre es lo mismo que persona o potencia personal. *Dios de Jacob:* dice

[1] R. TOURNAY, *Recherches sur la chronologie des Psaumes:* RB 66 (1959) 161-190; cf. RB 65 (1958) 231-257. Dice que el autor de los salmos 20-21 sería el sumo sacerdote Jilqiyyá, que los habría compuesto para la entronización de Josías. Se funda en la crítica interna y en la teoría documental. Sus conclusiones quedan al aire por la inseguridad de su método, en trabajo tan útil y erudito.

3 Te envíe ayuda desde el santuario
y desde Sión te conforte.
4 Se acuerde de todas tus ofrendas,
y tu holocausto le sea muy grato. *Selá.*
5 Te dé conforme al deseo de tu corazón,
y cumpla todo tu designio.
6 Podamos regocijarnos por tu victoria,
y en el nombre de nuestro Dios alzar bandera;
cumpla Yahvé todas tus peticiones.
b) **7 Ahora conozco que Yahvé ha dado la victoria a su ungido;**
le dará oídos desde su cielo santo,
con proezas de su diestra salvadora.

---

relación personal con Jacob, que salió victorioso del ángel (Gén 32, 24-28), es locución preferida en contextos de guerra y victoria (46, 8.12; 75,10; 76,7; 2 Sam 23,1) y augura una liberación de la tribulación (Gén 35,3). En cambio, «Dios de Israel» suele referirse de preferencia al pueblo descendiente del gran patriarca.

Desde el santuario, desde Sión: sinonimia, desde el santuario, que está en Sión. Aquí se guarda el arca, y Yahvé está en presencia especial para proteger y oír las oraciones (3,5; 14,7). Lugar donde nace el salmo.

Dios protegerá en virtud de una recirculación querida: en el santuario se están haciendo o se van a hacer *ofrendas,* o sacrificios incruentos (Lev 2,1ss), y *holocaustos* reales, en que el fuego consumía toda la víctima. *Muy grato:* lit. «muy pingüe» *(dšn),* conforme a las leyes sacrificiales (Lev 1,1ss; 3,3ss). *Se acuerde:* en orden a oír los deseos de la comunidad. El verbo empleado *(yizkōr)* sugiere naturalmente, en este contexto, la palabra *ʾazkārâ* (μνημόσυνον, Act 10,4) con la que se designaba la parte incruenta de la ofrenda *(minḥâ),* que el sacerdote quemaba sobre el altar de los sacrificios «en olor grato a Yahvé» (Lev 2,2). *Selâ:* parece que se oiga el interludio musical en esa interrupción meditativa, mientras subía el humo del sacrificio.

Que Yahvé cumpla *el designio* real o planes de la campaña, que lleven a *la victoria,* cuyo fruto será el común *regocijo,* y cuyo resultado, el *alzar banderas,* agitándolas en un desfile de triunfo, como aclamación al *nombre de su Dios. Alzar banderas:* puede entenderse mejor por el logro de una más apta situación militar. En los campamentos de Israel había banderas *(degel,* Núm 1,52; 2,2; 10,14); durante el éxodo fue signo de victoria *(nēs,* Ex 17,15). En las excavaciones de Jasor, en Galilea, se halló una bandera de bronce [2]. *Todas tus peticiones:* las del rey, hechas solemnemente en público y en voz alta. Tienen, sin duda, por objeto la victoria. El pueblo las ratifica.

7-9 Entra bruscamente en diálogo una tercera persona que habla en singular. Es un sacerdote, profeta o el mismo rey, en fórmula casi ritual de certeza en la confianza.

La victoria a su ungido (hwšyʿ yhwh mšyḥw): entran juntos los

2 R. de Vaux: RB 69 (1962) 474.

8 **Unos, sus carros, y otros, sus caballos;**
nosotros el nombre de nuestro Dios celebraremos.
9 **Ellos se encorvaron y cayeron,**
nosotros nos levantamos y estamos firmes.
c) 10 **Yahvé, haz victorioso al rey**
y danos oídos el día en que clamamos.

---

nombres Jesús, Yahvé y Mesías en sus radicales. El ungido aquí es el rey. Ahora se conoce el decreto divino inapelable: sucederá como Yahvé ha dispuesto. *Le dará oídos:* futura ejecución del decreto. *Con proezas (gᵉburôt):* las de siempre, incluso antes de que el santuario existiera (106,2; 150,2). Pensar en un oráculo como algo necesario, igual que en el caso de Yajaziel (2 Par 20,14ss), no parece pueda probarse. En la literatura extraisraelítica se encuentran fórmulas afines que arguyen un género literario conocido (56,10; 140,13).

Carros y caballos: se sobrentiende el verbo del estico siguiente *(zkr,* régimen *b),* «celebran» gloriándose. No son los del faraón (Ex 14). Israel no los tuvo en abundancia antes de Salomón (1 Sam 8,11-12; 3 Re 10,26). El fiel israelita ha aprendido a menospreciar estos medios como siempre decisivos (33,16-17; 147,10-11; Gedeón, Jue 7,1ss; David y Goliat, 1 Sam 17,45; profetas, Is 31,1ss). *Celebraremos:* lit. «haremos recordaciones» *(nazkîr).*

Continúa la esperanza (v.9). Se da por un hecho lo futuro. Los perfectos están en correlación con los futuros precedentes; tienen, pues, fuerza de futuro profético, que se da como pasado. No son presentes rituales (contra Weiser).

10 Los sentimientos de piedad, confianza y súplica indirecta al Dios de Jacob y el diálogo con el rey, que es cuanto precede, se convierten ahora en verdadera oración, en este final compendioso de lo anterior. Habla la comunidad. Herkenne suprime una letra final *(hwšyᶜ-h h-mlk),* que cree ser diplografía, y traduce en enunciativo: «Yahvé (siempre) ha ayudado, ¡oh rey!; nos oye el día en que le invocamos». Pero se pierde la forma de oración frecuente al final en otros salmos, exigida en éste y admitida por las versiones antiguas y modernas. *El día en que clamamos:* lit. «de nuestro clamar», es el mismo en que el salmo se inaugura. Propiamente el TM dice: «Yahvé, salva; el rey nos oirá el día en que clamemos». Algunos códices de *Iuxta Hebraeos* dicen: «Yahvé salva; ¡oh rey!, que nos oirás (oirá) el día en que clamemos». En cambio, en otras partes se dice: «Señor, salva al rey, que nos oiga en cualquier día que le (te) invoquemos» [3]. Con razón se corrige el TM según el G, excepto en una adición final: «Señor, salva al rey, y escúchanos el día en que te invoquemos». Los LXX ponen: «Señor, salva a tu rey».

[3] *Breviarium in Psalmos:* ML 26,876; *Commentarioli in Psalmos:* CCLat 72,197.

SALMO 21 (Vg 20)

[1] *Del director. Salmo de David.*
a) [2] **Yahvé, por tu fortaleza se alegra el rey,**
y por tu victoria se regocija grandemente.
[3] **El anhelo de su corazón le otorgaste,**
y no rehusaste la súplica de sus labios. *Selâ.*
[4] **Pues te adelantaste con bendiciones de excelencia,**
pusiste en su cabeza corona de oro puro.

SALMO 21

Puede llamarse a este salmo *regio eucarístico epinicio.* Hay una exclamación dirigida al rey (v.8 vocativo), los imperfectos poéticos que siguen son de pasado y la comparación con otros salmos eucarísticos confirma esta afinidad. Se parece mucho al anterior (Sal 20): ambos son de carácter litúrgico colectivo, tienen muchas palabras iguales, dicciones raras y hápax en todo el AT *(ndgl* «alzar bandera», *nt'wdd* «estar firme»; 21: *'ršt* «súplica», *hdh* «regocijar»), el rey nunca habla, acaban con una jaculatoria. Ambos también son una larga alocución al rey, el 20 todo oración, el 21 hace preceder una oración de acción de gracias; el 20 se dice antes de una campaña bélica, el 21 después [1].

Tres partes: *a)* Oración eucarística por la victoria, 2-7; *b)* alocución epinicia al rey victorioso, 8-13; *c)* jaculatoria final, 14.

El ritmo es de 4 + 4 acentos en la oración (*a*), y de 3 + 3 en la alocución y en la jaculatoria (*b-c*), excepto en el v.10, que es de qînâ o lamentación (3 + 2).

1 *De David:* el v.12, al hablar de *avances malignos* y de *fraudes astutos,* parece aludir a las intrigas de Janún (2 Sam 10,1ss). Que esta inscripción ni merezca considerarse (Gunkel) es una afirmación demasiado radical.

2-7 *Oración a Yahvé.*—Habla la comunidad. Aparece por el final, en que se habla en plural «cantemos» (v.14). Se refieren al rey, aquí en la oración en tercera persona, en el canto epinicio en segunda. La comunidad aquí se hace intérprete de los sentimientos del rey ante Yahvé, a cuya fortaleza atribuye la victoria. Es un reconocimiento por las súplicas cumplidas que la comunidad había presentado a este fin (cf. 20,2-6).

Sigue la misma idea. *Anhelo* y *súplica* son aquí peticiones cumplidas o, como se dice, por litote, *no rehusadas.*

Te le adelantaste: o «le saliste al encuentro» *(tqdmnw)*, aquí en actitud bondadosa y bienhechora, con *bendiciones de excelencia* (Prov 24,25). El imperfecto (futuro) es poético con fuerza de pasado. *Corona de oro puro:* ilustra esta expresión, si ya no hay una verdadera alusión, la conquista de Rabbat Ammón por Joab, quien quiere que la tome David para que sobre él recaiga la gloria. David

[1] R. TOURNAY: RB 67 (1960) 125 (sería el rey Josías).

5 **La vida que te pidió le diste,**
largura de días por siempre jamás.
6 **Su gloria es grande por tu victoria,**
de majestad y de honor le dotaste.
7 **Pues le concediste bendiciones sin fin,**
le regocijaste con gran alegría en tu presencia.
b) 8 **Cierto, ¡oh rey!, quien confía en Yahvé,**
por la bondad del Altísimo no vacila.
9 **Alcanzó tu mano izquierda a todos tus enemigos,**
y tu diestra alcanzó a los que te odiaban;

---

coge la corona de oro y pedrería del ídolo Malkom y la llevó en adelante (2 Sam 12,30).

Salvar *la vida* era condición presupuesta de la victoria que habían pedido. Pero Yahvé es generoso, y en la misma línea concede no sólo vida al rey, sino *largura de días por siempre jamás.* Es una expresión hiperbólica muy usual, tanto referida a los reyes de Israel («Viva mi señor, el rey David, por siempre», 3 Re 1,31; Sal 45,7; 61,7-8; 72,5.17), como a los de fuera de Israel («Viva el rey [Artajerjes] para siempre», Neh 2,3; cf. Dan 2,4). Es posible también que haya aquí una alusión a la promesa divina hecha por boca de Natán, según la cual David tiene asegurada vida perpetua en su descendencia (2 Sam 7,29).

Agradecen la *gloria, majestad* y *honor* con que Yahvé *dotó* al rey en la *victoria. Dotar,* aquí *(šiwwâ),* es palabra rara. Sale diez veces en toda la Biblia, seis en los salmos, y en 18,34 tiene igual sentido que aquí en un texto eucarístico.

Fruto y consecuencia de las dotes anteriores es haber hecho Yahvé al rey objeto e instrumento de *bendiciones sin fin,* como a Abraham (Gén 12,2), con nueva alusión posible a la promesa dinástica. *Le concediste:* lit. «le pusiste» a él como gran bendición para siempre. *Le regocijaste:* con tu intervención de victoria, con *gran alegría* («gran» en virtud de la afinidad de sentido en las dos palabras en estilo muy semítico, que refuerza su significado). Los dones de Yahvé y su trato íntimo causan gozo (4,8; 16,9).

El *regocijo* del rey por la victoria forma una magnífica inclusión literaria a toda esta parte (v.2 y 7).

8-13 *Alocución epinicia.*—Empieza con un verso orientador y sigue la descripción o celebración de la victoria. Se hace con imperfectos (futuros) poéticos con fuerza de pretérito (v.4.9.10.11.13). Comúnmente se los ha tomado por futuros; pero no recomiendan tal interpretación ni los versos de la primera parte (4.6.7), ni el carácter eucarístico del salmo, ni otros paralelos (9,4; 18,7.8.12.17.18.19.21.37-41.43-46). Los versículos últimos de esta alocución amplifican en términos más generales los resultados del triunfo bélico. El v.8 es la clave del salmo. Unos lo consideran final de la primera parte (Gunkel), otros transición a la segunda (Kirkpatrick) o antífona entre ambas (Tournay). Con los más creemos que es comienzo de la alocución epinicia dirigida al rey *(h-mlk* en vocativo). Se recuerda y reafirma la idea inculcada en la oración precedente (y re-

[10] los puso como horno de fuego
al tiempo de aparecer tu rostro.
Yahvé en su ira los consumió,
y los devoró el fuego.
[11] Su prole la hiciste desaparecer de la tierra,
y su descendencia de entre los hijos de los hombres.
[12] Pues habían avanzado contra ti cosa mala,
tramando astucias que no pudieron realizar.
[13] Pues les hiciste dar la espalda,
cuando con tu arco asestaste a sus rostros.
c) [14] Encúmbrate, Yahvé, con tu fortaleza,
cantemos y ensalcemos tus proezas.

---

petida en v.10 y 14), a saber, que es Yahvé quien ha dado la victoria, porque (se añade ahora) el rey confiaba en Yahvé: *Cierto (kî)*, tú, rey, eres quien ha confiado o confía *(bōṭēaḥ* es sujeto como en Prov 11,28; 28,26); ése que así obra, que eres tú (wāw de apódosis), por la bondad del Altísimo no vacila jamás.

Mano (izquierda) y *derecha* del rey, es decir, toda su acción (1 Sam 23,17). Algunos, como Gunkel y Oesterley, para evitar la repetición de *alcanzó (timṣā')* y por afinidad con 18,39, quieren cambiar uno de los dos por *timḥaṣ* (metátesis) «aplastó»; tal cambio no se impone.

La mano del rey puso a los enemigos como *horno de fuego (tnwr 'š)*, no sólo porque el «día de Yahvé es abrasador como un horno» (Mal 3,19: Vg 4,1), sino porque las ciudades incendiadas en la guerra echaban humo como un horno y puede ser una expresión hecha. *Al tiempo de aparecer tu rostro:* nueva alusión a 2 Sam 12, 26-31, rápido final, al aparecer David, de la conquista preparada por Joab (cf. 18,45): Joab sería símbolo de la acción de Dios, David representaría al rey.

10b Porque el verdadero dador de la victoria es *Yahvé en su ira* (18,16) contra los enemigos de su ungido, el rey. El cambio de metro (3 + 2) no supone necesariamente una corrupción del texto.

Los v.11-13 repiten los resultados del triunfo. Se refieren al rey y a su acción bélica. El enemigo había tramado astutamente un plan de oposición. El rey, con *las cordadas* o golpes de cuerda (lit. «las cuerdas», *mtr)* de su arco, asestadas de frente, hizo dar la espalda *(škm;* 18,41 *'ōref)* a los enemigos, que borró incluso en su estirpe.

14 *Jaculatoria final.*—Como final de la oración y alocución precedentes, se vuelve la comunidad más expresamente a Dios, dador de la victoria, y le atribuye y desea la gloria sólo a él sobre todo. Es el final único posible, adonde lleva naturalmente el agradecimiento. *Encúmbrate Yahvé* o ensálzate *(rûmâ):* es una aclamación de alabanza, más bien con sentido estático, como «Te has ensalzado, Yahvé», y suele llevar siempre otra expresión (57,6.12; 108,6; 18,47; 89,14). Por ser frecuente otra expresión parecida, *qûmâ*, «levántate, Yahvé» (3,8; 7,7; 9,20; 10,12; 17,13), en sentido futuro u optativo, con petición de intervención divina, se presta a confusión, como algunos autores han hecho en sus traducciones (Kirkpatrick, Calès,

Salmo 22 (Vg 21)

1 *Del director. Sobre «El auxilio de la aurora». Salmo de David.*

Tournay). Pero aquí no hay petición de intervención, sino aclamación de alabanza.

Acaba el salmo con una magnífica inclusión literaria, en la que la *fuerza* o *fortaleza de Yahvé* comienza (v.2) y acaba (v.21), abraza y totaliza las proezas de su ungido a favor de su pueblo.

De las *interpretaciones dadas al salmo 21 (Vg 20)* hay dos grandes tipos: A) Regia; B) Comunitaria.

A) *Regia.* 1) *Regia eucarística epinicia:* es la que hemos dado por las razones expuestas en la exégesis. 2) *Regia profética promisoria:* la primera parte es una oración; la segunda no es de victorias pasadas; los imperfectos son futuros y hablan de una promesa de victoria con carácter profético (Tournay, Kissane). 3) *Regia esperanzada u optativa:* la primera parte es una oración; la segunda contiene simples deseos de victoria; los imperfectos son optativos (Delitzsch, Gunkel, Oesterley). 4) *Regia eucarística gráfica* o descriptiva: en la segunda parte, los imperfectos tienen sentido presente descriptivo, se aplican a una acción presente o a una representación cultual (Schmidt, Herkenne). 5) *Mezcla de interpretaciones:* escogen varios elementos de las precedentes (Ubach, Calès) o entienden las formas verbales como yusivas (Briggs). 6) *Regia eucarística deprecativa:* la parte segunda sería una simple continuación de la oración de acción de gracias precedente, pero aquí sería de petición para el futuro; el salmo formaría un solo género literario, oración, pero con doble sentido, eucarística y deprecativa (Zorell, Miller, Weiser).

B) *Comunitaria.* El salmo no trata del rey, sino de Israel como nación, que es sujeto y objeto directo de la oración. Esta violenta interpretación la propuso Smend.

SALMO 22

Es una lamentación mesiánica en forma de oración. Un justo e inocente está padeciendo, y en su pasión pide auxilio a Dios y se promete frutos de apostolado.

Tiene dos partes principales, cada una de ellas subdividida en otras dos:

A. Petición de auxilio en los sufrimientos:
  a) oración confiada en las penas del alma, 2-11;
  b) lamentación y oración en los dolores del cuerpo, 12-22.

B. Frutos de apostolado:
  a) promesa de un sacrificio público eucarístico, 23-27;
  b) prenuncios del reino de Dios, 28-32.

Metro: de ordinario 3 + 3; al fin 4 + 4 (v.28-32).

1 *Inscripción introductoria. De David:* aun para Delitzsch es indudable (1 Sam 23,25ss); pero ninguna ocasión de su atribulada

A) a) 2 **Dios mío, Dios mío, atiéndeme, ¿por qué me has abandonado?**
[3] Lejos de mi salvación las palabras de mi rugido,
<3> Dios mío.
Clamando estoy de día, y no das oídos;
y de noche y no hay atención para mí.

---

vida que conozcamos parece responder plenamente a los rasgos de este salmo. Hay lenguaje metafórico e hiperbólico. Sin embargo, concuerda tanto con la pasión del Señor Jesús, como se dirá, que *no parece ya profecía, sino historia* neotestamentaria [1]. *Sobre «El auxilio de la aurora»:* Sólo aparece aquí. Se tiene por indicación musical. El *Talmud* traduce «La cierva de la aurora», que serían los primeros rayos del alba; otros (König, Herkenne) prefieren «La aurora es una cierva...», a la que ahuyenta como cazador el sol. Pero el G no supone «cierva» *(ʾayyelet)* sino «ayuda» o auxilio *(ʾĕyālût)* y entonces sería «auxilio (v.20; 88,5) pronto (en la *aurora* Os 10,15; Sal 5,4)» y así este título daría el argumento del salmo sacado de un verso central: «Para pedir pronto auxilio».

2-3 *Dios mío, Dios mío (ʾēlî, ʾēlî) :* vocativos, a la vez, de confianza y de aflicción. La repetición, en el estilo semítico, indica superlativo o intensidad de angustia. *Atiéndeme* (sería *haqšîbâ llî [ʾēlay]*): esta palabra no aparece en el TM ni en las citas del Evangelio, pero la conservó la versión de los LXX. Arias Montano y Agellio intentan explicar su aparición de modo un tanto complicado. Los traductores alejandrinos de los Salmos habrían leído *ʾēlî ʾēlay* («Dios mío, a mí...»), en vez de *ʾēlî ʾēlî* («Dios mío, Dios mío»), y habrían añadido el verbo «atiende» (πρόσχες) para completar el sentido. La aparición posterior de otro «Dios mío» habría sido debida a una armonización con la cita evangélica de la pasión, en que no está el verbo «atiende». Pensamos con otros (Duhm, Wutz, Ubach) que puede más bien tratarse de omisión en el TM. Las palabras de Cristo en la cruz suponen un texto ya entonces mutilado. *¿Por qué? (lāmâ):* fórmula de amorosa queja (10,1), parecida a *¿hasta cuándo?* (6,4; 13,2-3). No son petición o exigencia de explicación; nada tienen de exigencia, mucho menos de desesperación o siquiera de desaliento, como podrían tenerlo frases parecidas (Is 49,14) [2]. *Me has abandonado (ʿăzabtānî) :* me has dejado en la tribulación, no me has socorrido, no me has traído *la salvación,* oyendo *las palabras de mi rugido* o clamores angustiosísimos pidiendo auxilio (32,3; 38,9), arrancadas por el sufrimiento [3]. *No hay atención*

[1] CASIODORO, *Expositio in Psalterium, Ps 21 :* ML 70,153.

[2] Este porqué *(lāmâ* o equivalente) dirigido a Dios con matiz posible inquisitorial los rabinos posteriores lo consideraron sin culpa en el que lo profiriera no por su causa, sino por Israel: STR.-B., III p.451 a 1 Cor 13,5A.

[3] Los evangelistas han constatado que Cristo en la cruz pronunció el v.2 de este salmo y han incluido entre el griego las palabras semíticas intactas (Mt 27,46; Mc 15,34). Su transcripción no es hebrea, sino aramaica. La forma es *šᵉbaqtanî* (σαβακτανει, σαβαχθανει, σαβαχθανι, ζαβαφθανει) con la excepción del códice Dd y otros de la *Vetus Latina,* cuyas formas ζαφθανει: *zapthani, zaphani, zaptani* representan más bien la forma hebrea *ʿăzabtānî.* Dado que en ambos evangelistas la cita es en arameo, no hay por qué pensar fueran hebreos los otros vocablos. Los códices evangélicos han transmitido aquí transcripciones anárquicas (P. ARCONADA, *Las citas textuales de los salmos en labios del Señor :* EstB [1934] 465ss). Muchos suponen que

[4] **Con todo, tú habitas en el santuario,**
¡oh alabanza de Israel!
[5] **En ti confiaron nuestros padres,**
confiaron, y los libertaste.
[6] **A ti gritaron, y quedaron libres,**
en ti confiaron y no quedaron defraudados.
[7] **Yo empero soy un gusano y no un hombre,**
mofa de los humanos y desprecio del pueblo.
[8] **Cuantos me ven se burlan de mí,**
retuercen los labios, menean la cabeza:

---

para mí: frase ambigua. El verbo *dāmam,* «callar» (con dativo, 37,7; Is 41,1), o el sustantivo *dûmiyyâ,* como aquí (62,2), es silencio o atención en quien escucha los gritos de auxilio. Otra explicación sería: «no hay callar en mi clamor», reposo en mis gritos de auxilio; pero esto ya se sobrentiende al decirse «*de noche* estoy clamando».

4-6 Se exponen las razones para ser oído, que son, a la vez, lamento. Hay una magnífica alabanza de fondo en todo el raciocinio de Dios, real y captadora de benevolencia. *Primera razón:* Dios está especialmente presente en el *santuario* único de Jerusalén, cerca del cual exclama el salmista, precisamente para socorrer a los que a él claman, y eso es la *alabanza* y gloria de Israel (71,6; Jer 17,14). En estos sitios paralelos, en vez de *tᵉhillôt,* «alabanza», una variante recomienda *tôḥelet,* «esperanza de Israel». El TM, en divergencia con G, diría: «Tú eres el Santo, que te asientas sobre las alabanzas de Israel», o mejor: «Pero tú permaneces de asiento en el santuario...» *Segunda razón:* Es una patética anáfora. Los patriarcas y los antepasados en Israel confiaron en Yahvé, le pidieron auxilio en sus tribulaciones y no quedaron corridos; él los libró siempre (44,1; 78,3). Es un llamamiento a la fidelidad de Yahvé en el israelita que ahora clama.

7-9 Descripción del lamentable estado del que ora para mover a compasión. Hay sorprendente igualdad de términos con los empleados por Isaías hablando del «siervo de Yahvé»: *un gusano* (Is 41,14) *y no un hombre* o humano (Is 53,2); *mofa de los humanos y despreciado del pueblo* (Is 49,7; 53,3). Por otra parte, los gestos de burla se encuentran descritos con iguales o parecidas frases en otros sitios (35,21), como *retorcer los labios* (Job 16,10) y *menear la cabeza* (44,15; 109,25). Los dichos burlones se concretan en una frase: *Entregó* su causa (37,5; 119,22; Prov 16,3) *a Yahvé,* pues que *le liberte* ahora él de la angustia en que está; pero, como no lo liberta, su causa no es justa. *Se complugo en él:* es ambiguo; entendido de Yahvé, sería: «Si realmente Yahvé se complugo en él, ahora lo libra-

Cristo siguió la recitación de este salmo y que, al llegar al final *(Ha obrado [Yahvé]),* coincidió con el *consummatum est.* Sin duda Cristo rezó este y otros salmos en la cruz. Pero este hecho tiene una importancia capital: son salmos que *entonces se cumplen,* al morir Jesús, y, por lo tanto, tienen un sentido mesiánico, y, además, los evangelistas admiten este sentido mesiánico y lo utilizan como prueba de la autenticidad del mesianismo en Jesús, y para ello insinúan algunos rasgos, los suficientes para convencer al mundo sabedor al cual se dirigían (S. Bartina, *Abandono de Cristo en la cruz:* EBG 1,12-15). Los manuscritos de Qumrân han sugerido la posibilidad de una especial vocalización de la lengua en tiempo de Cristo y la relación de esta frase con la exclamación sobre Elías en la crucifixión (A. Guillaume: PEQ 83 [1951] 78-80).

9 «Entregóse a Yahvé, libértele,
líbrele, pues se complugo en él».
10 Cierto, tú eres quien me sacó del vientre,
quien me diste estar confiado a los pechos de mi madre.
11 En ti fui depositado apenas nacido,
desde el vientre de mi madre tú eres mi Dios.
b) 12 No te quedes lejos de mí, pues la tribulación me acosa,
acércate, pues no hay quien ayude.
13 Rodeado me tienen novillos numerosos,
toros de Basán me tienen cercado.
14 Tienen abiertas sus fauces contra mí,
tropel de leones que arrebata al par que ruge.
15 Cual agua derramada estoy,
y están descoyuntados todos mis huesos.
Se puso mi corazón como la cera,
derretido en el interior de mis entrañas.

---

ría; como no lo libra, no se complugo en realidad» (Mt 27,43; Sab 2,16-18), en mordaz parodia. Este sentido es claro en 18,20. Pero aquí es mejor entenderlo de la complacencia en servir y confiar en Yahvé del atribulado, y así este dístico tiene forma de magnífico quiasmo paralelístico.

10-11 El salmista recoge las burlas y las convierte en veras, reafirmando su constante confianza en Dios. No es el Dios que haya escogido de mayor para reverenciarlo, sino desde siempre en su vida, más aún desde antes de nacer, y su adhesión a él ha sido inquebrantable. Las acciones propias del padre para con su hijo desde el momento del nacimiento (Gén 30,3; 50,23; Job 3,12) quedan sublimadas por la idea de Dios más que protector (71,5-6). *Quien me sacó (gōḥî, gḥh)*: no hay por qué reducirlo al hápax «quien me separó» *(gôzî, gzh* 71,6). *Quien me dio estar confiado (mabṭîḥî)*: no hay por qué reducirlo tampoco a «mi esperanza» *(mibṭaḥî* G Peš Hh). *A los pechos*: imagen del niño que descansa seguro en el seno materno bajo la protección del padre. No es tan aceptable la lectura de las versiones que suponen «desde los pechos», es decir desde la infancia. La paternidad aquí es por lo menos metafórica (Is 44,2.24; 49,5; Sal 139,13).

12-13 Renovada confianza en Dios en el desamparo total de la tierra. Acercarse es ayudar eficazmente. *Toros de Basán*: «bravíos» *(ʾbyr)*. Basán es la región palestina entre el afluente Yabboq y el Hermón, fértil por sus cultivos y pingües vacadas (Núm 32,1ss).

14 *Tropel de leones*: lit. «león» *(ʾryh)*, sin partícula comparativa. Tal vez mejor tomarlo como un colectivo, «leonada». El león, cuando salta al atacar, ruge para amedrentar a la víctima. Los rugidos de los enemigos indican su inmediato destrozo real.

15-16 A las calamidades de fuera, desfallecimiento interno. *Cual agua derramada*: lit. «como agua estoy derramado». Falta una palabra, quizá «mi hígado» *(kbdy* Lam 2,11) o «mi corazón» *(lby* Lam 2,19; Jos 7,5), como sedes de los sentimientos. *Huesos descoyuntados* (6,3; 32,3). *Corazón derretido*: sede de los pensamientos, añoranza y fatiga (32,4; Jos 7,5).

16 Seca cual teja está mi garganta,
y mi lengua pegada al paladar,
y al polvo de la muerte me acercaron.
17 Pues me tienen rodeado numerosos perros,
banda de malhechores me circunda.
Han traspasado mis manos y mis pies,
18 puedo contar todos mis huesos;
ellos me miran y remiran.
19 Se reparten mis vestidos entre sí,
y echan a suerte mi vestidura.
20 Tú, pues, Yahvé, no quedes lejos,
auxilio mío, a mi socorro ven corriendo.

Sequedad de la *garganta* o paladar *(kḥy)*, puesta como barro cocido o cocha de cerámica *(ḥrś)* por la sed (69,4; Lam 4,4); *lengua pegada a las fauces (mlqwḥy)*. *Me acercaron* o arrimaron (TM G segunda persona del singular) a la muerte los enemigos.

17-19 La banda de malhechores que le circunda es como de perros rabiosos. *Han traspasado mis manos y mis pies:* el TM dice: «como león *(k'ry)* mis manos y mis pies»; una ligera corrección consonántica obtiene «traspasaron» *(k'rw)*. Puede ser un estilo convencional lamentativo (Job 33,21), pero en la literatura babilónica se encuentra algo más real: «Mis manos han sido sujetadas con grillos, en mis propias cadenas han sido echados mis pies... Me han traspasado con aguijón; atroz era el dolor»[4]. Puede ser un rasgo profético, como el realizado en la crucifixión del Señor[5], o mejor un rasgo histórico, del que nada sabemos en concreto. En todo caso, no son los mordiscos y dentelladas de los canes, que, por su naturaleza, van a todo el cuerpo. *Puedo contar todos mis huesos:* no de extrema flaqueza o escualidez (Job 33,21), sino de descoyuntamiento (v.15). *Ellos me miran y remiran*, o contemplan, no cesan de mirarme *(ybyṭw yr'w by)* con cruel satisfacción, y repitiendo sus insultos blasfemos.

A dolores físicos y morales se añade el supremo espolio. *Mis vestidos: b^e^gādîm* se usa de los exteriores (Am 2,8; Gén 24,54; 1 Sam 19,24). *Mi vestidura: l^e^bûš* se emplea para significar las prendas interiores (35,13; 2 Re 6,30). Pero aquí, en virtud del paralelismo completivo, no hay que urgir mucho el estricto significado diferencial de los términos[6].

20-22 Ponen fin a esta parte tres versos de petición de auxilio. Repiten con instancia y amplifican súplicas ya hechas. *Yahvé, auxilio mío* (v.20, sería el que da el tema al título). *No quedes lejos:*

[4] ANET p.435,32-33; AOT p.276,98-99.102.

[5] Justino llama cecucientes a quienes no entienden este salmo como dicho de Cristo *(Diálogo con Trifón 97)*.

[6] Los tres sinópticos, aludiendo a este verso, se contentan con decir: «Y se repartieron sus vestiduras, echando suerte sobre ellas» (Mc 15,24; Lc 23,34; Mt 27,35). Juan cita expresamente el salmo, añadiendo «para que se cumpliera la escritura» (Jn 19,24). Algunos códices y la Vulgata tienen en Mateo una fórmula parecida (Mt 27,35). Pero Juan distingue entre los vestidos que se repartieron y la túnica o vestidura (χιτών), sobre la que echaron suertes. Juan cita el salmo según la versión de los LXX y aun cambia algo. Sus palabras pueden tener, además de un valor probativo de cumplimiento de una profecía, el que König ha llamado de «tipo verbal», o disposiciones providenciales del autor de ambos Testamentos en la letra y su transmisión.

21 **Libra de la espada mi alma,**
del alcance de los perros mi única vida.
22 **Sácame salvo de la boca del león,**
y de los cuernos de los búfalos al afligido de mí.
B) a) 23 **Proclamaré tu fama a mis hermanos,**
en plena reunión te alabaré:
24 **«Adoradores de Yahvé, alabadle;**
descendencia toda de Jacob, glorificadle,
y reverenciadle, descendencia toda de Israel.
25 **Pues no despreció ni desdeñó la aflicción de un afligido,**
ni le ocultó su rostro,
antes, al clamar a él, le escuchó».
26 **A ti irá mi alabanza en la reunión numerosa,**
mis votos cumpliré en presencia de tus adoradores.

---

inclusión desde v.12. *Ven corriendo:* date prisa. *La espada:* muerte violenta. *Mi alma:* reflexivo, a mí mismo. *Unica:* se refiere a la vida o al alma. En semítico, *querido* (favorito) y *unigénito* o *único* son convertibles; es decir, puede tomarse el uno por el otro (35,17; Gén 22,2), quizás porque lo único es lo más querido. Aquí el salmista razona que sólo tiene una vida y, si la pierde, está todo perdido. Han reaparecido las metáforas de los perros y el león (v.14.17), y se añade la de los búfalos. Este último nombre *rēm* (escritura defectiva por *r*^{e}*ʾēm*, 92,11) corresponde a los «toros bravíos» (v.13). Es el rīmu de los asirios, cuya fuerza salvaje describe admirablemente Job (39,9ss), hoy desaparecido del Asia anterior [7]. *Al afligido de mí:* «a mi (alma) afligida». El TM dice: «Y de los cuernos de los búfalos *me respondiste*» [8].

23-27 Proclamaré alabando la fama *(nombre* poderoso) de tu intervención en mi auxilio a mis hermanos, los connacionales y correligiosos, ante la asamblea *(qāhāl)* litúrgica en el templo. El que ora contará, como se hacía, la tribulación y cómo Dios le libró, para excitar la confianza en Yahvé entre los oyentes.

Adoradores de Yahvé: no son precisamente los simpatizantes o fieles no judíos que expresará más tarde el vocablo, sino los israelitas, descendencia de Jacob o Israel, aunque no se excluye en sentido posterior o pleno tal inclusión. Estos *alabarán (hllw-Yh,* corearán con aleluyas), *glorificarán* y *reverenciarán* a Yahvé por lo que ha hecho.

El salmista se vuelve de nuevo a Yahvé en el v.26. La reunión numerosa es la asamblea litúrgica. El poder cumplir los votos hechos es don divino. El cumplimiento del sacrificio eucarístico (Lev 7, 16) implica invitar de las carnes sacrificiales que ha dado a Dios el oferente a los pobres en participación (Dt 12,12; 14,29; 16,11. 14; 26,12). *Viva vuestro corazón por siempre:* exclamación con que el oferente animaba a los invitados a participar en el santo regocijo.

[7] Probablemente se trata del *bisonte europeo,* hoy todavía viviente, aunque muy raro, y abundante en la antigüedad, sobre el cual documentan nutridamente los hallazgos babilónicos de época bíblica (S. Bartina, *Bisonte:* EBG 1,1218-1219). La traducción «unicornio» de G es inexacta (Dt 33,17).

[8] Algunos, como Weiser y Schmidt, a base de esta insegura lección del TM montan un tinglado de vacía explicación cultual y litúrgica para todo el salmo.

27 Comerán los humildes y se saciarán,
alabarán a Yahvé los que de él se cuidan:
«Viva vuestro corazón por siempre».
b) 28 Harán memoria y volverán a Yahvé
todos los términos de la tierra;
y se postrarán en su presencia
las familias todas de las naciones.
29 Que de Yahvé es la realeza,
y él es quien domina en las naciones.
30 Sólo ante él se postrarán todos los poderosos de la tierra,
ante él se encorvarán los que bajan al polvo.
Y mi alma para él vivirá,

Tal vez precedería una unción con bálsamo perfumado a los participantes en el banquete (23,5; Lc 7,46). Al presentarse el óleo con que se ungía la estatua divina en los ritos egipcios, se decía: «Alégrese tu corazón» [9].

28-32 *Cesa la oración. Prenuncios del reino de Dios.*—De toda evidencia se trata de un trozo mesiánico con rasgos universalistas. Puede considerarse un bloque errático desligado bastante de las partes precedentes.

Todos los pueblos del mundo (2,8) se convertirán y adorarán a Yahvé. Este convertirse será en realidad un recordar y volver a lo de antes, cuando la humanidad primitiva era monoteísta y se degradó en el politeísmo, olvidando al Dios verdadero (9,18; 50,22). La fe para el futuro se funda en el hecho de la creación y en las promesas patriarcales, de donde brota que Yahvé tenga y ejerza la realeza en las naciones todas, o la deba ejercer de hecho, y la ejercerá (G *dominans erit)* (Abd 21; Zac 14,17; Sal 10,16; 22,29; 47,9; 93,1; 96,10; 97,1; 99,1; 103,19; 145,11-13).

En 30a-b el TM pone: «Comieron» *(ʾklw)* y volvería a mentar banquetes, pero pasados. Se ha corregido: «Sólo a él» *(ʾk lw)*, solamente ante Yahvé se postrarán. Este dístico se ha entendido del sepulcro o de los muertos. A ello ha inducido la frase «los que bajan al polvo», que ha hecho corregir *dišnê*, «pingües», «poderosos», en *yᵉšēnê*, «los que duermen» (Dan 12,2). Así, por otras consideraciones, Delitzsch. Pero es una idea extraña al AT que los muertos, y mucho menos los muertos de las naciones gentiles, alaben a Yahvé. En los *Hôdāyôt* de Qumrân, los que «yacen en el polvo» *(ywšby ʿfr)* son los campesinos, no los muertos [10]. En la *Guerra* (1QM 11,13), los «encorvados en el polvo» *(kwrʿy ʿfr)* están en paralelismo con «pobres» *(ʾbywnym)* [11]. No se trata, pues, del mundo de ultratumba, como en otros sitios [12], sino de esta misma tierra en que vivimos.

Los v.30c-32 ofrecen tantos problemas como palabras. Son un nudo del Salterio. No se ve claro si habla una primera persona,

---

9 E. Cothenet, *Onction:* DBS 6,729.
10 E. Vogt, *Einige Werke über die Qumrantexte:* B 38 (1957) 465.
11 Y. Yadin, *The Scrolls of the War of the Sons of Light against the Sons of the Darkness* (Oxford 1962) p.312ss.
12 M. Dahood: B 40 (1959) 165. Nober retiene el *dišnê* del TM, explicándolo como *vernae inferorum*, en hipótesis de trabajo (VD [1961] 111-113).

31 **mi descendencia le servirá.**
[32] **Referirá sobre Adonay a la generación** <32> **que ha de venir, y divulgará su justicia al pueblo que habrá nacido: «Cómo ha obrado Yahvé».**

«mi alma», o se habla de otra tercera persona (TM *su alma)*. Tampoco se ve claro si se habla de otro, *para él (lw)*, o en sentido de negación *no (l')*. Lo único que parece vislumbrarse es que el servicio de Yahvé ha de recibir grandes aumentos de parte del que habla o de parte de aquel de quien se habla y de la descendencia de uno u otro. La descendencia referirá (impersonal en TM) sobre Adonay a la generación que ha de venir. O bien, será contada o atribuida a Adonay la descendencia. Los hombres de la descendencia divulgarán la *justicia*, las obras de Dios justo y justificante (Rom 3,26), al pueblo que habrá nacido. *Cómo ha obrado* (G añade Yahvé*)*: puede ser completivo simple *(kî*, divulgarán que ha obrado) o independiente, a modo de rúbrica final del salmista. Viene a significar *Ha actuado Yahvé*: ese perfecto profético, a modo de grito de fe, compendia esa que es pieza maestra en la construcción mesiánica del AT, reconociendo en Yahvé el origen último y la causa de las magnificencias futuras.

Excursus 4.—**Unidad y mesianismo del salmo 22** (Vg 21)

Unidad del salmo 22 (Vg 21).—La perfecta estructuración orgánica de oración lamentativa impide que pueda considerarse la parte B (v.23-32) como obra aditicia (contra Duhm, Cheyne, Briggs, Schmidt). En cambio, nos deja perplejos la parte final (v.28-32). Cambia el metro, el género, que ya no es oración, sino enunciación solemne; el contenido, que no es aspiración, deseo o esperanza de mesianismo, sino verdadero anuncio de mesianismo futuro, tan desarrollado, que contiene un universalismo religioso perfecto, que sobrepasa los entusiasmos de David (1 Par 29,10-19) o de Salomón (3 Re 8,41-43). Esa predicción solemnísima de magníficos bienes irrumpe sin trabazón psicológica con lo anterior. Parece, pues, tratarse de una adición más tardía, probablemente litúrgica. Gelin, en su teoría de las relecturas, le da como fecha el final del siglo IV a.C. [1]. Nos contentamos con señalar el primer caso de dos salmos unidos en uno [2].

Mesianismo.—Tal como está, incluso con su apéndice (v.28-32), nadie duda de que el salmo 22 sea mesiánico. La exégesis judía explicó muchos de sus versos como dichos del Mesías, como en el *Pesiqta Rabbati* (s.x d.C.). El *Targum* y el *Midráš* entienden el triunfo mesiánico en sus últimos versos, de David, Israel o Ester [3]. Por otra parte, el NT hace del salmo 22 un uso especial. Junto con el 69 es el más citado, relacionado con Cristo paciente; pero el 22 es el primero y mayor de los salmos de la pasión. Cristo lo emplea en la cruz (v.2ss: Mt 27,46; Mc 15,34); sumos sacerdotes, escribas y ancianos emplean en sus burlas casi sus mismas palabras (v.9: Mt 27,43); los soldados se reparten las vestiduras de Cristo como dice el salmo (v.19:

[1] Gelin: SPag I p.309.
[2] En todo caso, esta disociación profunda de las partes no es tan clara, porque la última es un desarrollo lógico de pensamiento de la anterior, hasta formar una unidad. Al menos ésta es la razón de su contenido y de su presencia aquí (S. Bartina).
[3] Str.B., II p.574-580 a Jn 19,24; Brierre-Narbonne, *Les prophéties messianiques* p.18-20; Braude, I p.297-326; W. D. Davies: MélBR p.428-456.

Jn 19,24); Pablo pone en boca de Cristo sus palabras cuando, dice, no se avergüenza de llamar a sus santificados hermanos (v.23: Heb 2,12); las voces celestes del Apocalipsis que proclaman la realeza de Cristo parece que estén sacadas de él (v.29: Ap 11,15); y otros muchos pasajes a él aluden. La tradición cristiana ha sido unánime en ver al Mesías, y particularmente su pasión, anunciados y descritos en el salmo 22. Ciertas calidades internas hacen a ese salmo de lamentación más apto que otros para ser entendido del Mesías: no hay confesión de pecados, no hay apología personal, no hay imprecaciones contra los enemigos, ni suaves ni terribles; hay mención de la madre del que habla, pero no de padre humano (v.10-11). Todo este conjunto de datos convencen para admitir, no ya un mesianismo vago, de tiempos y cosas mesiánicas, sino un *mesianismo personal*, con predicciones claras sobre el mismo Mesías.

¿Mesianismo literal o típico?—Cabe ulteriormente preguntar si el Mesías se significa en el salmo 22 por la misma letra y expresiones directamente (sentido literal) o a través del paciente que sufrió y pronunció este salmo (sentido típico). Ambos sentidos son bíblicos, porque son queridos por el Espíritu Santo. A) *Sentido literal.*—Así lo entendieron la gran mayoría de autores cristianos. La profecía escrita se refiere directamente a Cristo [4]. Jerónimo llamó impío a quien piense que este salmo hable de persona alguna histórica del pasado, David, Ester o Mardoqueo [5]. Los comentaristas católicos modernos ven la explicación mesiánica directa más natural, pero no se oponen a los partidarios del sentido mesiánico típico. B) *Sentido típico.* Los autores acatólicos, si admiten mesianismo, consideran sólo el sentido típico (Delitzsch, Kirkpatrick, Briggs). Santo Tomás afirma: «Aunque se diga figuradamente de David, con todo, especialmente según la letra, se refiere a Cristo», porque contiene pasajes que «exceden la fuerza de las historias» *(In Ps.* 21). Lagrange propuso sólo un mesianismo de sentido típico [6]. Kissane propugnaba lo mismo basándose en que no hay pruebas convincentes de que deba entenderse como mesiánico en sentido literal directo [7]. Esta es la posición que creemos deja su exégesis. Se puede probar, ciertamente, que el salmo 22 es mesiánico, pero no de un mesianismo literal directo total, como el salmo 2; ni literal directo parcial, como el 16; sino típico, y, en esto, de un mesianismo superior al del salmo 8 [8]. En el salmo 22 habla, pues, David en la letra, Cristo en el tipo.

Como simple complemento conviene recordar que a través de la historia de la exégesis se han propuesto otras muchas soluciones. Pueden reducirse a dos capítulos: 1) *Persona histórica individual.*—Habla en el salmo David, Ezequías (2 Par 32,23), Jeremías (Jer 37,11-15), Ester o Mardoqueo (antiguos rabinos aludidos por Jerónimo, Raši, los midrāšîm), un desconocido del destierro babilónico (Qimḥi, König). 2) *Persona colectiva, histórica o simbólica.*—Ese yo colectivo sería Israel vejado (Smend, Baethgen, Cheyne, Beer), la porción buena de Israel, los asideos de la grequización, opuestos a los helenizantes (Kittel, Oesterley). No todas estas y otras sentencias admiten el valor típico; se quedan en la pura historia, y, por eso, son ya inadmisibles para un católico.

4 E. Courte, *Le Psaume vingt-deuxième* (Paris 1932) p.121-134.
5 Jerónimo: ML 26,212.
6 M. J. Lagrange: RB 2 (1935) 50-53.
7 Kissane, *The book of Psalms* I (1953) p.95.
8 Los documentos eclesiásticos, como la condena del Mopsuesteno en el Constantinopolitano II (553), el primer *Constitutum* del papa Vigilio (ML 69,83) o la oración indulgenciada de Pío X *En ego, o bone et dulcissime Iesu*, o no distinguen las diversas clases de mesianismo y pueden entenderse en sentido típico, o si defienden claramente el sentido mesiánico literal directo, pueden hacerlo no fundados en tradición dogmática, sino en razones exegéticas que entonces valdrán según sea su peso.

SALMO 23 (Vg 22)

1 *Salmo de David.*
a) **Yahvé es mi pastor,**
no me hallaré falto,
2 **en verdes praderas me detendrá;**

SALMO 23

No hay indicio evidente en el salmo de que el acto de fe inicial en Yahvé y las afirmaciones de gran confianza que le siguen estén proferidas en circunstancias de adversidad o tribulación, pero tampoco se excluyen. Las sugerirían la enigmática y furtiva mención de los enemigos (v.5). Así lo han creído algunos comentadores (Tournay, Boylan, Kissane, Weiser, Vogt). En este supuesto, fe y esperanza aumentarían en valor y mérito, y se impondría el sentido de futuro para los verbos en la segunda parte.

División del salmo:

a) Yahvé, pastor solícito. Meditación, 1-4;

b) Yahvé, huésped magnífico. Oración, 5-6.

El ritmo es de *qînâ* (3 + 2), en general.

1 *De David:* el salmo carece de toda alusión histórica. Es inútil pretender señalar una situación concreta. David, de vida pastoril, errante y piadosa, pudo tener en su habilidad poética ocasiones para componer este salmo. Algunos (Podechard) han creído que se debe a un piadoso levita, porque en el último verso se habla de la casa de Yahvé. La interpretación no es segura. La posibilidad no faculta a concluir que así fuera. Tournay, apoyado en sus criterios frágiles de paralelismos con escritos de supuesta época persa, señala para la composición del salmo ese período [1]. Pero todo el salmo tiene afinidad con otros davídicos (3; 4; 23; 67; etc.).

2-4 *Meditación: Yahvé pastor.* Un orante individual expresa complacido su absoluta confianza en la protección de Dios. Puede aplicarse a una comunidad [2].

Yahvé es mi pastor: tema profusa y variadamente empleado en el AT (80,2; Is 40,11; Jer 31,10; Ez 34; Gén 48,15; 2 Sam 12,34), que culmina en el Buen Pastor del NT (Jn 10,1-16).

Siguen seis rasgos del buen Pastor:

No me hallaré falto (lʾ ʾḥsr): algunos modernos traducen por presente, en sinonimia con la frase anterior. Está en futuro; supera y prolonga al porvenir el acto de fe y confianza expresado primero por el salmista. El griego de los LXX, el Apocalipsis en lugar pare-

[1] R. TOURNAY: RB 63 (1956) 510.

[2] No es objetiva la afirmación que asegura que el individuo toma en la religión de los salmos la posición que ocupaba la comunidad en la religión más antigua (GUNKEL, *Psalmen* p.99). La intrusión entre la comunidad y el individuo de una «tribu particular o un reino-facción», como idea de transición, es una distinción lógica, pero no histórica ni genética (R. CRIADO, *Cor Iesu* I p.435). Sobre el colectivismo e individualismo en Israel, J. DE FRAINE, *Individu et société dans la religion de l'AT:* B 33 (1952) 324-355.455-475.

[3] junto a tranquilas aguas me conducirá,
<3> mi alma rehará.
Me guiará por senderos rectos
por honor a su nombre.
4 Aunque hubiere de andar por valle tenebroso,
no temería mal,
pues tú irías conmigo:
tu vara y tu cayado,
ésos me alentarían.

---

cido (Ap 7,17), el pasaje casi igual de Deuteronomio (Dt 8,9) y el mismo Gunkel, que en su traducción pone formas de presente, excepto ésta (v.1-5), traducen el imperfecto hebreo *lo᾿ ᾿eḥsar* por futuro. La solicitud del pastor será absoluta en su eficiencia con respecto a su oveja.

«Aguas de reposo» *(my mnḥwt)*, en oposición a las torrenteras impetuosas de las épocas de lluvia.

Rehacer o reconfortar al alma *(šôbēb*, sólo aquí por el ordinario *hēšîb)*, efecto benéfico de los cuidados pastoriles precedentes.

Senderos rectos: es decir, «de rectitud» *(ṣedeq)*, aquí en sentido físico por caminos buenos, no desviados o perdidos, sino certeros y seguros, con sus estaciones y manantiales (107,7; Prov 8,20; 12,28). La palabra no se agota, y puede también aportar su sentido moral de «justicia o santidad», como su paralelo *(yōšer* Prov 4,11).

Me guiará: algunos, como Briggs y Weiser, quieren que empiece aquí una nueva imagen fundamental en el salmo; pero persuade lo contrario cuanto sigue de la vara y el cayado pastoriles (v.4), que convertiría en paréntesis violento esa nueva imagen, y, además, pertenece al pastor guiar el rebaño.

Por honor a su nombre: es el centro que unifica la imagen de pastor y sus rasgos. La causa profunda de la solicitud en el pastor y de la confianza en el salmista está en el «nombre de Yahvé», es decir, su naturaleza poderosa, aquí en cuanto fiel a sus promesas de gracia y a su bondad constante con los que a él se entregan.

Como conclusión se realza la imagen del pastor y la confianza subsiguiente del salmista de dos maneras: Aun en el caso hipotético más desfavorable de *haber de andar por un valle tenebroso*, lit. «de tinieblas», ordinario en Palestina y expuesto a fieras y salteadores, está cierto el salmista que *con él iría Yahvé* (Dt 20,4), o mejor: «conmigo estarías tú» *(᾿th ῾mdy)*. El salmista se dirige ahora, al término de su meditación, directamente a Yahvé. *Tu vara y tu cayado me alentarían*, ahuyentando al atacante. Los instrumentos pastoriles *vara (šbṭ)* y *cayado (mš῾nt)* no son sinónimos. «Vara», o *šēbeṭ*, es una porra o maza de unos 90 centímetros que el pastor de Palestina lleva todavía hoy para defensa propia y de sus ovejas. «Cayado» o *miš῾enet* es un palo más largo, de casi dos metros (1,80 m.) a veces curvo en uno de sus extremos (báculo) de que se sirve el pastor para apoyarse y dirigir el rebaño [3]. San Bernardo dice aguda-

[3] E. Power, *The shepherd's two rods in modern Palestine and in some passages of the OT:* B 9 (1928) 434-442; Id.: VD 1 (1921) 23-24.

b) [5] **Preparas ante mí la mesa**
delante de mis adversarios.
Ungida tienes con óleo mi cabeza,
mi copa está rebosante.
[6] **Sólo bien y bondad me seguirán**
todos los días de mi vida;
y mi morar en la casa de Yahvé
será por largos años.

---

mente: «El pastor lleva vara y cayado, uno para las ovejas, otro para el lobo» [4].

5-6 *Preparas ante mí la mesa:* el imperfecto hebreo *(taʿărōk)* debe traducirse aquí o como pasado poético narrativo (G) o como presente descriptivo. Los otros verbos siguen en pretérito. Lo que describe el salmista no se está haciendo en realidad, pero se tiene por tan seguro, que se da como actual. *Delante de mis adversarios:* única nota displicente en este salmo idílico. El que ora tiene enemigos, vejadores, contrarios a su vida de piedad y perseguidores porque es justo (Sab 2,10ss). Ahora quedan mudos ante el trato de favor que Yahvé le dispensa. *Ungida con óleo mi cabeza:* la unción con perfumes, previa al convite, era obligada entre los antiguos orientales (Am 6,6; Lc 7,46). Esta acción de untar o engrasar *(dāšan)* era distinta de la unción solemne de reyes y sacerdotes *(māšaḥ,* Mesías). *Mi copa está rebosante:* no es la copa de suertes o castigo (16,5), sino de vino, que no podía faltar en un banquete oriental. Literalmente se dice: «(El contenido de) mi copa (es) rebosamiento» *(kwsy rwyh)*. *Sólo bien y bondad:* la partícula *ʾak* puede traducirse por «ciertamente» (58,12; 68,22; 75,9; 85,10; 140,14) o por «solamente» (20,30; 39,6; 62,2.3.5.7.10; 68,7), que preferimos. *Morar en la casa de Yahvé por largos años:* es el consuelo fundamental. Lit. se dice: «largura de días». *Casa de Yahvé (byt Yhwh)*, comúnmente, es el templo de Jerusalén, o bien Palestina (Os 8,1; 9,8.15; Zac 9,8; Jer 12,7). Aquí creemos que es un rasgo alegórico, como las demás comparaciones del salmo, y que equivale a estar oculto bajo las alas o protección de Yahvé (17,8). Con razón se ha presentado este salmo como expresión del estado de perfección en el amor, cuando el alma, superado el temor, ha aprendido el perfecto abandono y adquirido una confianza indefectible [5].

Se ha pretendido que debe mantenerse en todo el salmo la alegoría del pastor (Power, Zenner-Wiesmann, Zorell). En este caso, *šulḥān*, «mesa» (v.5) debería ser *šelaḥ*, «armas», por falsa dittografía, y la palabra siguiente *neged* tendría sentido adversativo, no local; la copa sería porción; la casa de Yahvé, Palestina, como tierra de pastoreo. Pero estos pasos son demasiado duros, tienen en contra el texto y las versiones, antiguas y modernas, y hay manifiesta violencia en querer aplicar los últimos rasgos a la vida pastoril. Quedan las dos metáforas: pastor y huésped; el paso instantáneo de una a otra, dentro del mismo sentimiento, es muy conforme con

[4] BERNARDO: «Pastor portat virgam et baculum, illam ovibus, illum lupo»: ML 84,449.
[5] PAUL MARIE DE LA CROIX, *L'AT, source de vie spirituelle* (1953) p.884.

SALMO 24 (Vg 23)

[1] *De David. Salmo.*

a) **De Yahvé es la tierra y lo que la llena,**
el orbe y cuantos lo habitan.

---

el estilo y gusto orientales [6]. La mención de los adversarios favorece la explicación del huésped [7]. Briggs, por su parte, vio tres metáforas: pastor, guía y huésped; pero la de guía sería una cuña metida en la de pastor, como se ha indicado (v.3-4).

Se ha querido hacer del salmo 23 un canto litúrgico, entonado por un peregrino antes o durante el banquete sacrificial [8]. Posición fluctuante e infundada, en nada conforme al género de «cántico litúrgico», tan bien descrito por Gunkel [9]. De su «Sitz im Leben» nada cierto sabemos.

SALMO 24

Es un diálogo de tipo levítico durante una procesión al monte de Yahvé, es decir, de Sión en Jerusalén. Es de alcances y resonancias marciales y triunfales, lo cual arguye que fue compuesto para una ocasión solemne y única (probablemente el traslado del arca), y luego repetido en circunstancias y conmemoraciones parecidas. Tiene tres partes. En la primera (1-2) se canta y asienta como fundamento del resto de la composición el dominio absoluto de Yahvé sobre la tierra y sus moradores; puede, pues, escoger el sitio que le plazca para su morada especial. En la segunda (3-6) se enumeran las cualidades fundamentales que se requieren en quienes han de acompañarle en la toma de posesión de Sión. En la tercera (7-10) se realiza ésta en acción litúrgica procesional y coral.

El ritmo es de tres acentos dominantes, en unidades dísticas y trísticas.

1a *De David. Salmo:* ante todo, es la primera vez que en el Salterio aparece cambiado el orden de estas palabras que aparecerá todavía en otros salmos (40, 101, 109, 110, 139). Ordinariamente precede *salmo* o hay otras fórmulas, excepto en algunos que son «huérfanos» de formulario (cf. *Introducción*). El G sigue el orden inverso y añade con Vg y *Talmud* la indicación litúrgica: que es para «el primer día de la semana» (nuestro domingo); el último testigo precisa «para el sacrificio Tamid».

De David: hay bastante concordia en atribuir la ocasión de su composición: fue la traslación solemne del arca desde la casa de Obededom a la Sión recientemente conquistada por David (2 Sam 5, 6-12; 6,12-19) [1].

[6] J. G. von Herder, *Vom Geist der hebräischen Poesie* (Carlsruhe 1827) II p.311.
[7] J. Robertson, *The Poetry and Religion of the Psalms* (1898) p.203.
[8] E. Vogt, *The 'Place of Life' of Ps 23:* B 34 (1953) 193-211, especialmente 202.
[9] Cf. R. Tournay: RB 63 (1956) 511; Calès, p.278.

[1] Von Gall postula una reconducción posterior después de alguna victoria (como en 2 Sam 11,11); Gunkel, una fiesta anual; Kissane recurre a una desvirtuada unidad temática de la obediencia (Is 66,1-2).

[2] Pues él lo estableció sobre los mares,
y sobre los ríos lo afianzó.
b) [3] ¿Quién podrá subir al monte de Yahvé,
y quién estar en su lugar sagrado?
[4] El innocuo de manos y puro de corazón,
el que no alzó a los ídolos su ánimo,
ni juró con engaño a su prójimo.

1b-2 *Dios creador, dueño de la tierra. Universalismo religioso.*— Preludio incomparable para la celebración litúrgica que seguirá. Se reafirma el artículo básico del credo de Israel, de fecundas conclusiones doctrinales: la fe en Dios creador. Hasta Pablo, al utilizarla, cita este salmo (1 Cor 10,26). ¡Qué mucho que Yahvé se posesione de lo que es suyo: Sión!

Tierra, orbe: la primera, más en sentido físico e irracional; el segundo, en cuanto habitado por el hombre... *Mares, ríos:* según la concepción semítica, que no era más que una concordancia con la ciencia coetánea de Babilonia y Egipto [2], las aguas se dividían en superiores (firmamento azul), inferiores, dulces (ríos, lagos y fuentes) y saladas (mares interiores, como el Mediterráneo), y mares (el océano o abismo que rodeaba por todas partes la tierra). Esta era un disco basamentado sobre el abismo subterráneo por columnas o principios misteriosos con afianzamiento de ley física (Gén 7, 11; Ex 20,4; Prov 8,24-31).

3-6 *Preguntas y respuestas morales.*—Yahvé, creador y señor de toda la tierra, se escoge morada especial, que será entre su pueblo elegido y en Palestina.

Monte de Yahvé: es Sión (2,6; 3,5; 15,1; 43,3). *Lugar sagrado:* lit. «en el lugar de su santidad» *(b-mqwm qodšô)*, su lugar santo. El arca, señal visible de una presencia especial de Yahvé entre su pueblo, santificaba cualquier lugar donde estuvo: el tabernáculo móvil del Sinaí, el edificio de Siló (1 Sam 3,2-3.15) [3]. *¿Quién* será digno de *subir* y *estar?;* no se dice propiamente de subir con Yahvé en el arca, pero se deduce de la tercera parte *(c)*.

En el v.4 hay un marcado paralelismo con el salmo 15, aunque allí las condiciones son de carácter más general y las de este salmo se concretizan en una ocasión extraordinaria. Las dos primeras condiciones son generales: perfección exterior o de obra *(innocuo de manos,* 18,20-24) e interior o de intención y deseo *(puro de corazón,* 73,1). Las siguientes condiciones son más concretas: religiosidad con Yahvé y justicia con el prójimo. *El que no alzó a los ídolos su ánimo:* lit. *no haber alzado a lo vano su alma.* «Alzar el ánimo» *(nś' nfš)* significa estar anhelante y como absorto en algo concreto, y puede tener buen y mal sentido. El jornalero alza el ánimo (anhela) al salario (Dt 24,15); el bueno, a Yahvé (Sal 25,1); el sacerdote avaro aspira a la parte del sacrificio mal ofrecido (Os 4,8), y sobre todo se dice alzar el ánimo a los ídolos o dioses falsos. Por

[2] H. JUNKER, *Die theologische Behandlung der Chaosvorstellung in der biblischen Schöpfungsberichte:* MélBR p.28.
[3] H. VINCENT, *Le caractère du Temple salomonien:* MélBR p.137-148.

5 Ese se llevará bendición de parte de Yahvé,
y justicia de parte de Dios su salvador.
6 Esa es la estirpe de los que de El se cuidan,
de los que buscan la presencia del Dios de Jacob. *Sélâ.*
c) 7 Alzad, puertas, vuestros dinteles,
y alzaos, portones seculares,
para que entre el rey de la gloria.

---

su parte, el término *šāwᵓ* designa vaciedad o inconsistencia, como lo deleznable de la vida humana (89,48), o la misma mentira (12,3); de ahí que sea como frase hecha para expresar los ídolos, que son vanidad o vaciedad (31,7; Jer 18,15). *Ni juró con engaño a su prójimo:* la última parte, «a su prójimo», es adición integrada de la versión griega, que no tiene el TM. Apoyados en la palabra «engaño», algunos han querido traducir el anterior *šāwᵓ* (vano) por «mentira», buscando sinonimia. Pero el salmo 15 nos enseña a separar los requisitos morales más que a unirlos, que así quedarían reducidos a tres, y no a cuatro aquí, y «alzar el ánimo» se dice siempre, no de algo abstracto («la mentira»), sino concreto («ídolos») [4].

Bendiciones, o prosperidades de toda clase, que le vendrán por la comunicación con el templo y, sobre todo, de *justicia,* justificación moral o santidad, *de parte de Yahvé,* que es de suyo *Dios salvador* graciosamente para quien se le acerca. Hay una ilustración y explicación magnífica al nombre y oficio de Jesús (Yahvé Dios Salvador: *Yhwh ᵓlhy yšᶜw).*

La estirpe, ahora en sentido comunitario, de los que de Yahvé *se cuidan* son los creyentes y piadosos (9,11; 22,27), los que *buscan su presencia,* en sentido cultual y litúrgico (Gén 28,18; 32,3.31; 35,3); pero, sobre todo, en sentido ascético de trato íntimo con Dios, como *Jacob* (Gén 32,10; 46,1; 48,3). *Selâ:* interludio musical, cuadrar mejor no puede que aquí, en espera litúrgica y triunfal ante unos portones cerrados.

7-10 *Diálogo y entrada final.*—La procesión ascendente llega a Sión.

Puertas: son monumentales, como las de entrada a una fortaleza o las de la Alhambra de Granada. Aquí se trata de las que dan acceso a la antigua Sión. *Portones seculares (ptḥy ᶜwlm):* se añade a la idea la prolongada resistencia del yebuseo contra David (2 Sam 5, 6-12). *Alzad vuestros dinteles (śᵓw rᵓšykm):* un interpelante, coro o solo, se dirige poéticamente a las puertas (a sus guardianes), para

4 El TM tiene solamente, en v.4, «y no juró a lo engañoso» *(l-mrmh),* que hace paralelismo perfecto con «lo vano» *(l-šw')* y se explican sólo satisfactoriamente aquí aplicados a los ídolos. Por otra parte, «puro de corazón» *(br lbb)* equivale en la concepción semítica a *«no doblado* de corazón» o pensamientos e intenciones; y se dice de aquel que no tiene el corazón o mira doble (hacia Yahvé y a la vez hacia los ídolos); y así «inocuo de manos» *(nqy kpym)* puede entenderse del que no ofrece sacrificios y dones ilícitos en el culto idolátrico. Precisamente los que «buscan a Dios», como *Jacob* (v.6), son la auténtica estirpe de Israel, la que tiene un monoteísmo puro. Todo el salmo, desde el Dios único creador y señor del principio (v.1), que es Yahvé, hasta su entrada triunfal contra los demás pueblos y sus dioses, por ser *Yahvé de los ejércitos* (v.10), revela una sola preocupación: el monoteísmo no contaminado del pueblo de Dios contra la idolatría que puede infiltrarse en él de los otros pueblos. Es el mismo problema del Exodo (cf. v.8). En este caso no habría en el salmo *cuatro* condiciones morales (v.4), sino *una sola:* el monoteísmo puro, fuente de toda rectitud (S. Bartina).

8 «¿Quién es ese rey de la gloria?»
Yahvé, poderoso y fuerte;
Yahvé, fuerte en la batalla.
9 Alzad, puertas, vuestros dinteles
y alzaos, portones seculares,
para que entre el rey de la gloria.

---

que alcen sus batientes («cabezas»), a modo de puente levadizo, o metafóricamente se engrandezcan más, porque tiene que entrar el *rey de la gloria* para instalarse en el castillo conquistado [5]. Aquí es el arca (1 Sam 4,4.21; 6,3). En el AT se llama a Yahvé rey treinta y ocho veces, dieciséis en los salmos; la palabra dicha de reyes históricos o terrenos se emplea dos mil trescientas sesenta veces. Pero Yahvé *rey de la gloria* (rey gloriosísimo) sólo es llamado aquí.

¿Quién es ese rey de la gloria? Responden del exterior, probablemente toda la comunidad, con unas palabras antiquísimas que recuerdan el epinicio de Moisés al paso del mar Rojo (Ex 15,3): *Yahvé, poderoso y fuerte; Yahvé, fuerte en la batalla,* dichas en relación con el arca (Núm 10,35; 1 Sam 4,21).

El dialogismo se repite para acentuar la grandeza. La variante es la frase *Yahvé Sebaot.* Esta titulatura, que en conjunto aparece en los salmos catorce veces con variantes (Dios, Adonay, de los ejércitos) [6], significa que *Yahvé de los ejércitos* de Israel les ha dado victoria y triunfo, coronado ahora con la ceremonia de la entrada triunfal (2 Sam 6,2.18) [7]. *Selâ:* pausa musical. Es insólito que se encuentre al final de salmo. Algunos (Peters, Zenner, Pérennès) lo interpretan como argumento de que seguía otra parte, el salmo 15 [8]. Es más probable que se indique la interpretación musical (a modo de himno nacional) durante la colocación del arca en su sitio.

No pocos (Ewald, Gunkel, Briggs, Schmidt, Ubach, Miller, Condamin) han puesto dudas sobre la unidad y hablan de dos o tres salmos o fragmentos diversos. Gunkel y Begrich han ideado un género que llaman liturgia de la Torá (v.3-6), que no admitimos como objetivo, y menos la concretización de Oesterley. Estos cánones modernos no responden a los antiguos semíticos. Son tan cortas las partes de este salmo y todas conspiran con tal dramatismo a una sola idea en acción, que forman un cuerpo literario tan uno como el físico de un hombre con sus manos, pies y tronco.

Aplicaciones diversas.—Justino lo entendía ya de la ascensión gloriosa de Cristo [9], y se ha aplicado además en la liturgia a la encarnación. No son más que acomodaciones o sentidos consecuentes. Von Gall le atribuyó un sentido escatológico, no histórico pa-

5 M. Dahood (Greg 43 [1962] 78) lo entiende en otro sentido: «Regocijaos, puertas.. » (Lc 21,28; Zac 9,9). Pero estos textos se dicen a hombres.

6 Köhler, p.31-33; Van Imschoot, I p.20-22; A. Vincent, *La religion des Judéo-Araméens* p.61-91.

7 En otras ocasiones y en los mismos salmos, esta fórmula *Yahvé Sebaot* significa Yahvé de los astros del cielo (Gén 2,1), las milicias angélicas (3 Re 22,19) o, generalmente, de todas las potencias creadas.

8 A. Condamin, *Contre le morcellement des Psaumes:* RScR 15 (1925) 206-210.

9 Justino, *Diálogo con Trifón* n.36.85.

10 «¿Quién es ese rey de la gloria?»
Yahvé Sebaot es el rey de la gloria. *Sélâ.*

SALMO 25 (Vg 24)

1 *De David.*
a) *ᵓĀlef.* **A ti, Yahvé, alzo mi alma,** 2 **Dios mío;**
Bêt: **a ti me confío, no quede defraudado,**
no den voces de júbilo mis enemigos contra mí.

---

sado; pero ya pasó el escatologismo [10]. Kraus, retractándose (1960, 1951), ha vuelto a asimilar este salmo a los escatológicos, que él explica como puramente cultuales y, trasvasando mucho yebuseísmo al salmo, le niega ocasión histórica [11].

SALMO 25

Un piadoso atribulado profiere esta oración compleja. Lo más sobresaliente en ella es su alfabetismo. Se trata de un salmo acróstico alefático, bien conservado. La letra wāw ha desaparecido en el original (como en el 34); las versiones aquí la conocieron y es restituible (v.5c). Falta la letra qôf, suplantada por una rêš repetida (v.18-19), que empieza dos binas seguidas. Esta corrupción es anterior a las versiones e imposible de resolver con los materiales de texto antiguo con que contamos ahora. En otro concepto, la bina o dístico primero (v.1b) carece del segundo estico. Todo el salmo es en dísticos, excepto los v.5 y 7. El ritmo es comúnmente 3 + 3. División: el artificio alfabético no se presta a divisiones lógicas. Pero aquí se siguen bastante bien tres agrupaciones formales:

a) Oración esperanzada, sapiencial y de penitencia, 1-7; *b)* reflexiones sapienciales (jaculatoria penitencial, v.11), 8-15; *c)* oración deprecativa compleja, 16-22.

Los estrofistas (Calès, Kissane) distinguen tres estrofas de siete versos (1-7.8-14.15-21). Pero no corresponden a las tres partes genéricas de contenido aceptables en el salmo (oración, meditación, oración).

1a *De David:* como el primer salmo alefático (9). La ocasión es imprecisable.

1b-2a (ᵓālef). *Yahvé* y *Dios mío* es mejor pasarlos al mismo grupo binario (3,8) [1]. *Alzar el alma:* inicio de oración meditativa en expresión de confianza fundamental (24,4; 86,5; 143,8).

2ab (bêt). Dístico regular. Repite el acto de confianza y empieza las peticiones de protección (v.20; 22,5; 31,2.18).

3 (gîmēl). No pide, motiva. *Así (gam)* no es causal, sino afirmativo (71,22). Si yo no quedo defraudado, los que se encuentren

[10] VON GALL: Fs. Wellhausen (1914) p.148.
[11] I 193-206; J. D. SMART, *The eschatological interpretation of Psalm 24:* JBLit 52 (1933) 175-180.

[1] Por razón de paralelismo, ritmo, sentido y alfabetismo, sería mejor pasar las tres primeras palabras del v.2 *Eloah, en ti confié,* como segundo estico del primer binario y repetir la última palabra *confié (bṭḥty)* como comienzo en bêt para el segundo binario. La razón de la pérdida habría sido una haplografía (S. Bartina).

3 *Gîmēl*. Así, cuantos en ti confían no quedarán defraudados.
Defraudados quedarán los que prevarican desdichadamente.
4 *Dālet*. Dame a conocer, Yahvé, tus caminos,
enséñame tus senderos.
5 *Hē'*. Encamíname en la fidelidad hacia ti y enséñame,
pues tú eres mi Dios salvador,
[Wāw]: y en ti confío en todo tiempo.
6 *Zayin*. Acuérdate de tus misericordias, Yahvé, y de tus bondades, pues ellas han sido siempre iguales.
7 *Ḥêt*. De los pecados de mi juventud y mis maldades no hagas memoria;
según tu bondad acuérdate tú de mí,
por razón de tu benignidad, Yahvé.
b) 8 *Ṭêt*. Yahvé es benigno y recto,
por eso muestra a los pecadores el camino;
9 *Yôd*. Hace caminar a los humildes en la justicia,
al enseñar a los humildes su camino.

---

en una situación parecida a la mía acudirán a ti y no a los ídolos. En cambio, *los que prevarican desdichadamente (rêqām,* «sin razón» o «inútilmente», «sin resultado»), traicionando a Dios (Jue 9,23; Jer 3,20), al acudir a los ídolos, ésos sí quedan defraudados en su proceder. Idea y motivación frecuente (13,5; 40,15; 74,21).

4 (dālet). Petición reanudada. Tiene carácter sapiencial. Los *caminos de Yahvé* son sus designios, o mejor, sus ordenanzas y preceptos, en paralelismo con *senderos ('orḥôt)*, como en otros casos (119,15; 27,11; 86,11; Is 30,11). Se trata de una sabiduría especulativa o de conocimiento cada vez más profundo.

5ab (hē'). Prosigue la petición de sabiduría, aquí práctica. *En la fidelidad hacia ti:* «en tu firmeza», *(b-'mtk)* conforme a la constancia y fidelidad de los divinos procederes. *Tú eres mi Dios:* motivación frecuente para ser oído. Contraposición a los adoradores de los ídolos.

5c (wāw reconstruido). *En ti confío en todo tiempo:* «todo el día» *(kl h-ywm);* otra motivación que complementa la anterior. Queda la bina truncada. En cambio, el v.7 tiene tres esticos en vez de dos. Algunos (Schlögl, Gunkel) proponen completarlo plausiblemente con 7c, que sería *por razón de tu benignidad, Yahvé.*

6-7 (zayin, ḥêt). Doble petición penitencial. Motivaciones supremas: 1) *Las misericordias* y *bondades* de Yahvé ejercidas «desde antiguo» *(m-'wlm)*, es decir, desde siempre, que siempre son iguales en su esplendidez (Jer 31,3). 2) Su fontal *benignidad* ante los *pecados* o faltas de la irreflexiva *juventud* y aun las *maldades* y rebeldías de la edad madura, es decir, ante todo el complejo de iniquidades personales. A todo esto alcanza el arrepentimiento y la fe del que ora, y más aún la bondad divina.

8-9 (ṭêt, yôd). Por ser *benigno* y *recto* Yahvé enseña la verdadera sabiduría *(camino)* a los que yerran *(pecadores,* v.7), y a los humildes *('ănāwîm,* 22,27; 69,33; 1 Pe 5,5) *su camino* (v.4.12; 32,8). *En la jus-*

10 *Kaf.* Las sendas de Yahvé son todas bondad y fidelidad
para quienes guardan su alianza y sus mandatos.
11 *Lāmed.* A causa de tu nombre, Yahvé,
perdonarás mis culpas, que son muchas.
12 *Mêm.* ¿Cuál será el hombre adorador de Yahvé?
A ése le muestra el camino que ha de elegir;
13 *Nûn:* ése reposará entre bienes,
y su descendencia poseerá la tierra.

---

ticia (b-mšpṭ): aquí es igual a vida justa o de verdadero sabio conforme a los preceptos divinos [2].

10 (kaf). Aseveración y alabanza efusiva. Para los fieles a la *alianza (bryt)* que Yahvé tiene hecha con su pueblo desde los patriarcas (Gén 17) y el Sinaí (Ex 19), y a los *mandatos (ʿdt,* «testimonios») o preceptos contenidos en ella (19,8; 18,26-27), el proceder *(las sendas, ʾrḥwt)* de Yahvé son *bondad y fidelidad* según sus promesas. Recuérdese que el concepto de alianza bíblica implica en el hombre cumplir los compromisos aceptados; en Yahvé, fidelidad en dar lo prometido. Este binomio «bondad y fidelidad» divinas *(ḥesed weʾĕmet)* sale aquí por primera vez en el Salterio, y saldrá nueve veces más (40,11.12; 57,4; 61,8; 85,11; 86,15; 89,15; 115,1; 138,2); a veces vienen disociadas en paralelismo (26,3; 117,2). Propiamente, *ḥesed* es «gracia» o «misericordia gratuita», en oposición a la obligación en virtud de justicia conmutativa. Pero *ʾĕmet* es bipolar: de su fondo radical, que significa firmeza, constancia, deriva hacia la constancia en la idea o pensamiento y su expresión (y entonces es *verdad),* o hacia la constancia en el cumplimiento de lo prometido (y entonces es *fidelidad)* [3]. En general tomamos el término en su acepción más amplia de firmeza o constancia.

11 (lāmed). Jaculatoria penitencial. Confesión sincera. Se intercala entre las consideraciones sapienciales y está sugerida por contraste con la fidelidad divina. Su *culpa (ʿwn)* es distinta de los «pecados y maldades» anteriores (v.7) y se dice que es *mucha (rab),* lo cual puede entenderse tanto del número cual complejo colectivo (3,2; 22,13) como de la calidad o gravedad (31,20), o de ambas cosas a la vez. El supremo motivo del perdón, con invocación humilde y amorosa, es el *nombre* (naturaleza poderosa y bondadosa) de Yahvé.

12-15 (mêm, nûn, sāmek, ʿayin). Recompensas del *adorador* de Yahvé. De nuevo, una reflexión sapiencial. No repite simplemente lo que se ha dicho antes (v.9; Prov 1,29; 3,21). 1.ª *Mostrar el camino:* no se trata del que debe seguir el adorador, que es la Ley, sino de la respuesta que le dará Yahvé en los casos dudosos de la vida para acertar, en oposición a los que consultaban a los ídolos. 2.ª *Bienes* y *tierra,* en virtud del paralelismo, se refieren a las prosperidades de

[2] Los v.8-9 no dan sentido satisfactorio. Teniendo en cuenta que la forma verbal *yôreh* (v.8b) puede tener el sentido de «lanzar» *(yrh)* o, por afinidad con el árabe *waray,* «apartar», sugiero la versión interdependiente: «*Yahvé es bueno y recto; por esto,* por ser bueno y recto, quiere y favorece a los buenos y rectos; de ahí que *aparta a los pecadores del camino* de sus designios divinos, mientras que *encamina a los humildes, como es justo,* de modo conveniente, *enseñando a los humildes* a avanzar por *su camino* divino. Por eso se puede afirmar que para el recto y bueno *todos los procederes de Yahvé* están henchidos de *gracia benevolente* y de *fidelidad* divina» (v.10) (S. Bartina).

[3] F. Asensio, *Misericordia et veritas* (Roma 1949) p.250-254.

14 *Sāmek.* Trato íntimo el de Yahvé con sus adoradores,
y les da a conocer su alianza.
15 *ʿAyin.* Mis ojos siempre tengo hacia Yahvé,
pues él es quien saca de la red mis pies.
c) 16 *Pēʾ.* Vuélvete a mí y compadéceme,
que estoy desvalido y soy un afligido.
17 *Ṣādê.* En las tribulaciones de mi corazón sácame a escampado
y hazme salir de mis apremios.
18 *[Qôf]* ?Atiende a mi aflicción y mi trabajo,
y quita todos mis pecados.
19 *Rêš.* Mira cuántos son mis enemigos
y con cuán violento odio me odian.
20 *Šîn.* Guarda mi vida y líbrame,
no quede yo confundido de haberme acogido a ti.
21 *Tāw.* La integridad y la rectitud me custodien,
pues en ti confío, Yahvé.
22 Redime, ¡oh Dios!, a Israel
de todas sus tribulaciones.

---

la tierra prometida, o Palestina, para sí, en fruición pacífica, y para la *descendencia* del justo, adorador de Yahvé. Pero no se agota aquí el sentido. El salmo para nada habla de desterrados. Heredar la tierra que fue prometida a los patriarcas y a su descendencia culmina en los bienes mesiánicos futuros esperados (37,11)[4]. 3.ª Trato íntimo con Yahvé, penetrando cada vez más el sentido hondo de su alianza (Gén 18,17ss). 4.ª Librar de todo peligro; ver *fuera de redes* o lazos *los pies* (9,15; 10,9), por tener *los ojos fijos en Yahvé* y no en los ídolos (y esto, a pesar del concepto bilateral de alianza, es don de Yahvé), cumpliendo sus mandatos, no tanto como expresión de esperanza.

16-21 (pēʾ, ṣādê, [qôf] rêš, šîn, tāw). Peticiones: *vuélvete y compadéceme* (= 86,16; 4,2); [*desvalido* y *afligido* (22,21; 68,7)]; *sácame a escampado* de mis estrecheces; *atiende a mi aflicción* (9,14); *quita mis pecados* (v.11); *guarda mi vida* (lit. «alma», 16,1; 86,2) de *mis enemigos; mira que son muchos* (3,2) y que *me odian violentamente* (27,12).

Motivaciones: Además de su invalidez y aflicción y de sus enemigos, *el haberse acogido a Yahvé* (11,1), como si dijera: «Al no haber querido saber nada con los ídolos, sólo puedo hallar auxilio en ti»; y la propia *integridad y rectitud* (Job 1,1). Es notable la personificación de estas virtudes, que, como dos ángeles que *le custodien,* pide le asistan. No son raras las personificaciones de atributos divinos o virtudes humanas (40,12; 43,3; 61,8; 89,15).

22 Este dístico final está fuera y después del alfabetismo (empieza por *pe,* como el v.16) y no es individual, sino colectivo y nacional, religioso. En todo el salmo aparece Yahvé; aquí el nombre divino es Elohim. Se trata de una adición litúrgica posterior, como otras veces (34,23; 51,20-21). Lagarde sugirió, sin fuerza convincente, que hay en estos versos la firma del autor, que sería de Peda-El (Núm 34,28), sacado de las primeras sílabas, igual a Peda-Yá (34,23; 4 Re 23,36).

[4] Str.-B., a Mt 5,5 = Vg 5,4.

SALMO 26 (Vg 25)

[1] *De David.*

a) **Hazme justicia, Yahvé, que yo por mi parte he procedido con integridad,**
y a Yahvé me he confiado, no he de desfallecer.

SALMO 26

Un inocente en peligro profiere una oración deprecativa en su propio favor. La obra tiene tres notas muy marcadas y específicas: apología, oposición al grupo de los malvados y ambientación levítica o litúrgica. En la contraposición del proceder recto del salmista a las reuniones de principios malvados hay mucho de hipérbole oriental y de espíritu veterotestamentario. La persuasión de que al bien obrar debe seguir el éxito temporal concedido por Yahvé da vuelo a cierto atrevimiento en exigir el auxilio divino; lo cual, encuadrado en buenos límites, es reconocer en el fondo la supremacía absoluta de Yahvé; con todo, tal punto de vista queda lejos de la humildad, mansedumbre, paciencia y abnegación propias del NT. Se contraponen las reuniones malignas a las reuniones «rectas» del templo único de Jerusalén; de ahí el tinte levítico o levitizante de todo el salmo.

Tiene muchas afinidades lingüísticas e ideológicas con el salmo 25. Se puede dividir en tres partes desiguales: *a)* Petición de justicia a Yahvé; apología propia, 1-8; *b)* petición de separación de los malos, 9-11; *c)* promesa confiada a Yahvé, 12.

El metro es comúnmente 3 + 3.

De David: no es un David fugitivo que quiere volver a ver la morada del arca (2 Sam 15,25), sino un David levitizante, como en la persecución de Saúl (Teodoreto) o de Absalón (v.8, 2 Sam 15,15; Delitzsch, Lesêtre). Cuadraría menos mal en boca de un acusado que se defiende (Herkenne, Schmidt, pero sin su trasposición innecesaria e infundada de 6b-8 después de v.12). Tampoco cuadra bien un peligro común, como la peste (Ewald, Kirkpatrick), porque los sentimientos de David en tal circunstancia fueron muy otros (2 Sam 24). Y ya es mucha imaginación creer que se trata de un enfermo grave (Gunkel, Ubach).

1 Quiasmo. Haber procedido con integridad y haber confiado en Yahvé condicionan el bien pedido de los extremos de este dístico quiástico: un premio *justo,* que es la prosperidad efectiva, y *no desfallecer,* o no salir mal del peligro. Adviértase que el salmista, dirigiéndose directamente a Yahvé, le habla como en tercera persona: *a Yahvé me he confiado.* Este proceder es frecuente en la cortesía semítica y aun oriental, de donde las frases ya quedan como estereotipadas. Entender como pasado o como circunstancial el «no desfalleceré» *(lʾ ʾmʿd),* como hacen algunos (Briggs, Ubach, PIB), es desconocer el paralelismo quiástico.

2 Escrútame, Yahvé, y ponme a prueba,
pasa al fuego mi interior y mi corazón.
3 Pues tu bondad ha estado ante mis ojos,
y me he conducido según tu fidelidad:
4 No he tomado asiento con gentes mentirosas,
ni con solapados tengo trato;
5 aborrezco toda reunión de malhechores,
y con malvados no tomo asiento.
6 Por el contrario, lavo en puridad mis manos,
y asisto en torno de tu altar, Yahvé,
7 haciendo oír voces de loor
y refiriendo todos tus maravillosos hechos.

---

2 Hipérbole, no hay desafío a la sabiduría divina. Se encarece la apología. Aparecerán sin mancha, no ya la conducta exterior, sino los senos más recónditos del alma. *Interior* (lit. *klywt*, «riñones»), sede de los sentires, y *corazón (lbb)*, sede del pensar y del querer (7,10). No sólo escudriñando y poniendo a prueba, sino empleando los métodos más exquisitos para apurar la verdad, como se hace con los metales pasándolos al fuego (66,10).

3 Como prueba de la inocencia encarecida sigue la enumeración de los actos virtuosos y la conducta del salmista, positivamente y de modo básico primero, al imitar la *bondad* o misericordia y la *fidelidad* o constancia divinas (25,10), donde el perfecto *hitpaʿel* de v.3b *(hlk) me he conducido* impone suplir un perfecto en v.3a, *ha estado*, y luego en sentido negativo.

4-5 Tema central de oposición: reunión de malvados. El salmista evita y aborrece su trato. Estas expresiones de piedad y justicia tienen aquí el valor de principio o hábito en su vida religiosa (Sal 1). De consiguiente, las formas verbales (el estativo *śnʾty*: «aborrecí» en perfecto; el *ʾšb*: «tomaba asiento», en imperfecto de costumbre, y el *ʾbwʾ*: «entraré», en futuro) tienen poco o nulo valor temporal si no es el dominante ideológico.

6-7 El fuerte estilo asindético hebreo, acentuado aquí por la sobriedad del género poético salmístico, exige una expresión opositiva, aunque *por el contrario* (v.6) no esté en el texto hebreo. Tema central de afirmación positiva. Se opone a la reunión de los malvados la reunión de los justos por excelencia: las congregaciones rituales o litúrgicas en el templo único de Yahvé en Jerusalén. Se describen por algunos de los gestos habitualmente realizados en ellas. *Lavar las manos*, para obtener a veces la puridad ritual (Ex 30,17ss; Sal 73,13; Mt 27,24), significa aquí simbólicamente el estado de *puridad* o inocencia (Dt 21,6). *Asistir en torno al altar* o rodearlo estáticamente *(sbb)* no implica la idea de girar procesionalmente en torno a él, como han afirmado algunos sin pruebas (Tournay) [1]. Los *loores*

[1] Briggs, Gunkel, Ubach aceptan la idea de procesión litúrgica, pero es mejor la de asistentes al sacrificio en el templo (Str.-B., II 63,3; IVi 192d; 205,13). Solamente en la fiesta de los Tabernáculos los sacerdotes iban dando vueltas en torno al altar con ramos en las manos (Str.-B., II 793ss; 796s). El *Midraš (Sukkah* 4.5) dice que «los hijos de Israel» los seis primeros días del mes daban una vuelta, y siete el séptimo, y que a estas vueltas se refiere David en Sal 26,6; sin embargo, las otras afirmaciones, entre las que se encuentra ésta, no acreditan mucho su valor.

8 Yahvé, amo la morada de tu casa,
y el sitio de tu tabernáculo glorioso.
b) 9 No pongas en uno mi alma con los pecadores,
o mi vida con los hombres criminales,
10 en cuyas izquierdas hay lo que es inicuo
y cuya diestra está llena de soborno.
11 Yo, empero, por mi parte, procedo en mi integridad;
redímeme, Yahvé, y compadécete de mí.
c) 12 Mi pie se mantiene en lo llano,
en las asambleas te bendeciré, Yahvé.

---

son los cánticos de acción de gracias *(tôdâ)*, que celebraban los *maravillosos hechos* de Yahvé (9,2), que repiten en el presente y el futuro las magnificencias del pasado.

8 Dos expresiones sinónimas designan el santuario de Jerusalén: la *casa* o templo de Yahvé y su *tabernáculo glorioso* (lit. «de tu gloria»), sea por la nube lúcida que manifestaba la presencia divina (Ex 16, 10; 40,34), sea por contener el arca (24,7). *Morada (māʿôn)* y *sitio (māqôm)* se emplean en sinonimia y expresan las grandes dependencias o anejos del templo para el salmista no sacerdote. Los *ama* en oposición al aborrecimiento de la reunión, incluso local, de los malvados. Este v.8 tanto puede ser fin de una parte como principio de la siguiente.

9-11 Paralelismo muy claro. El salmista, en oración, pide ser librado de un peligro de muerte *(mi alma, mi vida)* que envolverá a los contrarios *pecadores, criminales*, que parecen estar constituidos en autoridad o ser jueces en sentido lato, pues admiten soborno o dádivas *(lo inicuo* o la iniquidad y *soborno)* a manos llenas (ambas en sentido de plenitud), pospuesto todo freno. No tardará el castigo divino. El salmista puede ser un juez que no consiente en juicios y teme las peores venganzas de su actitud íntegra *(tm*, v.1). Otros ven una alusión a una enfermedad grave, a un peligro común, a una muerte repentina o prematura (Job 15,32), sin que se vea plena razón para tales supuestos.

12 Brevísima oración. Dos sentimientos finales: 1.º Seguridad del próximo triunfo. El sitio *llano* para el *pie* dice ser Briggs el pavimento del patio del templo; pero es más imagen de la felicidad, recibida aquí en esperanza. 2.º Gratitud, con el propósito de alabanza pública cultual a Yahvé en *las asambleas* religiosas. No es motivación para ser escuchado, sino promesa para el futuro. Weiser escenifica un culto actual *(te bendigo)*, pero el futuro *(te bendeciré)* nos sitúa en lugar y tiempo diverso del de una reunión cultual actualizada [2].

[2] La idea fundamental de este magnífico salmo, de estilo muy perfecto, parece que se polariza entre el culto genuino a Yahvé y el culto falso a los ídolos, infiltrado en Israel. La palabra *soborno (šōḥad*, v.10) no debe entenderse necesariamente del soborno judicial. Si así es, *lo llano* correspondería a *las asambleas* del templo (v.12), en oposición a los cultos idolátricos, que eran trampa y tropiezo para Israel. La acendrada fe y amor del salmista al Dios único inspira ese apasionado canto, ante el temor de castigos inevitables por la idolatría. Todo el contenido de propia defensa redunda en una apología religiosa y nacional comunitaria (S. Bartina).

SALMO 27 (Vg 26)

[1] *De David.*
a) **Yahvé es mi luz y mi salvación,**
¿de quién he de temer?
Yahvé es la defensa de mi vida,
¿de quién he de tener miedo?
[2] **Al avalanzarse contra mí los malhechores**
para devorar mi carne,
fueron ellos, mis enemigos y los que me odiaban,
quienes desfallecieron y cayeron.

SALMO 27

Es una composición binaria muy marcada. La primera (1-6) tiene un engranaje meditativo o de consideraciones para fruto propio de tipo religioso; la segunda (7-14) es oración de petición. Pero la nota dominante es un tinte psicológico de reacción y aliento ante las dificultades, centrada en Yahvé y expresada por una forma exhortativa al principio (v.1), por formas cohortativas al fin de la meditación (v.6) y por la autoexhortación del último verso (v.14).

El metro es qînâ (3 + 2), no siempre bien conservado.

1a *De David:* es uno de los problemas que más afectan a este salmo. Por una parte, algunos versos parecen tener un fuerte tenor levítico; por otra, es difícil precisar la época en que David pudo componer este salmo. Las versiones añaden: «Antes de ser ungido» (G Vg). Pero David fue ungido tres veces, como expone San Jerónimo: por Samuel, como sucesor de Saúl (1 Sam 16,13); por los de Judá, como rey efectivo de la tribu (2 Sam 2,4); por los ancianos de Israel, como rey de todas las tribus (2 Sam 5,3). Pero Rahlfs interpreta esta unción del sumo sacerdote, y entonces sería una indicación no histórica, sino litúrgica. Si se aplican los v.4-6 y 10 a un levita, no es probable que David compusiera este salmo. Por otra parte, hay frases, expresiones e imágenes puramente davídicas.

1 *Yahvé es mi luz:* metáfora frecuente para indicar beneficio, protección o favor, y diría lo mismo que *salvación* o ayuda y *defensa.* La fraseología semítica habla de la luz de Yahvé o de la iluminación de su rostro para indicar la divina protección (4,7; 36,10; 43,3; 44,4; Is 60,1). Yahvé es también sol de justicia (Mal 3,20; Jn 1,4.9). Parece aludir el salmista a un peligro de vida no lejano. La confianza en su Dios hace que *no lo tema.*

2 La imagen parece ser la de un perseguidor que tropieza y cae antes de dar alcance al perseguido. Esta experiencia pasada confirma al salmista en su confianza en Yahvé. Algunos comentaristas proponen tomar esos perfectos por futuros proféticos, que expresarían una confianza tal, que da por hecho lo que ha de ser. Pero sería una confianza poco fundada, o, en último término, en la experiencia, y, por otra parte, los condicionales se expresan en todo el salmo de otra manera. *Malhechores* son los enemigos del poeta, al menos

3 Aunque acampara contra mí un ejército,
no temería mi corazón;
aunque surgiera contra mí una movilización general,
en tal caso yo estaría confiado.
4 Una cosa tengo pedida a Yahvé,
en pos de ella voy:
morar en la casa de Yahvé
todos los días de mi vida,
para contemplar lo amable de Yahvé,
para visitar su templo.
5 Pues me esconderá en su tienda
el día de la desgracia:
me ocultará en lo escondido de su tabernáculo,
en una fortaleza me tendrá elevado.
6 De consiguiente, álcese mi cabeza
contra los enemigos que están en torno a mí,
y sacrifique yo en su tabernáculo sacrificios de aclamación,
cantando y ensalzando a Yahvé.

---

supuesta la justicia de su propia causa. *Para devorar mi carne (l-ʾkl ʾt bśry)*: expresión metafórica en una composición llena de metáforas (luz, desfallecer, caer, ejército, guerra, roca o fortaleza, alzar cabeza, buscar el rostro de Yahvé). Es figura de crueldad y ferocidad (Job 19,22).

3 Casos hipotéticos extremos de proporciones hiperbólicas. Sirven para subrayar la gran confianza que el salmista tiene en Yahvé. No puede negarse que es un lenguaje bélico muy davídico (3,7; 18,30.35). *Movilización general*: «guerra» *(mlḥmh)*.

4-5 Contrasta el aire litúrgico que respiran estos versículos. Se diría que cuadran mejor a un levita o sacerdote. Las expresiones *casa de Yahvé, templo, tienda, tabernáculo* (las últimas, por fraseología nómada del éxodo) designan sencillamente el santuario presalomónico. Pero las otras frases: *morar* en el santuario, *contemplar* (Job 15,17; 24,1; 27,12) *la amabilidad de Yahvé* (Prov 3,7), vivir su perpetua *visita (baqqēr*, éste es el mejor de los posibles sentidos de este verbo, acreditado por el paralelismo y las versiones antiguas) [1], hallar refugio como *sobre roca en alto* no se avienen con la vida de David, ni siquiera con su deseo de edificar el templo. Por lo demás, difícilmente se entendería un sentido metafórico de trato íntimo con Yahvé. Algunos suponen que el salmista se halla lejos del santuario, lo cual no se dice claramente [2].

6 *De consiguiente*: lit. «ahora, pues», «así, pues». *Alzar la cabeza*: tomar aires de triunfo, reflejo de la animación interior. *Sacrificios de aclamación*: por primera vez sale en los salmos una importante palabra que aparecerá otras cinco veces (27,6; 33,3; 47,6; 89,16; 150,5) y, en conjunto, treinta y cinco en la Escritura: *tᵉrûʿâ*. Viene

[1] Raší lo deriva innecesariamente de *bōqer*, «mañana», con la idea de «aparecer de mañana».

[2] En virtud del paralelismo y del contexto, *la amabilidad (nōʿam)* es *lo Amable*, es decir, el templo. Asimismo, *roca (ṣûr)* es «fortaleza» (burgo), como Jerusalén y el lugar del futuro templo. Es mejor interpretar estos versos (v.4-6) como de la ciudad davídica Yebús o Jerusalén inexpugnable, que en tiempos de David ya tuvo el arca, y considerarlos todos como una sublime expresión poética de confianza del autor (David) en la protección de Yahvé a su vida y su destino en la historia de la salvación (S. Bartina).

b) 7 Oye, Yahvé, mi voz; clamando estoy;
compadécete de mí y dame oídos.
8 A ti te habla mi corazón, te busca mi rostro;
tu rostro, Yahvé, estoy buscando.
9 No ocultes tu rostro ante mí,
no rechaces con ira a tu siervo;
has sido mi socorro, no me deseches,
y no me abandones, Dios de mi salvación.
10 Aunque padre y madre me abandonaran,
Yahvé me acogería.

---

de *rûaᶜ*, vociferar, hacer sonar (41,12), y significa «ruido entusiasta», que puede decirse del grito salvaje de guerra (Jos 6,5.20; Am 1,14; Job 39,25), de las voces de júbilo religioso (1 Sam 4,5-6; Esd 3,12-13), especialmente en honor de Yahvé rey (Núm 23,21), pero nunca de rey humano (Job 8,21; 33,26), y del sonido de instrumentos músicos, especialmente de la trompeta y sus señales (Lev 23,24; Núm 31,6). Cuando voz e instrumento se juntan o disocian simultánea o sucesivamente, se produce la llamada a veces *tᵉrûᶜâ ha-ggᵉdôlâ*, aclamación grande o mayor [3]. Los *sacrificios de aclamación* que el salmista se propone *sacrificar* pueden ser simplemente *cantar* y *ensalzar* a Yahvé (7,18; 107,22). Sería un sacrificio metafórico, como el «sacrificio de alabanza» (50,14) o la «ofrenda de los labios» (119,108; Heb 13,15) [4], y no parecería aquí el sentido más aceptable. Pudiera también prometerse la participación en alguno de los sacrificios públicos; en tal caso, caería bien aquí el fin de un salmo. Pero impiden considerarlo tal las observaciones hechas al comienzo.

7 Frases estereotipadas de oración lamentativa. Situación de peligro (v.1). Reacciona como antes, añadiendo peticiones llenas de esperanza.

8-9 *Buscar el rostro de Yahvé* puede expresar un deseo de participar en un acto de culto (24,6), o puede sencillamente equivaler a pedir auxilio a Yahvé, dentro o fuera de la liturgia (v.13). Aquí significa pedir auxilio, porque hablar en el corazón u orar en el interior del alma se opone a las palabras y gestos cultuales del AT; y *no ocultar el rostro* significa ciertamente *no rechazar con ira. Socorro* y *salvación*, o ayuda, incluyen redaccionalmente a *desechar* y *abandonar*, en un quiasmo literario elaborado.

10 Todo este versículo puede tomarse en sentido absoluto: «Mi padre y mi madre me tienen abandonado; pero Yahvé me acogerá», y entonces no se entiende de David, que protegió siempre a sus padres, llevándolos incluso a Moab (1 Sam 23,2). Pero puede tomarse en sentido hipotético o concesivo (Is 49,15). Las partículas del v.3 (*ʾim*, «si», «aunque»), no exigen necesariamente su empleo siempre en todas partes. Los perfectos son de futuro perfecto e irreal. Es notable el sentimiento de confianza más que filial del salmista expresado para con Yahvé.

[3] STR.-B., IV p.140-142; P. HUMBERT, *La terouᶜa, analyse d'un rite biblique* (Neuchâtel 1946).
[4] JUSTINO, *Diálogo con Trifón* p.117-118.

11 Muéstrame, Yahvé, tu camino
y guíame por senda llana.
En lo que toca a mis perseguidores,
12 no me entregues a la pasión de mis enemigos,
pues han surgido contra mí testigos falsos,
y anhela la violencia contra mí.
13 Seguro estoy de contemplar la benignidad de Yahvé
en la tierra de los vivientes.
14 Confíate a Yahvé, tente firme
y esfuércese tu corazón, confíate a Yahvé.

SALMO 28 (Vg 27)

1 *De David.*
a) A ti, Yahvé, estoy clamando,
roca mía, no seas sordo ante mí;

11-12 Sentido metafórico. Idea y fraseología frecuentes en los salmos. Es una petición. Schmidt, Kittel, Kautzsch-Bertholet pretenden que se trate de un acusado en juicio formal. Pero *los testigos falsos* (lit. «mentirosos»: 31,19), lo mismo que los *perseguidores* y *enemigos* (69,5), pueden serlo dentro o fuera de juicio, y puede tratarse de una metáfora judicial sin contenido real judicial. *Anhela la violencia contra mí:* como un huracán. Personificación metafórica. Son los manejos y atropellos de los adversarios. *Contra mí (lî)* añadido (10,5).

13-14 Se ha dejado la forma de oración. Dos sentimientos, frecuentes al final de las lamentaciones: *Seguridad* de ser oído; la *benignidad de Yahvé* son los bienes que concede gozar en esta vida temporal, en oposición al seol, o región de los muertos; lo cual es efecto de su bondad. *Confianza* y autoexhortación a ella, en magnífica forma quiástica, resumen de todo el salmo y repetición final. No es glosa o adición litúrgica, como se ha querido, sino rúbrica de toda la composición en sus sentimientos más hondos y dominantes.

SALMO 28

Es una composición en tres cuerpos de tipo mixto. Tiene semejanzas con el salmo 26, sin ser apologético ni levítico. La expresión de seguridad en Yahvé se halla más desarrollada en la segunda parte, y aparece el tema del pueblo de Yahvé y su ungido en la última. Se diría que es contra la idolatría grasante en Israel. Sus tres partes son: *a)* oración lamentativa e imprecativa, 1-5; *b)* cántico eucarístico lleno de esperanza, 6-7; *c)* oración colectiva final, 8-9.

El metro es *qînâ*, con alguna corrupción. El paralelismo, como suele suceder en este metro, es de verso a verso, no de estico a estico. Los dos últimos versos tienen otro ritmo.

1a *De David:* Delitzsch habla de la rebeldía de Absalón (2 Sam 18,5); Teodoreto, de Saúl, el ungido (1 Sam 24,7-8). Pero algunas de las peticiones del salmo no caen bien en estas circunstancias. Además parece reflejar dos citas de los profetas: Isaías

no sea que, si te desentiendes de mí,
me asemeje a los que bajan a la tumba.
2 Escucha mis voces suplicantes,
al clamar socorro a ti,
al alzar mis manos, Yahvé,
a tu edícula santa.
3 No me arrebates con los malvados
ni con los obradores de perversidad,
que hablan de paz con sus prójimos
y abrigan maldad en sus corazones.
4 Dales según su obra
y según la maldad de sus acciones;
según las hechuras de sus manos, dales,
devuélveles su merecido.
5 Pues no atienden a los hechos de Yahvé

(40,11 = v.9) y Jeremías (24,6; 1,10; 18,7.9; 31,28; 42,10 = v.5), si bien éstos podrían depender del salmo o ambos de un fondo común.

1 Paralelismo marcado. *Roca* es un nombre de *Yahvé*, del cual es resonancia en el segundo estico. Peticiones de auxilio estereotipadas. *No seas sordo:* antropomorfismo. Si no es oído, bajará a la *tumba*. Se usa la palabra «pozo» *(bôr)*, que es la parte más profunda del seol o hades (cf. 7,6), pero a veces se toma en general por sepulcro o fosa para indicar la muerte (30,4; 88,5; 143,7).

2 Repite la petición, pero con cariz más fuerte. En v.1 «clamaba» *(qārā')*; aquí *clama con gritos de socorro (šawwᵉᶜî)*. *Mis voces suplicantes:* lit. «la voz de mis ruegos». Los semitas oraban, aun gritando y llorando, en voz alta. A la petición corresponde el gesto: *alzar mis manos*. Indica una intensa y asidua oración. *A tu edícula santa:* la palabra *dᵉbîr*, que aparece sólo aquí en los salmos, significa propiamente santísimo o el santo de los santos, es decir, lo que en los antiguos templos monumentales, de muchísimas dependencias y anejos, correspondía al lugar escondido de la divinidad y para lo cual todo lo demás tenía razón de ser. Es evidente que aquí puede designar, por sinécdoque, tomándose la parte por el todo, el conjunto de la casa de Yahvé. No es decisiva contra el posible origen davídico del salmo la objeción basada en el uso de esta palabra, oponiendo que en tiempo de David no estaba construido el templo. El Sirácida la emplea hablando del lugar santísimo (Ex 26,33-34), en el tabernáculo aarónico del éxodo (Eclo 45,9) [1].

3 Empieza a concretarse la petición. Suplica el orante no ser arrebatado con el castigo que los malvados merecen (26,4-5). El meollo del mal está en su doblado corazón y obrar perverso, contrapuesto en seguida al de Dios. El castigo estará en la misma línea. Si destruyen la fe de Israel o la dinastía davídica, ellos serán castigados de modo parecido.

4-5 Imprecaciones contra los malvados, que son peticiones de justo castigo. Los extremos del quiasmo en paralelo en el v.4 in-

[1] KORTLEITNER, *Archaeol.* p.94-97.

ni a las obras de sus manos:
los destruirá, sin reconstruirlos más.
b) 6 **Bendito sea Yahvé, pues escuchó**
mis voces suplicantes.
7 **Yahvé es mi fuerza y mi escudo,**
a él se confió mi corazón.
Fui amparado y está jubilando mi corazón,
y le alabo con mi cántico.
c) 8 **Yahvé es la fuerza de su pueblo,**
y es refugio siempre salvador para su ungido.

---

cluyen los términos medios que señalan la maldad de las acciones, también en paralelo. Origen, manifestación y efecto de esa maldad es la vida olvidada de Dios, no atender a sus obras, manifiestas al creyente en la creación, providencia y, sobre todo, en la historia de Israel. El salmista, en la línea de los profetas (Is 3,9-11; 5,12ss), anuncia el castigo seguro y sin remedio. *Los destruirá sin reconstruirlos más:* lit., «los destruirá y no los reconstruirá». Algunos (PIB) dan aquí un sentido de ruego o petición: «destrúyelos»; pero no lo aconseja la partícula negativa usada aquí. Si fuera *ʾal (ne* latino) sería deprecativa, pero es simplemente *lōʾ*, que tiene fuerza enunciativa, y así se trata de un verdadero anuncio. La misma frase, pero en sentido inverso y alcance nacional, se encuentra en los oráculos de Jeremías. Habla de los desterrados de Babilonia y afirma: «Los reedificaré y no los destruiré», que es decir: los reedificaré sin destruirlos ya más (Jer 24,6).

6-7 Contrasta con la oración lamentativa anterior. Su tipo es conocido (6,9-11). Puede parecer que supone la liberación ya alcanzada, pero afirmaciones de la parte siguiente manifiestan que no ha sido un hecho la esperada salvación y que estas frases no son más que de firme confianza.

Mis voces suplicantes: «la voz de mis ruegos». Entre júbilos del corazón brotan en el suplicante bendiciones, alabanzas y cánticos agradecidos a Yahvé, que es eficaz protección en el ataque *(fuerza)* y en la defensa *(escudo* o broquel). *Se confió:* en doble sentido gradativo: porque confié en él, me ayuda, y su ayuda aumenta mi confianza.

8 Se ensancha el horizonte con una afirmación de fe y confianza en Yahvé. Es *fuerza de su pueblo* escogido, Israel, y *refugio salvador para su ungido;* en realidad se dice literalmente «refugio de salvaciones», es decir, repetidas (18,4), o sea, «siempre salvador». *Ungido:* no se trata de ningún sumo sacerdote o del sumo sacerdocio; nadie ha pensado en eso. Tampoco del Mesías o Cristo, como en otros salmos (2,2), por falta aquí de indicios. Tournay pensó en un colectivo, el pueblo de Israel, en perfecta sinonimia de esticos; pero no se puede probar el empleo cierto de *māšîaḥ* en este sentido. Más bien debe pensarse en el rey teocrático, que es quien con más frecuencia lleva este título de ungido en el AT y cuya interrelación paralelística con el pueblo aparece clara en otros pasajes (Hab 3,13).

9 Salva a tu pueblo y bendice tu heredad,
y rígelos y levántalos para siempre.

SALMO 29 (Vg 28)

1 *Salmo de David.*
a) **Ofreced a Yahvé, hijos de Dios,
ofreced a Yahvé gloria y alabanza,**

---

9 Oración final. La *heredad de Yahvé* es su pueblo (74,2; 79,1; Dt 4,20). Necesita una nueva *bendición* salvadora, al parecer urgente, tal vez contra la idolatría. *Rígelos y levántalos:* lit. sería: «pastoréalos y llévalos», al modo como el pastor lleva o levanta la oveja pequeña, siguiendo la metáfora de Isaías, con el mismo verbo *(nāśā᾿:* Is 40,11). De modo parecido se dice que el pueblo es llevado por las alas del águila, que es Yahvé (Ex 19,4). Pero *pastorear (rā῾â)* del original es mejor entenderlo por «regir» (Vg, versión del PIB a 2,9), como *levantar* es alzar, exaltar, ensalzar (G, PIB). Se refiere a los componentes de la heredad, al verdadero Israel [2].

SALMO 29

Es un canto hímnico. Celebra el poder soberano del autor de la naturaleza en una teofanía natural de una tempestad veraniega. En este aspecto coincide con el salmo 18,7c-16. Tiene dos características: su marco geográfico y su ugaritismo. Ambas nos colocan en Fenicia. La tempestad se origina en el Mediterráneo, atraviesa el Líbano y el Antilíbano y se pierde en el desierto. Afinidades innegables geográficas, lingüísticas y estilísticas lo identifican con himnos fenicios, tal vez con uno perdido al dios Baal de las tempestades, purificado y aplicado a Yahvé, cuales los ha revelado Ra᾿s Šamra (Ugarit), al norte de Palestina, prescindiendo ya de determinados paralelos o pormenores [1]. La «voz de Yahvé» *(qôl)* es el trueno. Podría también verterse por la forma *¿oís? Es Yahvé que...* Sale con martilleo constante siete veces repetido. No tiene el apoyo más mínimo la explicación escatológica [2]. Es muy notable el paralelismo climático, más de una vez desfigurado en la transmisión. Tres partes: *a)* Invitación a la alabanza (probablemente cultual), 1-2; *b)* Yahvé, glorioso en la tempestad teofánica, 3-9b; *c)* alabanza quizá litúrgica; petición final, 9c-11.

El ritmo es desigual: 4 acentos en general, ó 3 (v.3.4.6.10a), ó 2 (9b). Se han intentado varias correcciones.

1a *De David:* hace unos decenios la crítica negativa rechazaba esta idea; después de los hallazgos de Ra᾿s Šamra se lo hizo en mucho anterior a David [3]. Entre ambos extremos es prudente quedarse en medio, con la tradición.

1-2 *Invitaciones a la alabanza.*—Estos dos versos se han en-

---

2 *Et rege eos et extolle illos* ha pasado a uno de los últimos versículos del *Te Deum.*

1 Ginsberg, en 1953, cf. CASTELLINO: p.456; CAZELLES: MémAG p.119.
2 No se ve en manera alguna que favorezca tal explicación escatológica una «reminiscencia probable» en el Apocalipsis de que habla Feuillet (SPág II p.417).
3 R. TOURNAY, *En marge d'une traduction des Psaumes:* RB 63 (1956) 175.

2 ofreced a Yahvé la gloria de su nombre,
adorad a Yahvé en su atrio santo.
b) 3 La voz de Yahvé sobre las aguas,
el Dios de la gloria está tronando,
Yahvé sobre las muchas aguas.
4 La voz de Yahvé, con vehemencia,
la voz de Yahvé con majestad.
5 La voz de Yahvé está destrozando cedros,
destrozó Yahvé los cedros del Líbano.
6 Hizo brincar como ternero al Líbano,
y al Siryón como becerro de búfalo.

---

tendido en dos sentidos bastante distintos: de la corte celeste de Dios o del culto litúrgico en el templo de Jerusalén. Pudo tener el primer sentido y luego el otro, al acomodarse o releerse el salmo. Dependerá de la exégesis del texto.

Hijos de Dios (b^e^nê 'ēlîm). La versión griega de los LXX añade además, después del primer estico: «Ofreced a Yahvé tiernos carneros» (repite *b^e^nê 'ēlîm*, «hijos de Dios», y *b^e^nê 'êlîm*, «hijos de los corderos»). Algunos la consideran como lectura auténtica y quieren ver expresados en ella los sacrificios del templo. Pero esta intrusión dittográfica destruye ritmo y sentido. Los *'ēlîm* son, en la literatura ugarítica, seres celestes, y en su paganismo otras divinidades distintas del dios supremo Baal. En el hebreo bíblico, el plural 'Ĕlōhîm (igual a Ēlîm) se aplica indudablemente al Dios único. De ahí que, en la desmitización bíblica, los *b^e^nê 'Ēlîm* pueden ser los ángeles [4], invitados a ofrecer alabanzas de adoración ante la teofanía (89,7). El «atrio santo» (v.2) sería el templo celeste. Pero si por «hijos de Dios» se entienden los sacerdotes en las funciones de culto, o los israelitas en general, se debe entender del templo de Jerusalén. *Gloria (kbwd)* extrínseca y expresada en *alabanza* o fuerza *('ōz)*, magnificencia, poder divinos, según aparecen en la tempestad y son reconocidos.

Gloria de su nombre: «nombre» es manifestación radiante de la naturaleza, aquí divina. Se trata de la gloria debida al poder de Dios, concluido con mayor razón a partir de la potencia impresionante de la tempestad. *Atrio santo (b-hdrt qdš):* en ugarítico puede entenderse como «visión de santidad». Si se trata de los «atrios» del templo, se significa una plena función cultual.

3 *La voz de Yahvé:* es el trueno. *Dios de la gloria:* poderoso e irresistible (Ex 9,23). *Las muchas aguas (mym rbym):* es el mar, para un palestino, en este salmo geográfico, el Mediterráneo (93,4). Podría pensarse en las aguas superiores (el azul del cielo) donde cabalga Yahvé (104,3), pero no se entiende tan bien en tiempo nublado y tempestuoso.

4-6 *Vehemencia* y *majestad* es la fuerza destructora de la turbonada. *El Líbano:* cordillera costera de Fenicia, célebre por sus grandes coníferas, de las que quedan raras muestras hoy. *Siryón:* nombre sidonio del Hermón (Dt 3,9), fronterizo a Israel. Se toma

4 CAZELLES: MémAG p.120.

7 La voz de Yahvé está lanzando llamas de fuego,
8 la voz de Yahvé estremece el desierto,
estremece Yahvé el desierto de Qadés.
9 La voz de Yahvé amedrenta las ciervas,
acelera el parto a las rebecas.
c) Y en el templo de Yahvé todos exclaman:
[10] «La gloria de <10> Yahvé sobre el diluvio se ha puesto,
se ha asentado Yahvé como rey para siempre».
11 Yahvé dé fuerza a su pueblo.
Yahvé bendiga a su pueblo con la paz.

---

por el Antilíbano, cordillera paralela al Líbano. La tempestad va hacia oriente. *Hizo brincar:* efectos destructores del aguacero o retumbar de la tronada. *Ternero, becerro de búfalo:* hipérbole de magnitud oriental[5].

7 Parece que falta un estico. Ginsberg y Vogt restituyen: «¿Oyes? Yahvé lanza llamas, | [lanza Yahvé llamas] de fuego»[6]. Literalmente más que «lanzar llamas» pone el original «cortar» *(ḥṣb)*, como si se dijera que Yahvé esquina o zigzaguea llamas, que por el contexto es expresión pintoresca de los rayos y relámpagos.

8 *Desierto de Qadés:* no se trata aquí del que está al sur de Palestina, a 100 kilómetros de Bersabee, donde estuvieron cerca de cuarenta años los israelitas durante el éxodo, sino del que los documentos ugaríticos sitúan a oriente del Líbano, en Siria[7]. La tempestad sigue su curso.

9 Verso dudoso. Tal como está, pinta, en un rápido rasgo, los efectos de la tempestad en el mundo animal.

9c-10 Interviene de nuevo la comunidad. *Exclaman todos:* Vogt suprime «todos», que habría sido escrito falsamente por dittografía *(w-b-hyklw klw)*. Dahood lo mantiene, pero cambia conforme al ugarítico *ʾamr* y al acádico *amāru* el verbo «exclaman» *(ʾmr)* por «y en su templo todo es *visión de gloria*»[8]. Puede tratarse o del templo celeste o del culto en Jerusalén (v.1). *Diluvio (mabbûl):* no parece aludirse al de Noé (Gén 7-11), que sería la única cita en los salmos, sino a la tempestad, o mejor, a las aguas superiores. Acaba el camino teofánico al sentarse Dios de nuevo en su trono celeste. La voz que nace de la fe proclama a Dios creador rey eterno de seres inanimados y animados.

11 Parece ser adición posterior, como en otros salmos. Podría ser un indicio de ello que el nombre de Yahvé aparece al principio de ambos esticos y no en segundo lugar, como en el resto de la composición. Por lo demás, pudo cantarla el pueblo, pudo ser pronunciada por los sacerdotes a modo de bendición o puede tratarse de una consideración redaccional del autor del salmo. Empieza con un *Gloria in excelsis* y acaba deseando y esperando un *Et in terra pax*.

5 *Búfalo (rʾm)* puede equivaler mejor a «bisonte» (cf. Sal 22,22).
6 E. Vogt, *Der Aufbau von Ps 29:* B 49 (1960) 17-24.
7 Simons, en su *Geografía*, lo refiere a Qadés del sur (p.22.256.283), pero con tantos Qadés al norte (p.279.289.347.355.365.416) no hay por qué dar ese salto.
8 M. Dahood, *Ugaritic studies and the Bible:* Greg 43 (1962) 73.

SALMO 30 (Vg 29)

1 *Salmo. Cántico de la dedicación de la casa. De David.*

SALMO 30

Puede calificarse como un himno eucarístico por la salud recobrada. El enfoque pretendido por el hagiógrafo y el contenido variado no hacen enteramente segura esta definición. Procede escoger el aspecto dominante. La acción de gracias no se desarrolla en forma de cántico, ni menos litúrgico (Gunkel, Briggs, Schmidt, Weiser); domina la alabanza directa, por eso es mejor llamarle himno eucarístico (Ewald, Lesêtre, Ubach). Un sentimiento penitencial subyacente queda velado por el dominio de la acción de gracias. Por el conjunto de datos se deduce que las gracias se dan por haber evitado un peligro de muerte; pero no es evidente que proviniera de una enfermedad. Consideramos esta explicación como más obvia. División cuatripartita: *a)* Alabanza; motivo, la salud adquirida, 2-4; *b)* invitación a los piadosos, y razones, 5-6; *c)* descripción del peligro pasado y la súplica, 7-10; *d)* reconocimiento a Yahvé, 11-13.

El metro es bastante irregular. Está representado por los ritmos 2 + 2, 3 + 3. Se le ha reconocido una regularidad estrófica notable, más por su contenido eucarístico. No coinciden los comentaristas cuando se trata de precisar más. Han señalado cuatro, cinco, cinco más preludio y epílogo, y seis con interferencias de fronteras (Briggs, Tournay, Gunkel, Martini, Ubach). Esta constatación es instructiva.

1 *Salmo:* sale cincuenta y siete veces en el Salterio y va seguido inmediatamente del nombre del autor. Sólo aquí queda interrumpido el procedimiento por un anejo. *Dedicación de la casa:* la casa es la de Yahvé, es decir, el templo. Parece referirse a la Ḥănukkâ. Fue la restauración del templo de Jerusalén por Judas Macabeo, el año 165 a.C., después de la profanación de Antíoco Epifanes (1 Mac 4,52-59; 2 Mac 10,1-8). Se celebró anualmente y se llamó de la Dedicación o Encenias (Estreno o Renovación) (Jn 10,22). Así lo expresa el tratado extratalmúdico *Soferim*[1]. Algunos juntaron esta frase con la siguiente y obtuvieron: *Cántico de la dedicación de la casa de David*, es decir, del palacio; pero nada se dice de ello en el momento histórico (2 Sam 5,11). Son infundadas, pues, las bellas consideraciones de algunos, como Zucconi[2]. «Dedicación de la casa» puede considerarse como una interpolación litúrgica que adaptara el sentido primitivo del salmo al alegórico colectivo[3]. Pudo emplearse tanto en la dedicación del templo macabaica, cuando cantaron «himnos» (2 Mac 10,7), como en la del segundo templo (s.v); pero no en el salomónico (s.x), aunque existiera el salmo, porque aquello

1 *Sopherim*, ed. Amsterdam, vol.14 c.18,2.
2 F. Zucconi, *Explicación metódica de los Salmos* (Madrid 1862) I lec.5 p.146ss.
3 Esta consideración quita base a la suposición de Torczyner de que este título formara parte del salmo 29.

a) 2 Te enalteceré, Yahvé,
pues me libraste
y no permitiste que se alegraran
mis enemigos de mí.
3 Yahvé, Dios mío, clamé
hacia ti, y me sanaste;
4 <Yahvé> hiciste subir del seol mi alma,
me dejaste con vida entre los que bajaban a la tumba.
b) 5 Cantad salmos a Yahvé, sus devotos,
y alabad al Santo que recuerda.
6 Pues un momento [actúa] en su ira,
por vidas en su complacencia.
En la tarda noche, llanto,
y a la mañana, júbilo.

---

no fue una «renovación» o restauración, sino una inauguración. *De David:* que David sanase de una enfermedad sólo podemos suponerlo. Algunos pensaron en la peste (Zorell, Bird, Herkenne); pero el rey no quedó afectado (2 Sam 24,17).

2 Se encuentran alabanzas directas, invocación y motivación, propios del himno. *Me libraste:* la palabra original *(dillîtānî)* es un verbo denominativo de la palabra *d*^{e}*lî* que significa «herrada», con la que se saca el agua de un pozo. *Se alegraran mis enemigos:* no puede saberse cuáles ni por qué[4].

3-4 Amplificación y aclaración del motivo. *Me sanaste:* no hay por qué no entender en sentido propio este verbo. *Yahvé:* el ritmo lo excluye. Puede ser una dittografía o repetición indebida, seguida de falsa resolución entre amanuenses antiguos *(-y[y] = -y Yhwh)*. *Seol:* hades, o lugar de los muertos, en paralelo con *tumba*. *Hiciste subir:* no dejaste que bajara; hipérbole, como la nuestra: «estar con un pie en el sepulcro». *Los que bajaban (ywrdy):* en virtud de los perfectos, o bien «bajan», o bien sinónimo de «los muertos».

5 *Cantad salmos*, ensalzándolo *(zmr)*. *Sus devotos (ḥăsîdîm,* o asideos, en sentido común): todo buen israelita, los adoradores (22, 24), los justos (97,12), los siervos de Yahvé. *Santo que recuerda:* lit. «recuerdo de su santidad» o «santo recuerdo» *(zkr qdšw)*. A veces sinónimo de *šēm*, «nombre» (Ex 3,15). Pero aquí es mejor entenderlo de un paralelo con Yahvé (ambos llevan *l*^{e}) en la expresión semítica, según la cual, Dios «recuerda», es decir, «no se olvida» de recompensar o castigar, ayudar o dejar a su tiempo. Aquí en sentido positivo, de misericordia y optimista: Yahvé es bueno.

6 Motivo de la invitación y, a la vez, alabanza a Yahvé. Frase sin verbo en hebreo: *actúa* se suple. Corto en el castigo, largo en la bondad (Is 54,7). Del caso particular al principio, ilustrado y confirmado con un refrán de filosofía popular: *en la tarda noche*, lit. «en

[4] Las palabras de este verso han servido para describir el privilegio de la liberación preventiva en la Inmaculada Concepción de María. No se trata de una pura acomodación piadosa, como tampoco de un sentido explícito literal. Hay una acomodación válida. Si Yahvé actuó en un caso concreto en un grado, cuando actúe en otro caso concreto de línea parecida en otro grado mayor, podrán emplearse las mismas palabras inspiradas para enaltecer y conmemorar la distinta acción de Dios. Es mejor, sin embargo, buscar siempre el sentido bíblico directo donde lo haya (S. Bartina).

c) 7 Y yo que había dicho en mi prosperidad:
«No vacilaré jamás».
8 Yahvé, en tu complacencia me habías asegurado
fuerza honrosísima;
ocultaste tu rostro,
quedé aterrado.
9 A ti, Yahvé, clamé,
a mi Dios imploré:
10 «¿Qué provecho hay en mi sangre?,
¿en mi bajada al hoyo?
¿Acaso te alabará el polvo?,
¿acaso divulgará tu fidelidad?
d) 11 Escuchó Yahvé, compadeciéndose de mí,
Yahvé se convirtió en amparador mío.
12 Cambiaste mi llanto
en danza para mí;
soltaste mi sayal
y me ceñiste de alegría.
13 Por eso te entonaré salmos,
gloria mía, y no callaré.
Yahvé, serás mi Dios,
y por siempre te alabaré.

---

la tarde pernoctará (yālîn), como huésped en casa, *el llanto*», que se marchará para siempre al siguiente día. El que clamó a Yahvé recibió ayuda (107; Ex 34,6-7; Is 54,7ss; Miq 7,18).

7-8 El salmista, en estado de prosperidad, cayó en presuntuosa confianza; se olvidó que Yahvé, en su buena voluntad *(b-rṣn)*, le había dado *fuerza honrosísima*, es decir, «fuerza(s) de honor» regio *(lhrry ʿz)*. Bastó que se retirara Yahvé para quedar atribulado. En qué, no se especifica. La oración y descripción siguientes lo determinarán más.

9-10 Los imperfectos poéticos históricos indican una oración lamentativa prolongada o repetida. El motivo que se alega para ser escuchado por Dios es frecuente. *Sangre* es lo mismo que vida (72,14; Gén 9,4). *Polvo* es sepulcro, o mejor, seol (Dan 12,2 TM; Is 26,19). Los moradores del seol, los muertos, eran como leves sombras *(rᵉfāʾîm*, 88,11); por lo mismo, no podían ni glorificar a Dios en la liturgia ni predicar, sobre todo a la descendencia, las promesas de Yahvé, que se cumplirían. La *fidelidad* de Yahvé, principalmente en las promesas hechas a su pueblo escogido.

11 En el TM sigue la oración, considerando los verbos como imperativos. Preferimos seguir el G, más conforme al estilo eucarístico. *Yahvé escuchó, se compadeció, se convirtió en amparador*: hablar a Dios en tercera persona no debe maravillar, ni en estilo semita, ni en himno eucarístico, que no es himno puro.

12 Hablar directo; términos metafóricos; beneficio recibido. *Sayal* o saco penitencial *(śaq)* corresponde a *llanto*; *alegría* a *danza* (Is 61,3). No son festejos tenidos después de un sacrificio.

13 Termina alabando como empezó (himno), y dando gracias por el beneficio recibido (eucarístico). *Por eso (lᵉmaʿan)*, no final, sino consecutivo de seguridad futura (Os 8,4; Jer 27,15). *Serás mi*

SALMO 31 (Vg 30)

[1] *Del director. Salmo de David.*

Dios: idea muy veterotestamentaria. El beneficio recibido confirma en la entrega total a Yahvé, en oposición a los ídolos. Acto de renovada fe y entrega a Yahvé, que llevarán consigo el cumplir lo que manda Yahvé en sus preceptos, morales y litúrgicos.

SALMO 31

Es una oración con tres partes distintas bien definidas, aunque formando un todo compacto, proferida por un piadoso perseguido y en peligro extremo. Se ha señalado la semejanza de este salmo con el 71, que puede llamarse su gemelo, en fondo y forma, con la excepción de tratarse allí de un anciano y ser la mayor parte de este último un montón hilvanado de retazos, cogidos de otros salmos.

Es fácil de ver también el paralelismo del salmo 31 con Jeremías. El v.14 se lee literalmente en el profeta (20,10), y varias veces de modo equivalente (6,25; 20,3; 46,5; 49,29); y el lenguaje lamentativo del salmo, sobre todo en la segunda parte, es parecido y aun a veces idéntico al de la profecía. Tournay asegura sin más que el salmo depende del profeta; pero su empeño en interpretar estas afinidades como «relecturas davídicas», por lo tanto, modificaciones sucesivas del salmo teñido de color davídico, parece ser fruto de su conocida tendencia. Otros, en cambio, como Delitzsch y Lesêtre, con igual o más razón pueden sostener que el profeta usa el lenguaje del salmo. Es más ponderada la posición de Oesterley, quien asegura que es difícil determinar de modo claro la relación entre ambos.

Las tres partes obvias son: *a)* Oración esperanzada deprecativa, 2-9; *b)* oración lamentativa-deprecativa, 10-19; *c)* oración hímnica y eucarística con exhortación, 20-25.

Su unidad es segura. Su carácter de oración al estilo semita en nada sugiere sea compuesto de piezas diferentes. Calès quiere que los v.10-19 sean de Jeremías, insertados en el salmo davídico. Schmidt ve un salmo de acusado en cuatro piezas (v.2-9), y otro de enfermo, también acusado (v.10-25).Weiser ve un salmo de enfermo y, naturalmente, también litúrgico. Pero ya Gunkel defendió válidamente su unidad contra Balla y sus seguidores, unidad que puede aún evidenciarse más por su carácter deprecatorio continuo, integrado de necesarias fluctuaciones.

El ritmo es comúnmente 3 + 3, con varias qînâ (3 + 2).

1 *De David:* la versión griega de los LXX añade al final del título ἐν ἐκστάσει, «en éxtasis». Parece aludirse al v.23, *en mi consternación (b^{e}ḥofzî)*, que sería «en mi enajenación» de hombre apurado. Algunos pensaron que se aludía a la huida precipitada de David ante Saúl al monte Maón *(neḥpāz* [*ḥpz*] 1 Sam 23,26). El 71, «huérfano» de título y gemelo, es de retazos davídicos; la segunda parte de este 31 tiene no pocos paralelismos del mismo tipo.

a) 2 A ti, Yahvé, me he acogido,
no quede confundido para siempre;
por tu justicia ponme en libertad.
3 Inclina a mí tu oído,
apresúrate a librarme.
Sé para mí roca de refugio,
recinto de alcazaba para ponerme en salvo,
4 pues tú eres mi peña y mi fortaleza.
A causa, pues, de tu nombre
has de guiarme y conducirme,
5 has de sacarme de la red que me tenían escondida,
pues tú eres mi defensa.
6 En tu mano encomiendo mi espíritu,
me tendrás rescatado, Yahvé, Dios fiel.
7 Odias a los que veneran ídolos vanos,
yo empero en Yahvé confío.
8 Me regocijaré y alegraré por tu bondad,
cuando hayas mirado mi aflicción,
sacado a salvo de tribulaciones mi vida;

---

2 Forman el primer verso del salmo 71 y el último del *Te Deum*. *Confundido*: quedar defraudado o corrido por haber esperado siempre en Yahvé y no haber respondido el Señor con su auxilio a su momento. *Tu justicia*: la que ejerce Yahvé protegiendo a sus devotos.

3-4a Fórmulas usuales de petición. *Roca*: es lo mismo que fortaleza o ciudadela. *Alcazaba* o baluarte. *Peña* y *fortaleza* dicen lo mismo (18,3). Esta expresión de seguridad es una motivación que apoya las peticiones.

4b-5 Forman un quiasmo, cuyos extremos indican la fidelidad y justicia de Dios en proteger a los suyos *(nombre)* que es lo mismo que *defensa*. Esta cualidad divina condiciona ser *guía* y *libertador*. *Red*: de caza en que ha caído el salmista, en sentido metafórico. Peligro gravísimo.

6 Confianza total. Motivaciones. *Encomiendo*: como un depósito. *Mi espíritu*: principio vital humano *(rûaḥ)* que viene de Dios (Gén 2,7) y vuelve a Dios (Ecl 12,7) con la muerte. El salmista pide la preservación de su vida temporal, pero el sentido no se agota aquí. Cristo pronunció estas palabras en la cruz. *Me tendrás rescatado*: el perfecto *(pādîtâ)* puede entenderse en futuro por su seguridad profética o sucesión modal (Delitzsch), o bien de pasado (4,2), y entonces indicaría la seguridad de la experiencia: como otras veces le ayudó, también ahora. *Dios fiel*: protector de los suyos. Quizá se piense también en la promesa mesiánica. Es otra motivación en la ayuda que se pide.

7 Otra motivación. Propio alejamiento del culto idolátrico que Dios *odia* (5,6) y, por el contrario, adhesión y entrega total a Yahvé. No hay término medio ni otra posibilidad de opción: o Yahvé o los ídolos.

8-9 Las formas verbales pueden traducirse como futuros, o bien como optativos: Ojalá pueda regocijarme y alegrarme por tu bondad. En todo caso, es un nuevo motivo que se alega para que sean

9 y no me hayas dejado en poder del enemigo,
y puesto hayas mis pies en lugar ancho.
b) 10 Compadécete de mí, Yahvé, pues estoy en aprieto,
se me han debilitado de tristeza los ojos,
la garganta y las entrañas.
11 Pues se acaba en pena mi vida,
y mis años en sollozos;
ha desfallecido en la aflicción mi fuerza,
y mis huesos se han debilitado.
12 De todos mis adversarios soy la mofa,
y para mis vecinos una burla,
un espanto para mis conocidos;
los que en la calle me ven, huyen de mí.
13 Como un muerto he sido olvidado en su pensamiento,
he llegado a ser como un cacharro roto.
14 Pues tengo oídas difamaciones de muchos
—terror por todas partes—;
al reunirse ellos en consejo contra mí,
maquinaron arrebatarme la vida.
15 Pero yo confío en ti, Yahvé,
te tengo dicho: «Tú eres mi Dios».
16 En tu mano están mis destinos, líbrame
del poder de mis enemigos y de quien me persigue.

---

escuchadas las peticiones. Nada arguye que se trate del culto público litúrgico.

10 *Aprieto* o estrechez en sentido metafórico y tal vez real. *Ojos* (6,8), *garganta* y *entrañas:* vista, voz y sentimientos, penetrando más hondo.

11 Continúa teniendo fija la vista en sí. Fraseología de lamentación que refleja una realidad. *Ha desfallecido en la aflicción mi fuerza:* así en G *(b-ʿny)*, mejor que TM *(b-ʿwny)* «en mi culpa», con tinte penitencial.

12 Vuelve la vista a los otros. *Adversarios, vecinos, conocidos, gente de la ciudad* le rehúyen, no quieren comprometerse con su trato o positivamente le aborrecen, *mofándose* y *burlándose.*

13 Este concepto es raro en otras lamentaciones. Un difunto es olvidado pronto de la gente, aun de sus familiares (Job 19,14). *Pensamiento:* lit. «corazón», sede de la memoria intelectual. *Cacharro:* «objeto» o «vaso» *(kᵉlî). Roto:* lit. «que perece» *(ʾbd)*, que se ha hecho inservible o inútil. Está en paralelismo con «muerto», porque para un oriental los vivientes «mueren», los objetos (y los irracionales) «perecen». La cumbre del desprecio (Jer 22,28; Bar 6,16).

14-19 Queja final. Difamaciones, terrores propalados, conventículos y maquinaciones de quienes pretenden arrebatarle la vida. A tanto peligro, doble remedio: confianza en la protección de Yahvé, en cuyas manos están los destinos de los hombres, y petición insistente. *Brillar el rostro* es mostrar favor, ayudando eficazmente. Esta frase se repetía en la bendición sacerdotal (Núm 6,25). Pedir que la confusión recaiga sobre los enemigos, malvados, mentirosos y altaneros, es mostrar la justicia de la causa, en los procedimientos jurídicos de aquel tiempo, de moderación en Israel. *Vayan al seol*

17 Haz que brille tu rostro sobre tu siervo,
sálvame por tu bondad.
18 Yahvé, no quede confundido, pues te invoqué;
queden confundidos los malvados,
cállense, vayan al seol;
19 enmudezcan los labios mentirosos,
los que hablan contra el justo altanerías
con soberbia y desprecio.
c) 20 ¡Cuán grande es tu benignidad, Yahvé,
que tienes escondida para tus adoradores;
la que obras con los hijos que a ti se acogen,
delante de los descendientes de Adán!
21 Los ocultas al amparo de tu presencia
ante las contradicciones de los hombres;
los escondes en tu tienda
ante lenguas pendencieras.
22 Bendito sea Yahvé, pues ha sido admirable
su bondad para conmigo en la ciudad fortificada.
23 Y yo que había dicho en mi consternación:
«He sido apartado de delante de tus ojos».
Con todo, escuchaste mis voces suplicantes
al clamar a ti.
24 Amad a Yahvé todos sus devotos,
Yahvé guarda a sus fieles,
y paga con creces al que obra con soberbia.

---

o hades, morada de los muertos. Esto demuestra que eso era lo que querían del salmista inocente. Y entre todo ello, profusión de motivos para ser oído: positivos (bondad de Yahvé, inocencia del atribulado) y negativos (maldad injusta de los acusadores). Norma objetiva de moralidad.

20-21 Desarrollo en tono festivo del tema contenido en v.15-17. Entre los adoradores está eminentemente el salmista. *Descendientes de Adán:* lit. «hijos de Adán», humanos. *Amparo de tu presencia:* lit. «de tu rostro», ante el cual nada ni nadie puede oponerse. *Tienda:* no precisamente el santuario, y menos el templo. Imagen del beduino. Es la misma presencia o protección de Yahvé (Is 4,6). *Contradicciones:* palabra insegura, aclarada por el paralelo «disputa de lenguas» *(lenguas pendencieras).*

22-23 Se pasa a la acción de gracias por la bondad divina experimentada. *Ciudad fortificada:* o metáfora para expresar la protección divina (2 Par 8,6), o alusión a un hecho histórico, como David junto a Queïlá (1 Sam 23,1-13) o en Siquelag (1 Sam 27,6), o mejor, Jerusalén. No es necesario el cambio propuesto por algunos de *ʿîr māṣôr* («ciudad fortificada») en *ʿēt mēṣar* («tiempo de tribulación»). El contraste psicológico de estos dos versos es notable en contraposición a la angustia consternada de antes (v.17.21).

24-25 Esta exhortación final puede ser un añadido de tipo cúltico. En todo caso, concluye admirablemente todo el movimiento espiritual y psicológico de la composición. Yahvé es Dios justo; así guarda a sus fieles y da su merecido *(paga colmado,* es decir, la medida prevista por la ley penal) al perseguidor, soberbio en cuan-

25 **Tened firme y esforzado vuestro corazón
cuantos esperáis en Yahvé.**

Salmo 32 (Vg 31)

1 *De David. Maśkîl.*
a) **Dichoso quien tiene su maldad suprimida,
su pecado cubierto.**

---

to se opone a Yahvé y a su causa. Esta idea robustece a las almas rectas. La liberación del salmista es un caso fehaciente.

Cristo en la cruz pronunció el v.6 de este salmo (Lc 23,46). Se debe admitir que esta breve indicación supone en Cristo la recitación de todo el salmo, como en otras de sus palabras [1]. Las expresiones del salmo 31 coinciden admirablemente con los últimos momentos de Jesús en la cruz. Y, a su vez, el salmo se ilumina de una visión nueva. Cabe una plenitud de sentido, en obras proféticas o inspiradas, que sobrepase la aparente corteza realizada en la misma línea, pero menos profundamente. Como en la misma obra y vida de Jeremías. En esto pueden diferenciarse los salmos canónicos de cualquier otra composición similar [2].

SALMO 32

Es el segundo de los salmos penitenciales, mucho más que el primero (Sal 6).

Para entender plenamente el sentido y el enfoque del salmo, se debe tener presente la mentalidad, aprobada por Dios, que estaba en vigor en el AT y es válida siempre en sus líneas sustanciales. El pecador recibía un doble castigo: el remordimiento y una calamidad infligida por Dios, quien corregía como padre y médico sabio. La solución posible religiosa era confesar, incluso en público, el pecado, y Dios perdonaba, es decir, quitaba pena y males. El soberbio se callaba el pecado, lo cual era causa de males mayores. La presencia del mal físico era un aviso para arreglar el alma. La confesión, pues, tranquiliza psicológicamente y hace amigo de Dios. Esta amistad de nuevo adquirida se refleja de varias maneras: con quitar males y peligros (v.6) y ser sumergido en la gracia o bondad divina (v.10). Tal enfoque se deduce de muchos pasajes del AT (Is 1,18; Os 14,3; Prov 28,13) y del NT (Sant 5,16; 1 Jn 1,8-9). Por eso, el salmo 32 ha sido el preferido de almas sinceramente arrepentidas, como Agustín.

Composición ternaria: *a)* Meditación penitencial, 1-3; *b)* oración penitencial, 4-7; *c)* oráculo y exhortaciones sapienciales, 8-11.

El ritmo es de qînâ, o lamento (3 + 2), pero irregular e inseguro después (v.8-11).

1 *De David:* pecador un tiempo (2 Sam 11), y penitente y

[1] S. Bartina, *Abandono de Cristo en la cruz:* EBG 1,12-15. Cf. el salmo 22 nt.3.

[2] Esta misma invocación (31,6) afloró, en el momento de la muerte, a los labios de Esteban (Act 7,59), Policarpo, Clemente, Nicolás, Agustín, Bernardo, Juan de la Cruz, Colón; y, en otro campo, de Lutero, Melanchton, Huss, Jerónimo de Praga; como la bendición a Yahvé en boca de David (31,22) y de Saúl (1 Sam 23,21).

2 Dichoso el hombre a quien Yahvé no cuenta culpa
y en cuyo espíritu ya no hay falta alguna.
3 Cuando me callé, se consumieron mis huesos,
con mi rugir todo el día.
b) **4 Porque día y noche**
pesaba sobre mí tu mano;
se mudó mi lozanía
entre ardores de estío. *Selâ.*

---

perdonado más tarde (2 Sam 12; Sal 51), pudo reflejar su estado de ánimo y las realidades que vivió en esta composición. *Maśkîl:* probablemente «meditación sapiencial». El v.8 *(śkl)* parece ser base de esta indicación y su sentido.

1-2 Contraste entre la felicidad proclamada, que muestra una solución positiva del problema, y la causa. Se pondera la dicha del justificado. *Maldad (pš^c)*, o rebeldía, *pecado (ḥṭʾh)*, o error, en cuanto disconformidad con la Ley, *culpa (ʿāwôn)*, o delito u ofensa, y *falta (rmyh)*, o debilidad, negligencia, ser remiso, se sobrentiende en cumplir los preceptos de Yahvé; indican sin duda, prácticamente en sinonimia, una misma realidad: el pecado contra Dios. El singular en hebreo se emplea a menudo por un colectivo. Con parecido significado los tres primeros términos se hallan juntos en otras partes (Ex 34,7). El más propio, sólo dicho del perdón divino, no se encuentra aquí. Es *sālaḥ* (25,11), y algunos conjeturan que se perdió por haplografía en v.5, final, confundido con *selâ*, y que se debe restituir. Los verbos correspondientes, *suprimir (nśh)*, *cubrir* o sepultar *(ksh)*, *no tener en la cuenta (ḥšb)*, *no existir ya (ʾyn)*, se deben considerar asimismo en su conjunto como sinónimos; y, en su calidad de expresiones metafóricas, según su naturaleza, para expresar una realidad y aspecto negativo del perdón divino: la desaparición del pecado, no en su realidad histórica, sino en su realidad del alma o *espíritu*, por obra, virtud y gracia de *Yahvé*, lo cual hace verdaderamente *dichoso* [1].

3 En contraste con la dicha del perdonado, reflexiona el salmista en su carencia de paz mientras estuvo *callado*, no confesó su pecado, cuando se *consumían sus huesos* o interior físico y *rugía* de dolor y, a la vez, pidiendo remedio que no venía, en su enfermedad y remordimiento.

4 Efectivamente, enfermedad y remordimiento se especifican más. La *mano de Yahvé se iba haciendo pesada* sobre el salmista por la enfermedad, verdadera medicina espiritual, que consistía en una calentura que agostó la lozana salud, como los ardores del estío abrasan la vegetación en Palestina [2].

[1] La versión griega de los LXX entendió *remîyâ*, «falta», en su segundo sentido de «falsedad» y adaptó «boca» a «espíritu», leyendo «en cuya boca no hay falsedad» o dolo. El NT cita estas palabras o alude a esta idea (1 Pe 2,22; Ap 14,5; Jn 1,47; cf. Sof 3,13). San Pablo, al hacer uso dogmático de estos versículos, se para antes del último estico (v.1-2a). No describe la naturaleza de la justificación, y mucho menos la quiere sólo extrínseca. Pondera la dicha del pecador a quien Dios ha otorgado el perdón sin necesidad de las obras de la Ley.
[2] G y versiones leyeron *qôṣ*, «espina», en vez de *qayiṣ*, «estío». Imagen menos apta.

5 Te manifesté mi pecado,
no cubrí mi culpa;
dije: confesaré contra mí
mis maldades a Yahvé,
y tú quitaste
la culpa de mi pecado. *Selâ.*
6 Por eso orará a ti todo piadoso
en tiempo de complacencia.
En la inundación, las muchas aguas
a él no le alcanzarán.
7 Tú eres mi amparo, de la estrechez me guardarás;
gozo mío, libértame de los que me rodean. *Selâ.*
c) 8 «Te instruiré y te daré luz en el camino que hayas de andar,
tendré fijos sobre ti mis ojos».

---

5 Punto central del salmo: la confesión y el perdón. Por tres veces el salmista recuerda su confesión sincera y total (en el uso de entonces, pública), envolviendo ahora en compunción su *pecado, culpa, maldad* [3]. La inmediata acogida de la divina bondad salta a la vista: *y tú quitaste la culpa de mi pecado.* Bien dice «culpa», y como tal se puede quitar, porque «el pecado», una vez cometido, cometido está y queda siempre en su recuerdo histórico. Esa humilde confesión y el perdón llevó consigo la salud, aunque en sí no se identifica la salud del alma y la salud del cuerpo. La segunda fue ocasión para que se nos revelaran las maravillas con que se obtiene la primera. Quien no quiere entender esos caminos, no tiene inteligencia (v.9). Pero antes el salmista interrumpe el hilo de su pensamiento teológico con una exhortación, un trozo de cántico y un oráculo. Las dos *selâ* o interrupciones musicales tan contiguas, si son correctas, enmarcan ese punto central.

6 Reflexión y afecto. Aprendiendo de mí, todo el que es verdaderamente piadoso, y no por eso exento de pecado, si se halla en situación semejante a la mía, comprendiendo tu condición perdonadora y entendiendo el castigo paternal, orará a ti para ser librado, Dios mío. *En tiempo de complacencia:* tres posibilidades: 1.ª La admitida, que corrige en *rāṣôn*, «complacencia», y sería el tiempo de la tribulación enviada por Dios al pecador. 2.ª TM, *m*e*ṣō*ʾ *raq*, «de encontrar solamente», apenas sin sentido: la tribulación sería el tiempo más apto de *hallar* a Dios. 3.ª Algunos modernos corrigen *māṣôq*, «tiempo de *angustia*». *La inundación:* peligros graves (18,5; Is 8,7; 30,28; Job 22,11).

8 El semita no suele introducir de modo especial citas de otros. Aquí es clara. Respuesta divina a la oración que ha precedido. Yahvé habla a un singular. La instrucción divina en la vida moral, que tantas veces piden los salmistas, es principio de felicidad y solución a todas las dificultades. *Tendré fijos mis ojos:* para no dejarte en ningún momento con mi protección especial y con benevolencia y

3 En el Salterio sólo aquí el verbo *hôdâ* se emplea de la confesión de pecados. Todas las otras veces que se encuentra, y son muchas, es alabar, celebrar. S. Bartina, «*Alabar*», no «*confesar*». *Un acierto en la nueva versión de los Salmos:* EstE 30 (1956) 37-66.

[9] No seáis cual caballo,
cual mulo que nadie domó;
con freno y brida hay que sujetar su ímpetu,
si no, nada de acercarse a ti.
[10] Son muchas las penas del malvado,
mas a quien confía en Yahvé, la bondad le rodeará.
[11] Alegraos en Yahvé y regocijaos, justos,
jubilad todos los rectos de corazón.

---

complacencia si andas por mis caminos. Quien así actúe, no necesitará castigo instructivo de Dios.

9 Habla el salmista. Exhorta a todos a proceder según la sabiduría expresada por el oráculo. El plural es estilo sapiencial (34,12, contra Weiser). El hombre que no quiere entender las cosas de Dios, se hace semejante a los irracionales. En tal caso, el único remedio que queda es la fuerza. *Que nadie domó (ʾyn hbyn)*: o bien «sin entender». *Impetu*: versión conjetural de *ʿădî*, en otras partes «adorno». *Nada de acercarse a ti*: frase elíptica oscura. Tanto puede significar «los que no se acercan» como «porque no se acercan», como «para que no se acerquen».

10 Reflexión sapiencial antitética (Sal 1). De Dios vienen tanto las penas (v.4; Job 33,19) como las bondades (31,7-8; 33,18-19.22), aunque por diversas causas. *La bondad le rodeará*: se trata, pues, de la bondad divina, y aun es posible que, tomando directamente a Yahvé como sujeto de la oración, se diga que rodeará al fiel suyo «con bondad» (5,13). Lo importante es ver que para «bondad» se emplea la palabra *ḥesed*, que equivale a χάρις, es decir, «gracia divina» [4].

11 Postrera exhortación al júbilo. La verdadera penitencia desemboca en el gozo. Pudiera tratarse de una adición litúrgica secundaria (Budde), pero tales invitaciones se hallan a menudo fuera de las ceremonias cultuales (v.1; Flp 3,1; 4,4; 1 Tes 5,16, contra Weiser). Frases parecidas se encuentran en boca de individuos que hablan en singular (Hab 3,18; Lc 1,47). El arrepentimiento y perdón del pecador son causa de reconocimiento y gozo celestial, incluso en los ángeles de Dios (Lc 15,10).

SALMO 33

Se trata de un canto hímnico (*tᵉhillâ*: v.1), con la intención de afianzar y avivar la confianza en Yahvé y, en último término, también para pedir su auxilio. No es cántico de acción de gracias.

Para entenderlo bien se deben tener en cuenta su tipo cúltico y, sobre todo, su idea central: Yahvé es el protector del pueblo de Israel. Desde su principio, la composición se muestra cultual como la que más; pero faltan indicios claros para creerla propia de una fiesta determinada, como quisieron Weiser y Schmidt, y menos para tenerla por coral (Gunkel). Deissler señala su origen en la

[4] HBÁ, s.v. *Gracia* (Barcelona 1963) col.771-776.

SALMO 33 (Vg 32)

a) 1 **Regocijaos, justos, en Yahvé,**
a los rectos conviene la alabanza.

---

poesía sapiencial, menos rectamente. Por otra parte, la persuasión histórica de que Yahvé, omnipotente como creador, próvido como dador de la Ley y providente en defender a través de los siglos a Israel, no abandona a su pueblo, desata los acentos comunitarios de alabanza entre sus fieles, los cuales, a su vez, afianzan más y más la esperanza en Yahvé para el futuro.

Tiene los dos elementos propios del género hímnico: Invitación a la alabanza y motivos para ella, aunque al fin, como es regla, dice Gunkel, se hacen menos triunfales, y a veces en otros bajan a peticiones incluso lamentativas.

Tres partes, la segunda claramente subdividida:
a) Invitación a la alabanza litúrgica, 1-3;
b) motivaciones, 4-19:
1) atributos divinos, 4-5; 2) creación, 6-9; 3) providencia, 10-19.
c) Pensamientos y oración de esperanza, 20-22.

Es *alfabetizante*. Con este nombre Bickell designó las piezas que cuentan 22 versos, como las letras del alefato, pero no son alfabéticas. Tales son los salmos 33; 38; 103, y Lam 5. Es además *antológico*, es decir, compuesto o constituido predominantemente con trozos o paralelismos de otras composiciones canónicas (cf. 144; 147). Pero mientras algunos modernos, como Deissler [1], se apoyan en este hecho que creen descubrir en el salmo para hacerlo posterior al destierro babilónico, otros, apoyados en el mismo hecho, arguyen que es davídico o de la época del gran rey (Patrizi, Lesêtre). Los paralelismos antológicos difícilmente prueban nada sobre la cronología, porque pueden deberse a un lenguaje genérico común.

El ritmo es 3 + 3, por lo común, ó 4 + 3. Las divisiones estróficas propuestas resultan artificiales y no se adaptan a la exégesis [2].

En el TM es «huérfano» o anónimo. Pero en G se da como de David. Este hecho, el haberlo puesto el colector entre la colección davídica primera y los paralelismos indicados hacen dudar de si este dato es adición de G u omisión de TM. En todo caso, una ocasión muy plausible para su composición podría ser el levantamiento del cerco de Jerusalén por Senaquerib (Is 36-37). La idea de que es Yahvé quien salva es el eje del Salterio, y concretamente de este salmo, que alude a una liberación guerrera sin lucha. Así pensó ya el Mopsuesteno y, entre los modernos, Kessler, Kittel y Ubach.

1-3 Empieza reproduciendo casi a la letra el verso final del salmo 32. Añade la reflexión o motivo que a los *justos y rectos*, que son los israelíes, como pueblo de Dios, les conviene la alabanza divina. Para ellos es honroso deber y dulce costumbre.

[1] A. DEISSLER, *Der anthologische Charakter des Psalmes 33 (32)*: MélBR p.225-233.
[2] Como la propuesta por Condamin (*Poèmes* p.135s), o por Kessler, Gunkel, Schmidt: palabra de Yahvé (v.4-9), consejo de Yahvé (v.10-12), ojos de Yahvé (v.13-19).

2 Celebrad a Yahvé con cítaras,
cantadle salmos con arpas decacordes.
3 Cantadle un cántico nuevo,
pulsad bien en la aclamación.
b)1 4 Que la palabra de Yahvé es recta
y su obra toda se basa en la fidelidad.
5 Ama justicia y derecho;
con la bondad de Yahvé está repleta la tierra.
b)2 6 A la palabra de Yahvé, los cielos fueron hechos,
y al soplo de su boca, todo el ejército de ellos.

Cítaras (knwr), arpas decacordes (nbl ʿśwr, 150,3) son singulares colectivos. Estas expresiones nos ponen ya en el lugar sagrado. *Cántico nuevo:* los antiguos rabinos y algún moderno (Bird) creen que se trata de un tecnicismo escatológico mesiánico, y ciertamente en algunos así denominados aparece este tinte (96; 98; Is 40, 10; Ap 5,9), pero no es nota exclusiva ni única. Podría indicar un cántico estrenado para una nueva ocasión litúrgica o fruto de una nueva inspiración poética (lo serían todos). Quizá mejor el cantado o compuesto para celebrar una nueva acción liberativa de Yahvé. *Pulsad bien en la aclamación:* invitación inmediata a la celebración de culto, en una aclamación mayor (27,6). Otros ven el nombre de aclamación o vítores *(ngn)* acompañados de una clase de instrumentos *(trwʿh).*

4-5 *Palabra (dābār)* en hebreo significa también «cosa», como aquí parece sugerirlo su contrapeso paralelístico, *obra toda* de Yahvé. *Rectitud* y *fidelidad* o firmeza se oponen a torcimiento y flojedad o inconstancia. A su vez, *justicia* y *derecho* indican igualdad o proporcionalidad estrictas en cuanto no defraudan de lo debido; *bondad,* propiamente «gracia» o «misericordia» *(ḥsd),* en cuanto que se da más, y generosamente más, de lo debido. Todos esos elementos, entendidos en su conjunto, reflejan atributos de Dios, que pueden considerarse o bien como base de la creación, de la cual se trata inmediatamente, o bien, en un caso más concreto, como referidos a la Ley de Yahvé, que ha dado a su pueblo, en cuanto son principios del obrar de Dios en sus decretos y juicios. En esos atributos se basa la liberación que se indicará en seguida y la esperanza de liberaciones perpetuas en el pueblo de Israel.

6 *Palabra de Yahvé, soplo de su boca:* imagen antropomórfica para expresar realidades divinas. El hombre, al pronunciar palabras, emite a la vez inseparablemente el aliento. De ahí que aliento y palabra se identifiquen. Aquí se alude a la palabra creadora de Dios (Gén 1,3ss). *Los cielos y todo su ejército:* la bóveda celeste material y los astros y meteoros que hay en ella (Gén 2,1). Por el orden con que ocupan sus puestos y se mueven se comparan a soldados de diversas categorías ordenados (Is 40,26). Salieron de la nada a la sola voluntad de Dios, entendida como palabra por su manifestación. Con estas dos voces: «el cielo y sus ejércitos» se expresa el contenido y el continente de una realidad precisa [3].

[3] En los comentaristas antiguos aparecen interpretaciones de este verso en sentido tri-

7 **Reunió como en un odre las aguas marinas,**
puso en depósito los abismos acuosos.
8 **Tiemble ante Yahvé la tierra entera,**
reverénciele cuantos habitan el orbe.
9 **Pues él dijo, y existió;**
él mandó, y tuvo consistencia.
b)[3] 10 **Yahvé desbarató el designio de las naciones,**
frustró los planes de los pueblos.

---

7 Como los cielos, el mar que Dios formó *reuniendo las aguas marinas* (lit. «del mar») *como en un odre.* TM corregido en *nō'd.* Admiración ante el agua fluida contenida por unos límites misteriosos. El TM tiene *kannēd,* «como un montón» (78,13; Ex 15,8) o dique, aunque debería suplirse la partícula «con» («como *con* un dique»). *Abismos (thwmwt) acuosos:* se suple «acuosos», necesario en castellano. Es nombre plural poético del abismo primordial o masa ingente de agua que quedó, por voz de Dios (Gén 1,9-10), en torno, debajo y dentro de la tierra, como en una caja de caudales. No es lo mismo el mar que el abismo. Los mares son interiores a las costas continentales; el abismo sería el océano y sus profundidades.

8 El salmista, subyugado por tanta grandeza y majestad del Creador, interrumpe la serie de sus motivos exhortando a la tierra toda al temblor reverencial ante Yahvé. *Tierra:* parte geográfica; *orbe:* más bien sus habitantes. Cielo, tierra y mar: se ha señalado el universo entero.

9 Repetición concisa ponderativa. Pasmo ante la facilidad divina en la creación del orbe. Dios *dijo* o imperó, y el orbe, del no ser, pasó al ser *(hāyâ* tiene sentido de devenir, llegar a ser); *mandó y tuvo consistencia* (lit. «mandó Dios, y se levantó el orbe y se mantuvo en pie», *ʿmd).* Claro está que, según el salmista, esta acción de Dios afecta las raíces del ser sobre el fondo del no ser. «Decir» y «mandar» son una misma realidad; lo mismo que «pasar a existencia» y «quedarse en pie», en virtud del paralelismo.

10-11 Hay una doble oposición: *los pueblos (ʿmym) y las naciones (gwym),* o sea toda reunión racial o política que no es Israel, de una parte, y Yahvé de otra, se entiende en cuanto Yahvé forma un todo, en virtud de la alianza, con su pueblo, Israel. Los *designios (ʿṣh)* y *los planes (mḥšbwt)* de apoderarse de Israel y destruirlo, en los goím, son opuestos a los planes y designios de Yahvé, que son conservar a Israel y ensalzarlo, haciéndolo cabeza espiritual de todo pueblo y mediador entre la humanidad y la Divinidad, por razón de sus promesas mesiánicas. El salmista dice que los planes de Yahvé han prevalecido siempre por haber él frustrado los contrarios. *Corazón:* para un hebreo, es la sede del principio intelec-

nitario: la *palabra* representaría al Verbo, el *soplo* o aliento al Espíritu Santo (Gén 1,2) y el conjunto al Padre, en la creación de los cielos (PETAVIO, *De Trinitate* l.2 c.7 § 14). Tal interpretación violenta el sentido literal pretendido por el hagiógrafo. La creación, como obra *ad extra,* es indivisible de la augusta Trinidad. Se prepara, como en otras partes parecidas, la revelación del misterio con la distinción de expresiones.

11 El designio de Yahvé fue quedando en pie por siempre;
los planes de su corazón, por las generaciones.
12 Dichosa la nación cuyo Dios es Yahvé,
el pueblo que se escogió por heredad.
13 Desde el cielo Yahvé mira,
contempla a todos los hijos de Adán;
14 del sitio donde habita tiende la vista
hacia cuantos habitan la tierra.
15 El formó uno por uno sus corazones,
está atento a todas sus acciones.
16 El rey no se salva por su mucha tropa
el héroe no se libra por su mucha fuerza.
17 Decepción es la caballería para la victoria,
ni con su mucho vigor deja libre.
18 Mirad, los ojos de Yahvé están puestos en sus adoradores,
en los que esperan en su bondad,
19 de suerte que libra a sus almas de la muerte,
y les da vida en tiempo de penuria.

---

tual, con su secuela de habilidades y sabiduría en trazar planes efectivos. *Por generaciones:* lit. «de generación en generación» *(l-dr w-dr)*, se entiende en Israel. Es un plural expresado por repetición del singular. Tal persuasión en esta acción divina liberativa es fondo de la fe de Israel, y se repite sea dicha del pasado (Neh 4,9), sea del futuro (Is 8,10; 46,10-11; Jer 23,20; 29,11), sea en general (Prov 19,21; 21,31).

12-19 No es más que una amplificación del principio que se acaba de enunciar. Tal consideración hace estallar al salmista en un macarismo y da sus razones. Sube a la doctrina misma de la Providencia en el caso concreto de Israel. La *nación (gôy) dichosa* es Israel, y la causa es la elección gratuita de Yahvé y el pacto o alianza: si ellos tienen sólo a Yahvé por Dios y no a los ídolos, Yahvé velará por ellos. Efectivamente, Yahvé ve a todos los humanos («a los hijos, o descendientes, del Adán»). De ese examen continuo y de haberlos creado en su íntima constitución, con la cual libremente traman planes contra Israel *(corazones)*, se deduce la omnisciencia divina. Su omnipotencia se supone. Podrá desbaratar sus planes. Efectivamente, ningún *rey* puede salvarse, aunque su tropa sea mucha, si Yahvé no quiere, como sucedió al faraón y a su ejército en el mar Rojo (Ex 14-15). Ningún *héroe* vence, aunque su fuerza sea mucha, si Yahvé no quiere, como en Goliat (1 Sam 17). Ninguna *caballería (sûs,* colectivo) y su fuerza o vigor, que son los carros, puede dar victoria, si Yahvé no quiere, como en Sísara (Jue 4; Prov 21,31). La maravilla de ese hecho *(¡mirad!)* está en que Yahvé no aparta su protección *(ojos)* de sus *adoradores*, los israelíes, de suerte que les libra siempre a ellos *(a sus almas*, pronominal) de perecer como pueblo, e incluso les hace *revivir (ḥywtm)* en caso de *hambre (rʿb)* o carestía diezmadora, como en tiempo de guerra. Caso de mortandad concreto para indicar cualquier otro peligro general.

c) 20 **Nuestra alma aguarda a Yahvé,**
él es nuestra ayuda y escudo;
21 **porque en él se alegra nuestro corazón,**
porque en su nombre santo confiamos.
22 **Venga tu bondad, Yahvé, sobre nosotros,**
según esperamos en ti.

SALMO 34 (Vg 33)

1 *De David cuando cambió su juicio (= se hizo el loco) ante Abimélek y lo echó éste, y él se fue.*

20-22 El autor ora en nombre de la comunidad. Confiar y esperar en Yahvé es el tema de todo el salmo, y con esa expresión acaba. *Nuestra alma:* pronominal «nosotros», con todo el peso de confianza y afectos que incluye. *Aguarda:* se usa una palabra empleada sólo otra vez en el Salterio (106,13), pero frecuente en los profetas, *ḥikkâ*. Implica tensión, firmeza, paciencia, satisfacción de un deseo vehemente, y connota cierto retraso en la venida de lo que se espera (Is 8,17; 64,3; 30,18; Os 6,9; Hab 2,3; Sof 3,8; Job 3,21). *En él se alegra nuestro corazón* con alegría comunitaria y pura, espiritual e interna de cada uno. *Nombre:* naturaleza brillantemente actuante. *Santo:* separado de todo lo conocido. El último versículo (v.22) es una jaculatoria, que ha pasado a penúltimo verso del *Te Deum.*

SALMO 34

Es una composición alefática, con verso final excedente y falta de la letra *wāw*. Contiene un conjunto de motivaciones, exhortaciones y reflexiones, de suyo escuálidas por el alfabetismo obligado, pero exuberantes, en el fondo, en afectos, alabanzas y agradecimiento a Yahvé, que, como siempre, es el protagonista de la composición. El orden no es lógico, sino más bien psicológico, con un carácter irresistiblemente sapiencial. Es de notar que el autor parece deleitarse en repetir el nombre de Yahvé; se descubre en 17 versos si en el 23 la mención es auténtica. Algunos hablan de salmo hímnico y didáctico. Pero Herkenne opone bien a esta división que la primera parte ya es didáctica. En todo caso, la unidad viene confirmada por el alfabetismo. De ahí que pueda dividirse en dos partes:

a) Cántico de acción de gracias, 2-11;
b) exhortación sapiencial, 12-23.

Metro. Es por lo común 3 + 3; en v.23 (último), 4 + 4. En cuanto al alfabetismo, tiene afinidades con el salmo 25. Ambos carecen de letra *wāw* y el verso final empieza por *pē'*. Una misma palabra en ambos empieza el verdadero verso *pē' (pᵉnê*, «rostro», 25,16; 34,17); y una misma el verso final excedente *(pᵉdēh*, 25,22 imperativo, y *pôdeh*, 34,23 participio).

1 *De David... ante Abimélek:* son ocho los salmos cuyos títulos los atribuyen a David durante la persecución de Saúl (7; 34; 52; 54; 56; 57; 59; 142). Este y el 52 pertenecen a la época más

a) 2 *'Ālef.* **Bendeciré a Yahvé en todo tiempo,**
su alabanza siempre estará en mi boca.
3 *Bêt.* **En Yahvé se gloría mi alma,**
que los humildes oigan y se alegren.
4 *Gîmēl.* **Engrandeced conmigo a Yahvé,**
y enaltezcamos juntos su nombre.
5 *Dālet.* **Acudí a Yahvé, y me respondió,**
y de todos mis temores me libró.
6 *Hē'.* **Mirad hacia él, y quedaréis radiantes,**
[Wāw]. **y vuestros rostros no se sonrojarán.**
7 *Zayin.* **Este afligido clamó, y le escuchó Yahvé,**
y de todas sus tribulaciones le sacó a salvo.

---

crítica. David, con sus guerreros, tiene que abandonar Judá y se pone al servicio de Akís, reyezuelo filisteo de Gat (1 Sam 21,11-16). Algunos modernos (Gunkel, Ubach) lo confunden con el rey Abimélek de Guerar (Gén 20-26). *Abimélek* («El rey mi padre» o «nuestro padre») es título común de los reyes filisteos, como *agag* lo era de los amalequitas y *faraón* de los egipcios, según notaron ya los antiguos, como San Basilio y Eutimio Zigabeno [1], y los midrāšîm [2]. Otros lo relacionan con el sacerdote de Nob Ajimélek, a quien visitó David antes de huir a Gat; pero no cuadran los otros pormenores. Los cortesanos del filisteo reconocieron en David al vencedor de Goliat, y esto suponía su muerte. Tuvo que hacerse el loco *(cambió su juicio)*. Bien conocido es el respeto que el mundo oriental tiene, todavía hoy, ante un alienado. Lo cree invadido por un espíritu y lo respeta. Abimélek echó a David de sus fronteras, y éste se fue salvo a ocultarse en la cueva de Adul·lam (1 Sam 21-22; 27-29). Adviértase que la poesía lírica no es una reconstrucción histórica [3]. Que el género didáctico sea posterior a David es petición de principio.

2-3 El comienzo recuerda 33,1, allí comunitario, aquí individual. *Gloriarse en Yahvé:* reconocer sus obras y sus dones, pasados y esperados (Jer 9,22-23), en oposición a cualquier ayuda terrena (118,8-9; 49,7; 33,17). *Los humildes:* son los israelíes o miembros del pueblo de Dios. Hay aliteración *yišmeʿû, yiśmāḥû,* «oigan, se alegren».

4-7 Ambiente quizá cultual. *Nombre:* naturaleza o potencia en cuanto se ha manifestado o suele manifestarse gloriosamente. *Acudí:* en la oración (v.6). *Mirad hacia él:* acudid a él, poniendo en él vuestra confianza (Is 31,1; Núm 21,9; Zac 12,10). Oposición paralelística por contraste: *radiante* o sereno, el color moreno imperturbado, en contraste con los colores que suben a la cara *(sonrojarse)*, al quedar vencido o defraudado. Los LXX confirman el futuro. Algunos autores, viendo que el segundo estico (6b) comienza por *wāw*, creen que es la parte de letra que falta en todo el poema. Pero el alfabetismo en todo el salmo es de versos, no de

1 *Commentaria in Psalmos, h. l.:* MG 128,380.
2 Braude: II p.400-401. Algunos códices griegos y la Vg leen *Achimelech*, que podría entenderse como una falsa etimología: «rey de Akís».
3 J. Robertson, *The Poetry and Religion of the Psalms* (1898) c.9.

8 *Ḥêt.* **Acampa el ángel de Yahvé**
en torno a sus adoradores y los pone a salvo.
9 *Ṭêt.* **Gustad y ved qué bueno es Yahvé,**
dichoso el varón que a él se acoge.
10 *Yôd.* **Temed a Yahvé, santos suyos,**
que no hay carencia para sus adoradores.
11 *Kaf.* **Ricos empobrecieron y pasaron hambre,**
mas quienes acuden a Yahvé no se hallan faltos de bien alguno.
b) 12 *Lāmed.* **Venid, hijos, escuchadme;**
el temor de Yahvé voy a enseñaros.
13 *Mêm.* **¿Hay alguien que se complazca en la vida,**
que apetezca días para contemplar lo bueno?

---

esticos[4]. *Clamó* es el «acudí» de antes (v.5). La misma idea se repite en v.18, pero allí el sujeto son los justos.

8 Primera reflexión. Yahvé protege a los suyos. *Angel de Yahvé:* sólo aquí y en el salmo 35 aparece esta expresión, corriente en otros lugares de la Escritura. Es perífrasis para indicar, o a Yahvé mismo, o a sus enviados, en general o determinados, ángel u hombre[5]. Aquí simplemente recuerda o repite pasajes anteriores. Un ángel protege a Jacob en Majanáyim, «los dos campamentos» (Gén 32,2-3), o al pueblo del éxodo (Ex 23,20ss), o a los justos (91,11-12).

9 Segunda exhortación. Ved, experimentando, las dulces bondades de Yahvé. Pedro aplica estas palabras a Cristo (1 Pe 2,3 del G); la Iglesia, a la eucaristía. *Dichoso el varón:* macarismo (94,12; 127, 5). La palabra «varón» aquí es *geber* (no *ʾîš)*, que se usa en poesía en vez del segundo y no tiene aquí su noción especial de fuerza o robustez que le es propia.

10-11 Repetición paralelística del verso anterior. También exhortación, seguida de reflexión. *Santos* (16,3) y *adoradores,* son los israelíes, pueblo de Dios. Se les llama indistintamente los humildes (v.3), los justos, los rectos (33,1), los piadosos (30,5; 31,24), «nación santa» (Ex 19,6). En el v.11 cuarta reflexión. Paralelismo antitético (23,1; Lc 1,53 *Magnificat).*

12 Se revisten las palabras del salmista del estilo propio de los sabios o maestros, al enseñar. *Venid* a formar parte de mi clase o discipulado. *Hijos:* «discípulos», en lenguaje didáctico (Prov 1-7). *Temor de Yahvé:* reverencia, concrecionada en los preceptos de sabiduría que va a enseñar. Se trata de una sabiduría práctica o moral, cuya observancia hace feliz o da la vida (impide desgracias), por la protección de Yahvé, puesto que es una parte de sus mandamientos.

13 Pregunta retórica que amplía el contenido del verso anterior. El que de vosotros quiera tener vida larga *(ḥayyîm,* plural) o muchos días, pero viendo y gozando lo mejor de esta vida, que me

[4] Se ha querido restituir el *wāw*, haciendo subir acá el verso 23 y cambiando el orden de sus esticos, pues el segundo comienza con tal letra (H. Weismann, *Psalm 34 [Vg 33]:* B 16 [1935] 416-421). Pero tal solución no convence.

[5] Van Imschoot, *Théologie de l'A. T.* I p.117ss.

14 *Nûn.* Guarda tu lengua del mal,
y tus labios de hablar engaños;
15 *Sāmek.* apártate del mal y haz el bien,
busca la paz y vete tras ella.
16 *ʿAyin.* Los ojos de Yahvé hacia los justos,
y sus oídos hacia su clamar.
17 *Pēʾ.* El ceño de Yahvé contra los que obran el mal,
hasta suprimir de la tierra su recuerdo.
18 *Ṣādê.* Gritaron, y Yahvé escuchó,
y de todas sus tribulaciones los libró.
19 *Qôf.* Cercano está Yahvé de los contritos de corazón,
y a los atribulados de espíritu saca a salvo.
20 *Rêš.* Muchas son las desgracias del justo,
mas de todas ellas lo libra Yahvé.
21 *Šîn.* Custodia Yahvé todos sus huesos,
ni uno de ellos se quebrará.
22 *Tāw.* La maldad lleva al malvado a la muerte,
y los que odian al justo serán castigados.

---

escuche. ¿Quién es el hombre que no quiera disfrutar de una larga vida? Pues el que quiera, que me escuche.

14-17 La enseñanza de este maestro improvisado, a quien amaestró la vida, se reduce a una sola idea, expresada en sentido positivo y negativo. Se entiende que no es lo único que debe observarse para ser feliz, pero su misma escueta formulación subraya la importancia del consejo. David tiene ante los ojos a Saúl, que le ha jurado su amistad y le persigue de muerte; le ha prometido la paz, y le hace la guerra. David, por el contrario, perdona siempre y busca la paz. A David, pues, Yahvé ayuda y le hace triunfar. *Labios* es lo mismo que *lengua; mal,* lo mismo que *engaños. Mal* es *guerra; bien,* la *paz.* En el fondo es un caso concreto de hacer el bien y evitar el mal. *Ojos y oídos de Yahvé:* antropomorfismo para indicar el especial cuidado e intervención providente divina hacia *los justos* y *su clamor* de súplica. Por antítesis, *el rostro* ceñudo de Yahvé va contra el malvado, y de tal suerte le castigará, que no quedará en la tierra ni su recuerdo *(tierra:* de Israel; *recuerdo:* también sus descendientes).

18-22 Pasa a la tesis general. Son variaciones del primer miembro de la antítesis (v.16). *Gritaron:* por cuanto sigue se sobrentiende «los justos». No es necesario poner el v.16 después del 17, con lo cual quedaría para nosotros más fluido el pensamiento, aunque a veces se dé el orden alefático *pēʾ, ʿayin. Contritos de corazón* es lo mismo que *atribulados de espíritu,* como David perseguido; se sobrentiende que llevan el sufrimiento con buen espíritu y acuden a Yahvé, como David hizo y recuerda en este salmo. *Justo:* supone inocencia o inculpabilidad en el caso de que se trate y estar entregado a Yahvé y a sus preceptos. *Huesos quebrantados:* el sentido más probable es el metafórico común, que equivale a torturas fuertes de cuerpo y espíritu (51,10; Is 38,13; Miq 3,3). El G y mss. añaden *Yahvé* en el v.21a. El v.22 expone brevemente el segundo miembro del contraste (v.17).

23 *[Pēʾ].* **Yahvé redime las almas de sus siervos,**
y no serán castigados cuantos a él se acogen.

SALMO 35 (Vg 34)

1 *De David.*
a) **Contraría, Yahvé, a mis contrarios;**
combate a los que me combaten.

---

23 Final extraalefático. Verso añadido. Se vuelve como conclusión a la contraposición base de esta segunda parte (v.16-17). *Redime* Yahvé de las tribulaciones (v.15.18). *Castiga* a los malvados (v.17).

SALMO 35

Es la súplica de un inocente que está acusado y combatido por enemigos ingratos, antes amigos suyos. Es uno de los salmos imprecatorios, entre los cuales cuatro (7; 35; 69; 109), al sentir de Delitzsch, forman una terrible gradación. Si se toma como norma de clasificación la materia y contenido (y no la forma), no se puede llegar a una conclusión clara en el encuadramiento de este salmo. Si se le llama lamentación individual (Gunkel), se ve que este concepto le compete en muchos versículos y en el tono general, pero no en todas sus partes. Todos sus versos son, por la forma, oración directa con Dios. Tampoco se prueba que sea un salmo de enfermo acusado en juicio (Gunkel, Schmidt, Ubach, Oesterley). Los argumentos aducidos para negar la unidad literaria de composición, como que primero hable de enemigos, luego de amigos convertidos en enemigos, no son válidos.

Tres partes, cada una de las cuales termina en una promesa de alabanza (v.10.18.28): *a)* Oración deprecativa contra los enemigos, 1-10; *b)* descripción de los vejámenes; lamentación, 11-18; *c)* repeticiones de las partes *a)* y *b)*, 19-28.

El metro es *qînâ* (3 + 2), pero en un texto que ha sufrido mucho.

1a *De David:* este salmo-oración tiene muchas afinidades con otros davídicos (22; 69). El conjunto y detalles cuadran al momento histórico de la persecución de Saúl (1 Sam 20-25). Este y el 34, también davídico, son los únicos en el Salterio que contienen la frase *Angel de Yahvé.* Se ha dicho que pueden señalarse coincidencias en la vida y escritos de Jeremías (Jer 18,19ss; 23,12; Lam 2,18). Pero tales coincidencias no deben maravillar, dado el fondo común humano de la materia; pero, en cambio, no cuadra en absoluto con Jeremías ni con su estilo el espíritu militar y guerrero que tiene el salmo en su primera parte.

1 La inocencia del orante y su entrega a Yahvé le hacen consciente de tener una causa común con él. Así se explica que pueda dirigirse a él en los términos con que lo hace. Es actuar en la misma línea, pero los términos *(rîb, lḥm)* son eminentemente guerre-

2 Embraza broquel y escudo
y levántate en mi socorro.
3 Y desenvaina la lanza y cierra
contra mis perseguidores;
di, Yahvé, a mi alma:
«Yo soy tu salvación».
4 Queden desbaratados y vencidos
los que buscan mi vida;
retírense atrás y queden defraudados
los que traman mi desgracia.
5a Sean como el tamo frente al viento,
6b y el ángel de Yahvé los persiga.
6a Sea su camino de oscuridad y de resbaladeros,
5b y el ángel de Yahvé los derribe.
7 Pues sin motivo me escondieron su red,
sin motivo ahondaron un hoyo contra mi vida.

---

ros (Jue 11,25). Y sigue en la antiquísima idea de «Yahvé, hombre de guerra» o «guerrero» (Ex 15,3; Dt 33,41-42).

2 Entiende de armaduras. Invita a Yahvé que las empuñe. Ficción poética. Primero las defensivas: *broquel (māgēn)*, escudo pequeño y manejable; y propiamente *escudo (ṣinnâ)*, mayor, que rodea todo el cuerpo (5,13).

3 Armamento ofensivo. Los antiguos guarnecían la *lanza* con una vaina o funda, igual que la espada (Ex 15,9); de ahí que se diga *desenvaina la lanza*, «préstate a luchar inmediatamente». *Cierra*, en sentido bélico. Algunos, apoyados en la lectura de Qumrân, ven aquí el nombre de otra arma [1]. La palabra *s^egōr (sgr)*, sería lo mismo que la *šukūdu (šukurru)* acádica, que la *ságaris* persa y escita, que la *securis* latina y que nuestra *segur* o hacha. Pero las versiones antiguas (con G Targ) retienen el imperativo «cierra» (Ex 14,3). En 3b, la qînâ ha desaparecido. Por eso restituimos conjeturalmente «Yahvé». Vibrante expresión de fe. Si tú lo dices, quedará hecho. Es una petición en favor propio.

4-6 Peticiones contra los que *buscan su alma*, es decir, atentan contra su vida, sus enemigos. Son antitéticas a las peticiones de salvación personal. Queden *desbaratados (bûš*, árabe) y *vencidos* o «afrentados» por la retirada; *retrocedan*, o vuelvan la espalda, y *queden defraudados* en sus planes por la acción de Yahvé. Es lenguaje conocido. *Sean como tamo* del aventador o alzado por las ráfagas sobre el campo. Lenguaje metafórico o alusivo a hechos históricos. El *ángel de Yahvé* (34,8) los persiga como a los egipcios. *Su camino sea oscuridad y resbaladeros (ḥălaqlaqqōt*, es un intensivo de *ḥălāqôt*, 73,18). *El ángel de Yahvé los derribe:* Jer 23,12. Este lugar citado de Jeremías recomienda el intercambio de 5b y 6b, con que se obtiene un sentido más fluido. Así muchos comentaristas actuales.

7 Se da la razón de las peticiones precedentes. Los enemigos no tienen queja justa *(ḥinnām*, «sin motivo»); sin embargo, cometen actos insidiosos, descritos como siempre bajo metáforas vena-

[1] R. DE VAUX, *Institutions* II p.51.

8 <que les alcance la calamidad imprevista>,
y la red que escondieron les atrape,
caigan en la hoya.
9 Mi alma, en cambio, se regocije en Yahvé,
gócese con su salvación.
10 Todos mis huesos dirán:
Yahvé, ¿quién como tú,
que libras al afligido del más fuerte que él,
al afligido y al pobre del que le roba?
b) 11 Surgieron testigos violentos,
me acusaban de lo que ni sabía.
12 Me pagaban mal por bien,
me abandonaron.
13 Yo, en cambio, cuando enfermaban,
me vestía de saco.
Afligía mi alma con ayunos,
y mi oración repetía en mi interior.
14 Como por un íntimo, como por un hermano mío anduve,
como quien llora a una madre
estuve triste, abatido.

---

torias. El TM coloca «hoyo» en el primer estico, que debe trasladarse al segundo con la versión siríaca y según sentido.

8 Petición reciprocante. Que queden ellos prendidos en sus propias redes, cosa que no preveían. El TM presenta la anomalía que en todo este versículo, que es trístico, se refiere a un enemigo en singular, mientras antes y después habla siempre en plural. El primer estico podría ser glosa posterior (Is 47,11). Los dos siguientes podrían contener una frase hecha o formularia, casi proverbial, si bien la alternancia de número gramatical (singular y plural para un solo singular o un solo plural) no es infrecuente en hebreo. G tiene plurales.

10 Promesa de alabanza. Procederá de lo más íntimo *(mis huesos)*, que así se expresan a veces los más hondos afectos de alegría (35,10; 51,10) o de aflicción (6,3; 51,10). Es admirativa, llena de estima y reconocimiento hacia Yahvé.

11 El salmista habla siempre a Yahvé. Primera vejación: acusación falsa. *Surgieron*: tal vez acto inicial del juicio. *Testigos violentos (ʿdy ḥms)*: más que «mentirosos». Son ambos términos jurídicos (Ex 23,1; Dt 19,16). Me inculpaban u oponían *(me preguntaban,* me ponían en cuestión) cargos ignorados por inexistentes (69,5).

12 Además de injustos, *ingratos*. (1 Sam 24,18: Saúl reconoce haber tratado así a David). *Me abandonaron*: lit., ellos fueron «*destitución* para mi vida».

13-14 Proceder contrario del salmista. Fue piadoso en la enfermedad de sus contrarios, real o metafórica, por aflicción de cualquier género. Entonces hacía penitencia *(saco* o mortificación, *ayunos)* y *oraba* incansablemente para impetrar de Yahvé la solución de la situación. Su estado penitencial era manifiesto incluso ante los hombres, como quien guarda luto y llora por los seres más queridos.

15 En mi zozobra, en cambio, se alegraron y juntaron,
se juntaron contra mí.
Me golpearon por sorpresa,
desgarraron sin cesar.
16 Me pusieron a prueba, burlándose con gran burla,
rechinando contra mí sus dientes.
17 Adonay, ¿hasta cuándo has de contemplar esto?
Retorna mi alma de esos destrozadores;
de los leones, mi único bien.
18 Te daré gracias en la reunión máxima,
entre numeroso pueblo te alabaré.
c) 19 No se alegren de mí
mis enemigos sin razón,

Algunos, sin tanta razón, entienden la madre, no llorada, sino que llora al hijo (lit. *como luto de madre)*.

15 *Zozobra:* peligro de caer, no determinado. La segunda qînâ, muy bien estructurada (en Vg 15b-16a), es de sentido inseguro. La primera palabra de *me golpearon por sorpresa* es *nēkîm*, hápax legómenon que no da sentido. Se ha traducido muy variadamente, y, según la explicación adoptada, varía el sentido del estico inmediato en paralelo. El G traduce «flagelos» *(makkîm)*; Símmaco y Jerónimo (Hh), «golpeantes» (percutientes), de *makkîm*, participio hifil de *nākâ;* varios modernos, «abyectos» (Job 30,8); otros, conjeturalmente, varían en *k^e-nokrîm*, «como extraños»[2]. La frase siguiente *por sorpresa* es literalmente «no supe»; o se traduce adverbialmente, como se ha adoptado en la versión (Job 9,5; Prov 5,6), o se refiere al antecedente, que será el salmista, que recibió golpes que «no había nunca conocido», o los conjeturados extranjeros o «desconocidos» a quienes no conocía. *Desgarraron sin cesar:* en sentido propio, golpes y heridas; o en sentido figurado, injurias y denuestos[3].

16 Los denuestos se exponen claramente: *tentaciones* o afligir hasta el límite, *burlas, rechinar de dientes* con cruel fruición.

17-18 Las injusticias, ingratitudes, crueldades y ensañamientos expuestos arrancan la petición. Los *destrozadores*, o destrozos, son lo mismo que los *leones*, en sentido metafórico: los enemigos (22,21; 57,5). El *alma* es lo mismo que *mi única* (22,21) o único bien, en sentido de vida corporal. *Retorna* o reanima va dirigido a Yahvé, y se pide su intervención pronta y eficaz. *Reunión grande* o máxima es lo mismo que *numeroso pueblo*, es decir, la gran asamblea litúrgica de Israel. Allí promete el salmista *alabar, dando gracias* públicamente a Yahvé por la liberación, contando lo sucedido y ofreciendo tal vez un sacrificio eucarístico con participación de los oyentes. Es una promesa más vaga que la anterior (v.10), pero más amplia por ser comunitaria.

19 Eco de las peticiones anteriores (v.4-8). *Sin razón* y en pa-

[2] Tal vez *lw* en vez de *ym*, que en escritura cuadrada hebrea, incluso en forma más arcaica, pueden confundirse fácilmente. Entonces se tendría *nklw* (piʿel del verbo *nkl)*, que significa «obrar fraudulentamente», como en Núm 25,18 (S. Bartina).

[3] Para otra interpretación, D. W. Thomas, *Psalm XXXV.15f:* JThSt 12 (1961) 50-51.

los que me odian sin motivo
no se guiñen los ojos.
20 Pues no hablan de paz,
antes contra la gente tranquila de la tierra
traman asuntos de engaño.
21 Y ensanchan contra mí su boca,
dicen: «¡Vaya, vaya,
lo que han visto nuestros ojos!»
22 Lo has visto, Yahvé, no te calles,
Adonay, no estés lejos de mí.
23 Despierta y levántate en mi derecho,
Dios mío y Señor mío, en mi causa.
24 Júzgame según tu justicia, Yahvé, Dios mío,
y no se alegren respecto de mí.
25 No digan en sus corazones:
¡Magnífico! ¡Lo que deseábamos!
26 Queden confundidos y defraudados
los que se alegran de mi desgracia;
cúbranse de confusión y vergüenza
los que fanfarronean contra mí.
27 Regocíjense <y alégrense> los que se complacen en mi justa causa
y digan siempre:

---

ralelo *sin motivo* (v.7) subrayan la inocencia del perseguido [4]. *Guiño de ojos:* (v.16).

20 *Gente tranquila* o pacífica *de la tierra* palestina: único rasgo no individual. El salmista sufre por ser uno de esos piadosos, o, en otras palabras, *las tramas* y *engaños* de los enemigos se extienden a muchos (76,10; Sof 2,3).

21 Mofa del gesto (reírse a carcajadas o sacar la lengua) y del dicho. El grito burlesco repetido es cada vez composición de dos interjecciones simples: *hāh* y *ʾāḥ* = *heʾāḥ, heʾāḥ* (v.25 simple). No es aseveración de testigo falso, sino exclamación de triunfo burlona (Ez 25,3).

22-24a Con una anáfora amplifica la petición de auxilio (v.1-3. 17), que insta, urgiendo más. *Derecho* es lo mismo que *causa*, en paralelismo: «causa justa». Quien ora así tiene conciencia de su inocencia (7,9).

24b-26 Oración lamentativa más directa. Repite más instantemente ideas expresadas: v.24b = v.19a; v.25 = v.3b y v.27. *Magnífico:* interjección como la anterior (v.21), pero simple aquí, «¡vaya!». *Lo que deseábamos:* lit. «nuestro deseo» *(nafšēnû* = «nuestra alma») realizado está, que algunos traducen por «engullir» o «garganta» (Schmidt; 69,2), sin tanta razón. Es expresión de perfecta victoria (Prov 1,22; Lam 2,16). *Fanfarronear:* lit. «mostrarse grande» en palabras *(gdl)*.

27 Esta última parte termina, como las dos precedentes (v.10. 18) con una petición y una promesa. La petición de alegría es antitética a las imprecaciones contra los enemigos. El segundo verbo

[4] Este inciso, si no el paralelo de 69,5, lo empleó Cristo para expresar el odio injusto y sin motivo que los fariseos le profesaban (Jn 15,25).

«Grande es Yahvé, que se complace
en la paz de su siervo».
28 **Y mi lengua musitará tu justicia**
siempre entre día tu alabanza.

SALMO 36 (Vg 35)

1 *Del director. Del siervo de Yahvé, David.*

---

y alégrense podría ser glosa, porque rompe el ritmo qînâ. El segundo estico es resumen del himno que el salmista desea puedan cantar en la acción de gracias del culto, y entona la grandeza de Yahvé por el auxilio prestado.

28 Es la promesa de alabanza. Casi a la letra como 71,24. *Siempre entre día:* otros «a todas horas»; lit. «todo el día» *(kl h-ywm)*, supone la costumbre religiosa en todo oriental de orar públicamente a Dios determinadas horas del día. Ahora, para el salmista, el contenido será de acción de gracias por ese beneficio. *Tu justicia:* tu actuación en librarme.

SALMO 36

Este salmo, que se sumerge en las profundidades del corazón humano y del más allá, ha llegado hasta nosotros, a través de los masoretas, desdibujado, pero no tanto que no puedan sacarse con seguridad los grandes rasgos de su mensaje. Es una composición de tipo sapiencial, hímnico y deprecativo. Se ha puesto en duda su unidad literaria, considerándosele de géneros diversos. Schmidt presenta dos salmos distintos (36A = v.1-5; 36B = v.6-12). Pero la exégesis, comparada con otras muchas composiciones del Salterio, muestra que esas dudas son infundadas. Contiene una descripción magistral del ateo y de su situación existencial frente al problema de Dios, sobre todo del ateo que ha llegado a serlo después de ser creyente. La mejor interpretación del resto del salmo es su aspecto del más allá.

Dos partes: Contraste entre la conducta de los malvados y la piedad del salmista. Un mismo sentido y un mismo lenguaje, escogido en modos de decir no ordinarios ni convencionales, domina todo el salmo: *a)* Meditación de tipo sapiencial, 2-5; *b)* oración hímnica y deprecativa de esperanza, 6-13.

Metro. El texto no está bien conservado y ha sufrido bastante, Se ha indicado que en la meditación *(a)* el metro es qînâ, al menos a veces (3 + 2); en la oración *(b)*, 3 + 3. Si así fuera, no sería raro, pues se dan otros casos de cambio de metro en un mismo salmo (Sal 19).

1 *De David:* la ocasión nos es desconocida. No hay verdaderas pruebas para colocarlo en la fiesta de la alianza (Weiser). Que la paternidad no davídica sea una conquista indiscutible [1], por lo menos es discutible. *Siervo de Yahvé:* no es nombre propio (Abdías),

[1] F. ASENSIO, *El Salmo 36. Su avance hacia la plenitud Luz-Vida:* EstE 34 (1960) 633.

a) 2 **Oráculo es la maldad para el malvado**
en lo interior de su corazón;
no hay ni miedo a Dios
delante de sus ojos.
3 **Pues le tiene iluso a sus ojos**
para no encontrar su culpa, para no aborrecerla.
4 **Las palabras de su boca son perversidad y engaño,**
dejó de ser sensato obrando bien,
5 **perversidades trama en su lecho.**
Persiste en el camino no bueno,
no rechaza lo malo.

---

sino común (Sal 18), idea central de la composición, en cuanto «siervo» es contrario a «ateo».

2 *Oráculo es la maldad:* aquí está personificada, como una divinidad perversa. Expresión de una verdad profunda de triste experiencia. El hombre, y con más razón el justo, «lleva la ley de Dios en su corazón» (37,31). El que niega a Dios, desoyendo su revelación, su ley, que es el ateo o mundano, sustituye de ordinario su conciencia pervertida por otro principio dictaminador, interno o externo, que necesariamente será principio de maldad. Como está el texto, los dos primeros versos (2a y 2b) no son anuncio de oráculo y luego el oráculo textual, sino dos afirmaciones paralelas. La forma «oráculo de la maldad», más cita, podría admitirse aquí si se dijera en seguida «tus ojos» (v.2b) y no «sus ojos». *Ni miedo:* propiamente «miedo» *(paḥad)*, que es temor servil (Is 10,2.19.21), grado inferior de las motivaciones para servir a Dios, distinto del «temor reverencial» *(yirʾâ)*, mucho más ordinario [2]. El ateo no llega a tener ni temor servil del que se ha persuadido que no existe o no interviene.

3 Comentario del salmista. El sujeto de esta oración puede ser, o la maldad que ciega, o el mismo perverso que se ciega a sí mismo, lisonjeándose a sus propios ojos. Con lo cual se describe el conato de persuadir, o de persuadirse, la impunidad de una culpa existente, que encierra en sí la contradicción inherente a la conciencia del ateo: por sugestión forzada ha suprimido el miedo de Dios, como si Dios no existiera, y por necesidad psicológica sigue sintiéndose reo de culpa, cuyos posibles efectos quisiera anular con otra sugestión.

4 Trístico. Malos frutos de tan viciada raíz. Todo su trato *(palabras de su boca)* es fraude cruel. Encallecida inhabilidad para obrar el bien (Is 1,16-18) y sagacidad enorme para obrar el mal (Jer 4,22). *Ser sensato obrando el bien:* suele ser una frase técnica para indicar la observancia de la Ley mosaica, de lo cual se deduce que el impío pudo ser antes un fiel israelita.

5 *En su lecho:* «acostado», frase que indica aun los momentos más tranquilos, o simplemente «en lo más profundo del corazón». Aun entonces «medita el crimen», ínfimo grado de abyección. *Camino no bueno, lo malo:* resumen general antitético. Se trata de ca-

2 San Pablo termina con este estico el conglomerado de citas con que describe la situación del hombre caído (Rom 3,18).

b) **6 Yahvé, hasta los cielos llega tu bondad,**
tu fidelidad hasta el empíreo.
7 Tu justicia es como los montes altísimos,
tus castigos son el gran abismo;
al hombre y al animal sacas a salvo, [8] Yahvé.
8 ¡Cuán preciosa es tu bondad,
oh Dios!, pues los hijos de Adán
a la sombra de tus alas se acogen.
9 Se sacian de lo opimo de tu casa,
y el torrente de tus delicias les propinas.

---

mino moral (Is 65,2). Entendimiento empedernido en el error, perversión de corazón y de obra.

6 *Bondad* y *fidelidad:* la bina perpetua que expresa una realidad sola *(ḥesed* y *ʾĕmûnâ [ʾĕmet])* «fidelidad generosísima» o «generosidad fidelísima» de Dios, en función casi siempre del pueblo escogido. *Llega hasta los cielos* (el hebreo no tiene singular), *hasta el empíreo,* la región más alta y luminosa de la atmósfera (18,12), manera oriental para indicar un superlativo. Y ese mismo estilo para expresar la magnitud emplea el verso inmediato.

7 *Justicia* y *juicios:* en virtud del paralelismo expresan una misma cosa. Son «tus castigos justísimos» o tu «justicia vindicativísima». El matiz superlativo lo da, como en el verso anterior, la añadidura contigua. Son *como los montes altísimos:* lit. «montes de Dios» (uso de la palabra «Dios» con fuerza superlativa); equivalen al «gran abismo» de las aguas [3]. «Gran» corresponde a «de Dios», superlativos; «montes», a «profundidades marinas», por oposición. Se significa la distancia entre ambos, para indicar un volumen fabuloso. Se dice que los castigos divinos contra el ateo son inconmensurables. Puesto que Yahvé *salva* y conserva de la maldad del malvado la fragilidad del *hombre* inerme e incluso del *animal,* más indefenso aún. El metro aparece alterado, y algunos proponen la lectura del nombre de *Yahvé* al comienzo de v.8a.

8 Ponderación de la *bondad* o generosidad divina *(ḥesed),* que se extiende a todas las criaturas. Algunos, como Ubach, creen que se atiende sólo a Israel. Pero la presencia de la frase «hijos de Adán», o humanidad en general, y el nombre «Dios» (Elohim) inclinan al universalismo. Con todo, si *Yahvé* (v.7b) pasa a comienzo de v.8, no puede forzarse mucho el valor de la palabra «Dios» por el paralelismo. Weiser, lo mismo que Kissane, restringen esas palabras a Israel, aunque por diversos motivos. Dahood ha advertido una solución que parece mejor. Partiendo del puro original *(ʾlhym w-bny ʾdm)* traduce: «dioses y hombres», en balanceo con «hombres y animales» (v.7). Se trata de seres divinos o ángeles, como en otras partes [4].

9-10 Dos versos muy densos de sentido, como todo el salmo.

[3] La comparación que el segundo estico no lleva expresa ni en el texto ni en las versiones antiguas, pudiera restituirse leyendo, como propone Dahood, en vez de *mišpāṭekā* t^{e}*hôm:* «tus juicios son el abismo», *mišpāṭ kit*^{e}*hôm:* «tu juicio como el abismo» (M. Dahood, *Enclitic mem and emphatic lamedh in Psalm* 85: B 37 [1956] 339s).

[4] M. Dahood, *Psalms* I (Garden City, N. Y. 1966) p.221.

10 **Pues en ti está la fuente de la vida,**
por tu luz vemos la luz.
11 **Amplía tu generosidad para los que te conocen,**
y tu fidelidad para los rectos de corazón.
12 **No me entre el pie soberbio,**
ni la mano de los malvados me impulse
13 **adonde cayeron los obradores de perversidad;**
fueron sepultados y no se pueden levantar.

Ante todo, *casa* de Yahvé puede ser Palestina, el templo de Jerusalén o el templo celeste. Se puede descartar el primer sentido. *Lo opimo* (lit. *dešen*, «la grasa», palabra levítica) y el *torrente de delicias* que Yahvé da *a comer* y *a beber*, indica la saciedad total de los que están con Yahvé, en oposición a los ateos. *Vida* y *luz* pueden entenderse aquí como vida temporal (49,20; Job 3,16), con el cúmulo de dones que la bondad divina acumula, acerva y conserva en el mero vivir. *Fuente* o manantial *de la vida* plena, en plural de abundancia total, en cantidad y variedad *(meqôr ḥayyîm)*, se dice de Dios. En la frase *por tu luz veremos la luz* se ha pretendido ver una ilustración o nuevo apoyo del *lumen gloriae* (es algo que Dios da en la felicidad eterna para que le podamos ver tal cual es, en lo cual consiste la felicidad) [5]; pero escriturísticamente sería mejor ver aquí una expresión metafórica para indicar la excelencia, riqueza y generosidad de los dones divinos y de la felicidad que viene y vendrá de Dios. Sin embargo, *en ti* (lit. *ʿmk*, «contigo») está la fuente de la vida, referido a Dios se puede entender también como «en tu casa» *(apud te*, «donde tú»), y Dahood ha notado que el primero, «en tu luz» *(b-ʾwr-k)*, puede significar «en tu campo» *(ʾûr)*, como en otros sitios (Is 26,19; Sal 56,14; 97,11; Job 33,30); y entonces, «a la sombra de tus alas», «casa», «contigo» y «campo» significarían los «campos del cielo», en oposición a «tierra de las sombras» [6]. Si así fuera, se subrayaría más el carácter escatológico de todo el salmo.

11 *Los que te conocen* y *los rectos de corazón* son los piadosos israelitas. *Generosidad* y *justicia* o *fidelidad*, la bina perpetua, atributo divino especialmente aplicable a Israel *(ḥesed, ṣedeq [= ʾmt])*, recuerdan las promesas divinas y el pacto o alianza, que desemboca en la generosidad mesiánica. Están incluidos, pues, aquí bienes naturales, espirituales y, en el fondo, mesiánicos.

12-13 Lo único que se opone a ello es formar causa común con los ateos o malvados. No se trata aquí del destierro (2 Re 21,8), ni de la vida errante de Israel (109,10; Miq 2,9), sino de lo que es opuesto al seol o hades, como aparece por el verso siguiente. En el v.13 se representa al seol como sitio de castigo por el pecado (Is 26,14). Se acentúa el contraste de fondo entre las dos grandes partes o categorías del salmo. La súplica del salmista tiende a pedir la propia conservación de la vida contra los posibles conatos de quitársela por parte de los perversos, que aún no han sido derribados *allá (šām)*, con todo lo que ello implica.

[5] Tomás de Aquino, 1 q.12 a.2c.
[6] M. Dahood, *Psalms* I (Garden City, N. Y. 1966) p.222-223.

Salmo 37 (Vg 36)

[1] *De David.*
a) *ʾĀlef.* **No te irrites a causa de los malhechores,**
no envidies a los que obran la iniquidad.

SALMO 37

Es una exhortación sapiencial sobre la vana felicidad de los malos y la verdadera seguridad de los buenos. Pero todo el salmo está bañado en un suave tono de prudente exhortación al justo. Sin duda, las características disgregacionales dentro de su unidad se deben a su carácter de acróstico alefático. La disposición alfabética es como sigue. Se atribuyen por regla dos versos, de dos esticos cada uno, a cada letra, que encabeza el primer verso formando parte integrante de la palabra inicial. El alefato sigue aquí el orden *ʿayin* y *pēʾ* (no *pēʾ ʿayin*, como aparece también a veces). Las 22 letras del alefato deberían dar 44 versos dísticos. Pero la numeración tradicional en este salmo cuenta sólo 40. Los distribuye irregularmente.

Una mente occidental puede encontrar tediosa la machacona insistencia a lo largo de los 45 versos de una misma idea fundamental. Pero no puede negarse que este procedimiento produce su efecto. Se quiere salir al paso a un problema más psicológico que lógico. La fe en Dios parece quedar embotada por el problema de la prosperidad aparente del impío opresor. Los golpes repetidos de un acto de fe inconcusa en la bondad y justicia de Dios para con los suyos diluyen y anulan las crisis de alcance religioso.

La doctrina fundamental, pues, en este salmo, es la fe en Dios remunerador, que en último término no podrá menos de ser castigador de los malos y premiador de los buenos. El problema de la retribución se halla resuelto con una continua afirmación de fe. Tiene afinidades de fondo y forma con los salmos 49 y 75 y con los libros de Job y Proverbios.

Las piezas alfabéticas difícilmente siguen una estructuración de partes. Sólo a título práctico podrían señalarse aquí tres formas de decir dominantes.

a) Exhortación propiamente dicha, 1-11.27.34.37;
b) ineficaces manejos del malvado, 12-15.32;
c) suerte diversa del malvado y del justo, reflexiones, 16-40.

El ritmo es comúnmente 3 + 3.

1a *De David:* autor posible (9-10; 25; 34). Ninguna ocasión conocida de su vida sugiere esta exhortación doctrinal. La edad del autor es avanzada (v.25). Herkenne notó la inconsistencia de las razones de quienes niegan la paternidad davídica al salmo (Calmet, Landersdorfer, Ubach).

1bc Tema programático. La exhortación va dirigida a cualquier justo o seguidor sincero de Dios. Adviértase su carácter

2 **Pues como el heno pronto se agostarán,**
y como el verdor de la hierba se marchitarán.
3 *Bét.* **Confíate a Yahvé y obra el bien;**
habitarás la tierra y disfrutarás de seguridad.
4 **Y ten en Yahvé tus delicias,**
y te dará lo que pida tu corazón.
5 *Gîmēl.* **Encomienda a Yahvé tus empresas**
y confíate a él, y él actuará:
6 **hará aparecer como el crepúsculo tu justicia,**
y tu derecho, como el mediodía.
7 *Dālet.* **Reposa en Yahvé y pon en él tu esperanza,**

---

negativo. Casi a la letra Prov 24,19. Coinciden, en virtud del paralelismo, *no envidies irritándote* y *malhechores inicuos.* En Prov 24,19, en vez de «los que obran la iniquidad», pone «malvados» *(rᵉšāʿîm).* Expresiones confluyentes a una misma idea. Son, o los pueblos idólatras, opresores de Israel, los cuales, a pesar de sus maldades religiosas y morales, prosperan en su cultura y sus conquistas a costa del pueblo de Dios (10,12-18), o los poderosos mundanos y descreídos del mismo Israel, que no guardan la alianza.

2 Razona la exhortación precedente. Imagen mucho más hiriente en Palestina, donde el cambio entre primavera y verano es desolador. Se afirma lo breve y transitorio de la aparente felicidad. Comparación repetida y amplificada en otros sitios (v.20; 90,5ss; 103,15ss; Is 40,6ss).

3 Empieza una larga exhortación positiva. *Confíate a Yahvé:* entrégate totalmente a él y a observar sus preceptos. Esto es *obrar el bien.* Motivación que se da aquí: *habitarás la tierra* de promisión, es decir, Palestina, y *disfrutarás de seguridad,* sin incursiones de los países enemigos. *Habitarás:* propiamente, «plantarás tienda» *(škn).* En este versículo hay cuatro imperativos. Algunos, por eso, creen que se da un mandato de no ir a establecerse en el extranjero. Pero el uso poético del imperativo por futuro puede indicar simplemente una recompensa (v.4.29). Mejor sería entender los verbos fundamentalmente como infinitivos: «Confiar en Yahvé y obrar el bien es habitar la tierra y disfrutar de seguridad».

4-5 *Tus delicias:* la observancia de la Ley. *Tu corazón:* verás cumplidos todos tus deseos.

Tus empresas: lit. «tu camino» *(drk),* encomiéndaselo a él. *El actuará:* idea repetida frecuentemente (22,32; 119,126). Se señala una especial providencia divina. Este obrar de Yahvé se explicita en el verso siguiente.

6 Quiasmo y paralelismo completivo. *Justicia* coincide aquí con *derecho;* son los derechos justos del que oye al salmista. *Hará aparecer:* lit. «salir» *(yṣʾ).* Se expresa la idea de una oscuridad perfecta, por el mal cariz del negocio, que se abre a una *luz (k-ʾwr)* de *crepúsculo* matutino y pasa a la claridad cegante del *mediodía (ṣhrym).* La causa justa del que es fiel a Yahvé ha sido plenamente ganada.

7 De aquí hasta el v.11 hay frases repetidas, variadas y am-

no te irrites por el prosperar de las empresas
en aquel hombre que es obrador de astucias.
8 *Hē.* Déjate de la ira y abandona la indignación;
no te irrites, sólo conduce a hacer mal;
9 porque los malhechores serán suprimidos,
pero los que confían en Yahvé, ellos poseerán la tierra.
10 *Wāw.* Un poco solamente, y no habrá malvado;
fíjate en su sitio, él no estará.
11 En cambio, los humildes poseerán la tierra,
y tendrán sus delicias en abundancia de paz.
b) 12 *Zayin.* Maquina el malvado contra el justo,
y rechina sus dientes contra él.
13 Adonay se ríe de él,
pues ha visto que ya entró su día.
14 *Ḥêt.* Los malvados sacan la espada
y tienden su arco,
para derribar al afligido y pobre,
para degollar a los rectos de corazón.

---

plificadas. Exhortación positiva renovada. *Reposa en Yahvé:* aquiétate, estate silencioso en él (62,2.6). Exhortación negativa. *No te irrites:* «irritarse» aquí implica una envidia (v.1) que lleva a mal obrar. Ahórrate de actuar así, porque Yahvé mismo actuará. Es éste el complejo *dālet*, pero sólo tiene tres esticos. Le falta uno. Algunos lo completan con el 14c, que allí está de más y aquí da perfecto sentido. Así se restablece la regularidad, tanto aquí (v.7, letra dālet), como allí (v.14-15, letra ḥêt). Sería: «... *obrador de astucias, para derribar al afligido y pobre*». Las astucias serían este proceder, el más irritante para un hombre recto, de derribar al pobre. Todos esos consejos rezuman mansedumbre religiosa, en el fondo ya cristiana.

8 Nueva motivación. Ese *airarse*, que supone llegar al borde de la duda contra la Providencia (73,2.13), sólo puede conducir a hacer algo malo y, por lo mismo, insensato.

9-10 Dicen ambos lo mismo, en número cambiado. Contraste con los fieles a Yahvé, que *poseerán la tierra* palestina (v.3.11). Descripción gráfica conocida (v.34-36; Is 29,20; Job 7,10; 20,9).

11 Se insiste en el contraste. Premio de los justos. Estos son los fieles, *humildes*, confiados en Yahvé. *Poseer la tierra* y *tener abundancia de paz* expresan una misma idea, en virtud del paralelismo. Siendo la tierra Palestina (v.3.9) y connotando *la paz* las incursiones de los pueblos idólatras contra Israel, se dice que el que sirve a Yahvé en mansedumbre, sin «irritarse», será protegido por él y a la larga vencerá. Este principio, aplicable al orden personal, familiar, social, nacional e internacional, pudiera ser aquí un vislumbre de la futura época mesiánica (Mt 5,4).

12-15 Estos versos (letras *zayin* y *ḥêt)* forman grupo aparte. Representan al malvado en estrecha relación con el justo y en acción directa contra él, precisamente por causa de su justicia. También en eso condenado al fracaso. Porque *Adonay*, el Señor, Yahvé, *se ríe de él*. Es tan cierta su ruina, muerte y justo castigo,

15 **Su espada entrará en su corazón,**
y sus arcos se quebrarán.
c) 16 ***Ṭêt.* Mejor es lo poco del justo**
que el mucho fasto de los malvados;
17 **los brazos de los malvados se romperán,**
mientras que a los justos los sostiene Yahvé.
18 ***Yôd.* Conoce Yahvé los días de los perfectos,**
y la descendencia de ellos por siempre se desenvolverá.
19 **No quedarán defraudados en tiempo de desgracia,**
y en días de hambre se saciarán.
20 ***Kaf.* Cierto, los malvados perecerán,**
y los enemigos de Yahvé
como la preciosidad de los prados desaparecerán,
como el humo se desvanecerán.
21 ***Lāmed.* Toma prestado el malvado y no llega a pagar,**
el justo se compadece y da.
22 **Pues los bendecidos de (Yahvé) poseerán la tierra,**
y los maldecidos de él serán suprimidos.

---

que este momento *(día)* previsto es como si llegara o entrara ya. Las armas del malvado, en su intención mortales *(espada, arco)*, símbolo de sus tretas, fallarán; más aún, se volverán mortíferamente contra él. *Los rectos de corazón* son los humildes, los justos perseguidos. Para la trasposición de 14c, véase v.7.

18-20 Largo período opositivo. Nuevo contraste entre los justos y los malvados, pero aquí se miran más particularmente *sus días*, tiempos, destinos o vidas, y *su descendencia* o heredad, formando un solo concepto dominante, con posesiones y familia. Se dice que *Yahvé los conoce*, es decir, los cuida especialmente en su providencia, incluso en los momentos más amargos y difíciles, expresados aquí por *la desgracia* y *el hambre*, que indican una misma cosa: las calamidades futuras posibles. No solamente saldrán adelante, sino que *se saciarán* (Job 5,19-20). Al contrario, *los malvados* o *enemigos de Yahvé* perecerán, en su descendencia, sus bienes, sus esperanzas, como el verdor florido de los prados que agosta el verano, como el humo que se disipa; comparaciones usuales para expresar la caducidad efímera de toda grandeza puramente humana [1]. *Desaparecerán*: lit. «*se acabaron*», perfectos de seguridad o proféticos; es tan seguro que así será, que es como si ya hubiera sido. Se ha propuesto trasladar acá el v.25c, letra *nûn*, al parecer excedente, «y la descendencia de él mendigando el pan», y ponerlo después de v.20a, de suerte que se obtuviera: «Cierto, los malvados perecerán y la descendencia *de ellos* mendigando *estará* el pan». Para el ritmo de v.20, letra *kaf*, no es absolutamente necesario, y, en todo caso, el traslado supone un cambio de sufijo *(zarʿô*, singular «descendencia de él», en *zarʿām*, plural) y de signo: lo que se negaba en v.25c se afirma aquí.

[1] En los manuscritos de Qumrân, la corrupción del texto en v.20b da una curiosa lectura de signo contrario. En vez de enemigos *('ōyᵉbê)* y su mal fin, leyeron amadores *('ôhᵉbê)*, y sale un sorprendente encomio a los amigos, que serán «como preciosos corderos» o «excelentes jefes» (4QpPs 37); BOCCACCIO - BERARDI, *Interpretatio Habacuc* (1958) p.39; SUTCLIFFE, *The Monks* p.182.

23 *Mêm.* **Por Yahvé los pasos del esforzado**
quedan afianzados, se complace en su proceder.
24 **Si cayere, no quedará tendido,**
porque Yahvé sostiene su mano.
25 *Nûn.* **Fui joven y ya soy anciano,**
y no vi al justo abandonado,
ni a su descendencia mendigando el pan.
26 **A todas horas se compadece y presta,**
y su descendencia es objeto de bendición.
27 *Sāmek.* **Apártate del mal y haz el bien,**
y tendrás plantada tienda por siempre jamás.
28 **Porque Yahvé ama la justicia,**
y no abandona a sus devotos.
(ʿAyin). **Los inicuos por siempre serán aniquilados,**
la descendencia de los malvados será suprimida.
29 **Los justos poseerán la tierra,**
y habitarán por siempre sobre ella.
30 *Pēʾ.* **La boca del justo musita sabiduría,**
y su lengua habla justicia.
31 **La ley de su Dios está en su corazón,**
y no desfallecen sus pasos.

23-26 Otro remanso sapiencial en las bendiciones del justo. *El esforzado (geber)* es el justo en cuanto esforzadamente cumple en todo la alianza. *Afianzar los pasos:* dar éxito final y a la larga a todos sus negocios y empresas. *Se complace:* razón y causa de la ayuda divina. El original lleva «y se complace». Este «y» *(wāw)*, puede tener fuerza causal: «*porque* se complace». *Si cayere* (Prov 24,16) Yahvé amorosamente lo levantará. La experiencia de *anciano*, en el salmista, le ha confirmado a lo largo de toda la vida (joven... anciano) esta constante protección que Yahvé dispensa al justo y a su descendencia. Para 25c véase v.20. *Prestar* es obra de misericordia y caridad. No se podían exigir intereses (so pena de usura), porque el dinero no era productivo. Cumplir con esta disposición demostraba gran virtud. Premio, *las bendiciones* o prosperidades materiales y espirituales a él y a los descendientes.

27-29 *Plantada tienda (škn):* habitarás.

Letra *ʿayin*, perdida en TM, patente en G. Hubo una haplografía o simplificación por homeoarcton, o comienzo semejante, que hizo escribir una sola de dos palabras parecidas. El griego ha conservado al comienzo ἄνομοι, o sea *inicuos*, que es fácil descubrir en el hebreo *ʿawwālîm;* ahora bien, la concurrencia *ʿwlym lʿwlm* («los inicuos por siempre...») quedó simplificada en la segunda forma, por superposición de *ʿwlm ʿwlm. Inicuos* y *malvados* son un mismo concepto. *Serán aniquilados, será suprimida:* perfectos gramaticales en el original, pero con sentido profético. Absoluta seguridad del futuro.

30-34 Nueva antítesis del justo u observante de la ley o alianza y del malvado o transgresor. Se da la razón del porqué se es justo: meditar, amar, enseñar, apreciar y cumplir la palabra de Dios. *Boca* y *lengua*, en paralelismo poético, significan una misma realidad. *Sabiduría* y *justicia*, por la misma razón, son una realidad que se

32 *Ṣādê.* Espía el malvado al justo,
y busca hacerle morir.
33 Yahvé no le abandonará a sus manos,
ni lo dejará condenar al ser juzgado.
34 *Qôf.* Confía en Yahvé, sigue fielmente su camino,
y te enaltecerá hasta poseer la tierra;
al ser suprimidos los malvados, podrás contemplarlo.
35 *Rêš.* Vi al malvado hecho un tirano,
y extendiéndose como planta frondosa;
36 volví a pasar, y he aquí que no estaba;
y lo anduve buscando, y no se encontró.
37 *Šîn.* Observa al íntegro y mira al recto,
que hay posteridad para el hombre de paz.
38 Los prevaricadores todos ellos serán aniquilados,
la posteridad de los malvados será suprimida.
39 *(Tāw).* La salvación de los justos viene de Yahvé,
es su refugio en tiempo de tribulación.

---

expresa en seguida: *la ley de su Dios,* que es una perfección sabia o una sabiduría perfecta. *Estar en el corazón:* siempre en el pensamiento y aprecio. *Pasos:* conducta moral en la vida, que es fuente incluso de felicidad terrena. Los «pasos» o éxitos del justo se contraponen a los manejos del malvado, que van al fracaso por la intervención de Yahvé. *Al ser juzgado:* si alguna vez le llevan a juicio falsamente, Dios actuará en su providencia a su favor como abogado defensor. Idea muy veterotestamentaria. Es evidente que, en sentido consecuente, eso se realiza en todo justo. Por lo tanto, también en el Justo de los justos, Jesús de Nazaret, el Cristo, cuyo juicio de condenación terrena hará Dios el Padre patente siempre de inocencia.

Camino: ley de Yahvé. *Poseer la tierra,* de Palestina, símbolo de todos los bienes (v.3.9.11.29). *Podrás contemplarlo:* considerando la partícula *bᵉ* como complemento del verbo, podría también traducirse: «contemplarás con satisfacción el suprimir de los malvados».

35-38 Nuevo contraste malvado-justo, ahora con respecto a la descendencia otra vez. Inclusión literaria del justo entre la calamidad del malvado. *Vi al malvado:* es un hecho de experiencia en el salmista anciano (v.25). *Tirano (ʿārîṣ;* 10,18 *laʿărōṣ):* parece indicar métodos terrorizantes. *Planta frondosa... no se encontró:* comparación muy bíblica. *Posteridad para el pacífico* y *para el malvado:* puede entenderse de «descendencia» (Job 15,34), o bien del futuro, del porvenir, con inclusión del juicio escatológico, según quieren algunos y permite la palabra *ʾaḥărît,* postrimería, secuela, resto, posteridad [2].

39-40 Fraseología bien conocida. Repiten la segura promesa de salvación para los justos; la razón es la de siempre, porque se acogieron confiados a Yahvé. Precisamente en esto brilla más la omnipotencia, liberalidad y bondad del Señor. Magnífica inclusión.

[2] Gunkel afirma que la idea del juicio escatológico no tiene lugar en la literatura sapiencial *(Die Psalmen* 1,5). Siempre hemos creído ver indicios claros en los salmos y en Qohélet (7,25; 11,9; 12,14).

40 **Los ampara Yahvé y los liberta,**
los liberta de los malvados y los saca a salvo,
porque se acogieron a él.

SALMO 38 (Vg 37)

1 *Salmo de David. Para hacer recordar.*
a) 2 **Yahvé, no me reprendas en tu enojo,**
ni en tu indignación me castigues.

Empiezan y terminan prácticamente estos dos versículos con voces que equivalen a la palabra Salvador *(Jesús, yšᶜ)*, cuyo oficio es salvar a los que creen o se confían a él.

SALMO 38

Todo este salmo puede considerarse como una oración de tipo lamentativo, pronunciada por un enfermo desolado. Tiene un hondo alcance penitencial y está dominada totalmente por la esperanza en Yahvé. La lengua es común a la de otros grandes gemidores, como género en Israel, cuales fueron Job y Jeremías. Tradicionalmente se le reconoce como el tercer salmo penitencial del Salterio.

Para entender su pensamiento y su mensaje, enmarcados dentro de la estructura paralelística, rítmica y sapiencial salmizante, hay que atender a los conceptos fundamentales y a su concatenación múltiple. Para un oriental, el mal físico era castigo y prueba de los pecados morales. El único remedio era la confesión pública de los pecados (v.19), causa del mal. Dado el arrepentimiento, Dios perdonaba y curaba, y la salud era, a su vez, prueba del perdón divino.

Es un salmo alfabetizante, es decir, que cuenta 22 versos, como las letras del alefato, sin ser verdaderamente acróstico. Adviértase que el v.1 es el título.

Es de los pocos salmos que usan simultáneamente varios nombres divinos: *Yahvé* (v.1.16.22), *Adonay* (v.10.16.23), *Elohim* (v.16.22).

Tres partes, bastante marcadas dentro de la unidad:

a) Descripción de los sufrimientos corporales, 2-11;
b) descripción de las penas causadas por otros, 12-15;
c) deprecación, esperanzada y penitencial, 16-23.

Metro variado e irregular a causa de probables alteraciones.

Contra la interpretación nacional primigenia de este salmo arguyó muy bien Gunkel.

1 *De David:* ocasión no determinada, pero posterior a los crímenes de adulterio y homicidio (2 Sam 11-12). Muy parecido a los salmos penitenciales 6 y 32, aunque más intenso. *Para hacer recordar:* G añade περὶ σαββάτου *(de sabbato)*. Si es indicación litúrgica, alude al sacrificio *memorial*, diario o semanal,

2-8 El verso 2 es igual al 6,2, pero en éste va «ira» *(ʾp-k)*, y aquí, *enojo (qṣp-k)*. Conceptualmente, *reprendas* y *castigues* se complementan formando un mismo todo: no me sigas castigando con la enfermedad, que es una reprensión moral para mí; lo mismo que

3 Porque tus saetas se han clavado en mí,
y ha caído sobre mí tu mano.
4 No hay parte sana en mi carne
por causa de tu cólera,
no hay paz en mis huesos
por causa de mis pecados.
5 Pues mis culpas sobrepasan mi cabeza,
como carga pesada me pesan más de lo que resisto.
6 Se han vuelto fétidas, purulentas, mis heridas,
a causa de mi necedad.
7 Voy encorvado, estoy abatido en extremo,
ando triste todo el día.
8 Pues están llenos de ardor mis ijares,
y no hay parte sana en mi carne.
9 Languidecí y estoy atribulado en extremo,
rujo con bramidos del corazón.
10 Adonay, ante ti está todo mi anhelo,
y no se te oculta mi sollozo.

---

enojo e *indignación*, que es la cólera sanante con que ahora manifiestamente arde Yahvé contra su devoto. El solo pronunciar ese verso es reconocerse pecador e implorar misericordia y remisión en el justo castigo.

Saetas (Dt 32,23; Job 6,4; Ez 5,16; Lam 3,12-13) y *mano* (Is 5, 25) de Yahvé: metáforas que designan las enfermedades corporales que afligen al salmista y en seguida se pormenorizan.

Sin metáforas se lamenta el salmista de sus llagas externas *(carne)* y de sus dolores internos *(no hay paz en mis huesos)*. Atribuye tan miserable estado a *la cólera* divina excitada por *sus pecados*. Aunque aparece cierto formulismo lamentativo, el sentido penitencial es evidente.

Confesión de *las culpas* y queja de su *peso* abrumador. La confesión, por una comparación hiperbólica de profundas aguas que le tienen totalmente sumergido. *Más de lo que resisto*: lit. «más de lo que yo soy», «más de lo que puedo» *(mimmennî)*.

Mis heridas o cardenales (Is 1,6). *Mi necedad* moral o pecado. Se emplea la palabra *ʾiwwelet*, del lenguaje sapiencial, que se halla sólo dos veces en los salmos (aquí y en 69,6) y veintidós veces en los Proverbios. Este verso ha hecho pensar a muchos que la enfermedad que aqueja al salmista es la lepra (v.12), pero hay que advertir que, bajo ese nombre, incluían los antiguos varias clases de males, guiados más por la apariencia que por la verdadera causa científica o médica, que no conocían plenamente.

Llenos de ardor: o inflamación local, o más probablemente fiebre alta general. *No hay parte sana en mi carne*: igual a la letra en v.4a, pero más sentido y vivido en Job 30,27ss.

9 *Rujo con bramidos del corazón*: lit. «di rugidos por los bramidos de mi corazón», para expresar los rugidos de dolor dados por fuera, correspondientes o causados por los bramidos internos del corazón (22,2; 32,3). Se propone cambiar *libbî (lby)*, «mi corazón», por *lābîʾ (lbyʾ)*, «león», a causa de posible haplografía, pues la pala-

11 Mi corazón palpita, me ha abandonado la fuerza;
y la luz de mis ojos, hasta ésa me falta.
b) 12 Los que me amaban y mis íntimos lejos de mi llaga se pararon,
y mis parientes a distancia están parados.
13 Me armaron lazos los que buscan mi vida,
y los que procuran mi mal hablaron malicias,
y engaños profieren todo el día.
14 Yo, en tanto, como un sordo, no escuchaba,
y como un mudo no abro la boca.
15 Soy como un hombre que no oye,
en cuya boca no hay réplicas.
c) 16 Porque en ti, Yahvé, tengo puesta mi esperanza,
tú oirás, Adonay, Dios mío.
17 Porque he dicho, no sea que se alegren por mi causa,
que, vacilando mi pie, contra mí fanfarroneen.
18 Pues yo estoy a punto de zozobrar,
y mi pena está delante de mí continuamente.

---

bra siguiente empieza con ʾālef *(ʾdny)*, y se tendría: «rujo con más fuerza que los bramidos de un león».

11 Termina la exposición de sus males físicos. *Mi corazón palpita:* lit. «se agita» o «está agitado» sobre lo normal en sus palpitaciones, índice de la gravedad de su mal. *La fuerza* le falta por consunción. *Sus ojos* se obnubilan por el llanto (Lam 2,11; 5,19) o la languidez sindromática. Es notable la semejanza de este estilo lamentativo con el de otras deprecaciones babilónicas, como en una oración dirigida a Ištar [1]. Bajo esas formas estilísticas se expresan indudablemente realidades físicas y convicciones religiosas, depuradas y avaladas en la Biblia por la revelación.

12 Desvío de los amigos y allegados del salmista penitente. *Mi llaga:* la palabra que se emplea aquí *(negaʿ)* se entiende en el Levítico como lepra (Lev 13,3). *Se pararon (ʿmd):* están de pie, parados, sin moverse. Equivaldría a decir que el salmista era tenido por leproso, como el Siervo de Yahvé (Is 53,4); pero no es necesario entenderlo de esa enfermedad real (v.6). Basta cualquier otra enfermedad o desgracia, interpretada como castigo divino en la concepción semita antigua, para explicar el alejamiento de los allegados.

13-15 Actuación de los enemigos y actitud del salmista. Sus contrarios se aprovechan de su estado para hundirle y deshacerse de él. *Mi vida:* lit., «mi alma»; peligro de vida. El sentimiento penitencial parece estar implícito en el silencio guardado por el salmista. No le falta cómo *responder* incluso con acción eficiente, a sus contrarios; pero reconoce sus culpas y con su silencio paciente nuevamente las confiesa.

17-18 Lamentos renovados. *He dicho (ʾāmartî):* en el sitio en que está puede también traducirse por «*temo* no vayan a alegrarse». Me angustio pensando que se van a alegrar más todavía mis enemigos por mi situación y, si empeoro o caigo definitivamente, van a fanfarronear atribuyéndose a sí mismos el éxito de mi derrota, cuando en realidad eres tú, Yahvé, quien lo permite. Fina motiva-

[1] GRESSMANN: AOT p. 257ss.

19 **Yo, cierto, divulgo mi culpa,**
me acongojo por mi pecado.
20 **Por el contrario, los que se enemistan sin motivo contra mí se van robusteciendo,**
y van aumentando los que sin razón me odian.
21 **Y los que pagan mal por bien,**
me hostigan porque sigo el bien.
22 **No me abandones, Yahvé;**
Dios mío, no estés lejos de mí.
23 **Ven aprisa en mi socorro,**
Adonay, salvación mía.

---

ción en su súplica. *Estoy a punto de zozobrar:* estoy vacilando, a punto de caer, y *mi pena* o ruina total está delante de mí siempre como inminente. Metáforas de peligro grave.

20 Mayor calamidad, mayor motivo de prontitud y eficacia total del auxilio divino que pide: cuanto más él pone los medios para ser perdonado y sanado, más aumentan sus enemigos injustos. Se subraya la fuerza y el número. *Sin motivo:* el original hebreo pone «los enemigos de *mi vida*» *(ḥyym)*; se propone la lectura «sin motivo» *(ḥnm)* por fuerza paralelística de «sin razón» *(šqr)* en el estico siguiente.

22-23 Petición final. Fórmulas bien conocidas. Así, v.22a se lee casi a la letra en 27,9; 71,9.18; 119,8. A su vez el v.22b se halla casi igual en 22,12.20; 71,12. Y para el 23a véase 22,20; 40,14; 71,12. Es frecuente en los salmos aponer al nombre divino (Yahvé, Elohim, Adonay) una u otra forma del vocablo *salvación (t*^{e}*šûʿâ, yēšaʿ, y*^{e}*šûʿâ)* que llevan al mismo concepto, y explican e ilustran el nombre *Jesús (yēšûaʿ)*.

SALMO 39

Este salmo es afín a la oración precedente del salmo 38 y a la exhortación sapiencial del salmo 37, pero tiene elementos importantes de meditación. Es un caso que ilustra sobre la posibilidad de dar forma literaria variada a problemas y sentimientos que fundamentalmente son los mismos. Aquí el salmista considera el problema de la prosperidad del impío y lo resuelve volviéndose a su Dios con una idea capaz de dar perfecta solución. No es otra que la caducidad de la vida humana, y en particular de la propia.

Este salmo sobresale por su verdad, viveza y naturalidad de sentimientos. Ewald ha llegado a decir que «es sin duda alguna la más hermosa de las *elegías* del Salterio». Gunkel lo llamó «elegía de un particular». Pero rasgos lamentativos contiene muy pocos. No deben llamarse con este nombre los pensamientos sapienciales que son su principio, medio y fin. No faltan en él sentimientos penitenciales (v.9a.12), pero considerarlo tal no es adecuado (contra Oesterley). Su alma y su vida es la idea sapiencial. Se ha dicho que en el salmo 37 hablan los amigos de Job; en éste, el mismo Job, y son muchos los lugares paralelos que se presentan, aunque es verdad que tales

SALMO 39 (Vg 38)

1 *Del director. De Idutún. Salmo de David.*
a) 2 **Me tenía dicho: «Guardaré mi conducta**
de faltar con la lengua;
pondré una mordaza a mi boca,
mientras esté el malvado ante mí».

---

frases pueden deberse a un fondo común de estilo. De un tema céntrico del salmo, que es considerar la vanidad de la vida humana como «un hálito» *(hebel)*, puede ser comentario todo el libro del Eclesiastés, o Qohélet.

Es importante distinguir, para su plena inteligencia, el aspecto meditación, o consideraciones de tipo sapiencial y religioso, y el aspecto oración o petición, de súplica a Dios, naturalmente razonada y con consideraciones asimismo sapienciales. Esta última se descubre fácilmente, porque el lenguaje va dirigido como en diálogo directamente a Dios. Ya esto mismo implica un reconocimiento de composición y, por lo tanto, de unidad. La *meditación* se presenta como sugerida por la presencia del «malvado» y por la conducta que ante él ha resuelto guardar el salmista. La idea de lo efímera que es esta vida le ayuda a tener paciencia y luego a volverse en *oración* a su Dios. De la vida futura no hay expresa mención, pero no deja de vislumbrarse algo en la «heroica fe del salmista, que, en medio de los enigmas de la vida presente..., se echa sin reserva en los brazos de Dios» (Delitzsch).

Hay un estribillo en dos sitios distintos (v.6c y 12c), seguido en cada caso de un *selâ* o interrupción litúrgica.

El salmo puede dividirse en dos partes: *a)* Meditación sapiencial sobre la caducidad humana, 2-7; *b)* oración sapiencial, deprecativa y confiada, 8-14.

El metro no es uniforme, en un texto no pocas veces inseguro. Domina la qînâ (3 + 2) y el ritmo senario (3 + 3).

1 *Del director. De Idutún:* se entiende del director de música, coro o canto, a cuya corporación o colección estuvo asignado este salmo. El director se llamaba *Idutún* (K *Iditún*). *De David:* el autor del salmo es David. Aquí propiamente el lāmed es de autor *(l-dwd)*; en las dos palabras precedentes, de propiedad o pertenencia más extrínseca. La ocasión en que pudo escribirlo David es desconocida.

2 *Me tenía dicho:* lit. *ʾāmartî*, «dije»; como en otras veces, «decirse a sí mismo», pensar, resolver. La resolución del salmista fue velar por la propia conducta *(caminos)*, principio de sabiduría (Prov 16,17), aquí concrecionada en el uso cuidadoso de *la lengua*, principio de riñas y tremendas acciones [1]. *Malvado:* no se determina más. No se trata del temor, en el salmista, de dar pie con sus palabras al malvado para que se ría o blasfeme de Dios, como creen algunos. Tal vez el autor del salmo no quiere verse tentado a profe-

[1] Sobre la importancia de la lengua como miembro del cuerpo, el *Midrāš Tehil'lim* trae una bonita parábola (BRAUDE, I p.428-430; STR.-B., III p.447s a 1 Cor 12,12).

3 Enmudecí con silencio sumo, procuré no atender;
pero, ante su dicha, mi dolor se exasperó.
4 Se enardeció mi corazón en mi interior;
en mi suspiro ardía fuego, al decir con mi lengua:
5 «Dame a conocer, Yahvé, mi fin,
y cuál es la medida de mis días;
conozca cuán caduco soy.
6 Mira, unos palmos fijaste mis días,
y mi existencia es como nada ante ti;
sólo un hálito es todo hombre que existe». *Selâ.*
7 Sólo como sombra pasa cada uno,

---

rir contra el malvado maldiciones mortales, como las que Job evitó (Job 31,30). Ciertamente, el salmista no quiere ponerse en peligro de quejarse o murmurar contra la Providencia ante las injusticias prósperas del impío (37; 73; Hab 1,3). *Pondré una mordaza a mi boca:* metáfora para indicar un no rotundo de la voluntad. Lo mismo pedía David a Yahvé (141,3).

3-5 *Enmudecí:* cumplió en efecto su propósito. *Con silencio sumo:* lit. «enmudecí *con silencio*» *(dûmiyyâ,* empleado aquí adverbialmente; 22,3). Por ser dos palabras de idéntico fondo conceptual («enmudecí con silencio»), equivale su acumulación a un superlativo. Remedio *procuró desatender* al espectáculo de la vida próspera del malvado; pero la vista de su *dicha,* a pesar de su impiedad, y más, contrapuesta a las propias tribulaciones y lágrimas (v.9-11.13), no le dejó continuar en paz, sino que *su dolor se exasperó.* El proceso psicológico es natural (Jer 20,9), y se enuncia ya el desarrollo que sigue.

6 Se subraya más la caducidad. *¡Mira! (hinnēh)* introduce algo muy llamativo. Los días que me quedan de vida son unos pocos palmos que tú, Señor de ella, me has fijado. El *palmo* hebreo no era como el nuestro (distancia que va entre meñique y pulgar de la mano extendida, unos veinte centímetros), sino la distancia entre los cuatro dedos (excluido el pulgar) de la mano cerrada y plana (unos siete centímetros); por lo tanto, la imagen significa un tiempo mucho más corto de lo que podríamos imaginar. *Mi existencia (ḥeled:* Is 40, 70), o sea el tiempo y duración de mi paso por el mundo, es como nada *ante ti (negdekā),* comparado con el ser y la eternidad de Dios. Prepara la petición final (v.14): que le conceda prosperidad (en la que va coenvuelto su reconocimiento de fidelidad y justicia), al menos por razón de su corta vida. El tercer miembro de este trístico, que es el segundo trístico del salmo, es de sinonimia. Todo hombre que está con pie firme en la tierra *(niṣṣāb,* «existe») es como un respiro, una leve señal de vida, comparado con la vida y existencia de Dios. Estribillo que aparecerá en v.12c, indicado por *selâ* o pausa litúrgica meditativa, pero que no termina la meditación actual.

7 Tercer trístico. Hay cambio de número; del singular se pasa al plural, y luego nuevamente al singular. No debe maravillar en el estilo hebreo, y menos aquí, en donde el plural aparece atraído por el singular distributivo de universalidad *cada uno* (v.7a). Los dos

sólo un hálito se afanan;
amontona, y no sabe quién recogerá.
b) 8 De consiguiente, ¿en qué puedo confiar, Adonay?
Mi esperanza está en ti.
9 Líbrame de todas mis maldades,
no me expongas a la mofa del necio.
10 Enmudecí, no abro mi boca,
pues eres tú quien ha actuado.
11 Aparta de encima de mí tu azote;
por el ímpetu de tu mano me acabo.
12 Con reprensiones a la culpa escarmientas al hombre,
y dejas inútil como la polilla lo que él aprecia;
sólo un hálito es todo humano. *Selá.*

---

primeros esticos contienen claramente una misma idea, la caducidad del hombre; el tercero, más veladamente, e introduce el concepto de inutilidad de muchos esfuerzos, bajo la imagen de la avaricia. *Como sombra pasa:* «como figura (realidad poco consistente) circula *(yithallek)*». *Un hálito se afanan,* por espacio de un anhélito alientan, suspiran o viven suspirando los hombres. *No sabe quién recogerá:* parece indicarse que por más éxitos que se tengan, la utilización y disfrute de los bienes tendrá que abandonarse al fin. Diríase ser ajena de este sitio la idea de un avaro a quien roban o quitan los bienes, y otro los disfruta (Is 33,4).

8 *De consiguiente:* «ahora, pues». Comienza con un acto de confianza, tan propio y usado para captar la benevolencia. Sólo quiere confiar en Yahvé. Esta necesidad reconocida es fruto de su fe y amor. *Adonay:* Señor mío.

10-11 Reaparición de un tema anterior (v.3). *Enmudecí:* la reacción de su inquietud anímica no fue estallar en blasfemias contra el Señor; todo lo contrario, fue una reafirmación resignada de su sumisión al obrar divino. La actuación divina se entiende en disponer que él se halle en situación diversa del impío.

Esta resignación no impide una nueva llamada a la misericordia de Dios en forma de petición confiada. *Tu azote:* tiene este sentido por el contexto *(ng^c-k);* en otro equivaldrá a «llaga», por tratarse de enfermedad (38,12; cf. 91,10). *Por el ímpetu de tu mano:* antropomorfismo, al tratarse de Dios. Más literalmente sería: «por la agresión de tu mano», como se especifica más en el verso siguiente.

12 La precedente consideración de los castigos divinos le sugiere una reflexión sapiencial, dentro de la oración. *Reprensiones a la culpa:* se trata de la culpa actual. Algunos ven aludida la original, entendiendo profundamente «*escarmientas* (corriges) *al hombre*», ya desde su origen. *Como la polilla:* su silenciosa y eficaz obra destructora expresa bien los castigos divinos providenciales. *Lo que él aprecia:* el hombre, sea la vida (Job 13,28; Is 50,9; 51,8; Os 5,12), sea el vigor y hermosura del cuerpo (Is 53,2), sean los objetos preciosos (Gén 27,15). La intervención punitiva divina tiene un doble fin, vindicativo y medicinal. Aquí no se ve claro de cuál se trate,

13 Oye mi oración, Yahvé,
y escucha mi clamor;
a mis lágrimas no seas sordo;
pues forastero soy en tu casa,
extranjero como todos mis padres.
14 Aparta la atención de mí, que pueda solazarme
antes de que tenga que irme y no ser más.

---

si no es de ambos a la vez. Si afecta a la vida, es vindicativa; si a los bienes, medicinal. *Sólo un hálito es todo humano:* véase v.6c.

13-14 Adviértanse los tres grados ascendentes de suplicación: *oración, clamor, lágrimas* (Heb 5,7). Deben considerarse todos en voz alta, según el estilo hebreo, y en público, generalmente. *Soy forastero (gēr)* y *extranjero (tôšāb):* una misma idea, desdoblada por el paralelismo. Los términos tienen una fuerza técnica en el lenguaje del AT, y las palabras castellanas son aproximaciones. Se llamaban así los que no formaban parte estricta de una nación y eran tolerados con ciertos derechos. Los patriarcas (Abraham, Isaac y Jacob) fueron tales en Palestina, entre los cananeos, dueños de la tierra. *En tu casa:* posesión, tierra o nación; literalmente *ʿimmāk,* «para contigo» *(apud te).* No se trata de la casa o templo ni de un levita. Se dice lo siguiente. El salmista sólo tendrá plena felicidad cuando esté en su patria verdadera, con derechos de ciudadanía, plenamente con Dios. Entre tanto, mientras se halle pasajeramente en esta vida, que le conceda Dios la felicidad y prosperidad adecuada aquí, tan breve y poca cosa. Forma de humildad oriental. *Aparta tu atención* justiciera *de mí:* súplica a la misericordia divina. *No ser más:* no se dice afirmando el futuro, del cual al menos esta frase prescinde, sino de cara al pasado, que podía haber sido y no será de prosperidad y felicidad si el Señor le retiene bajo su azote (v.11).

SALMO 40

La última parte del salmo 40 (v.14-18) es sustancialmente idéntica al salmo 70, que tiene v.1-6.

Salmo 40A, subdividido en: *a)* Meditación eucarística esperanzada, 2-5; *b)* oración muy variada, 6-13. Salmo 40B (= 70,1-6): *c)* Oración lamentativa y de esperanza, 14-18.

Es fácil de verificar que la unidad de composición de 40A está integrada de una sucesión meditación-oración, tantas veces encontrada en otros salmos. En cambio, se echa de ver en seguida que 40B es otro salmo, añadido secundariamente. La unión accidental de ambas piezas pudo deberse al uso litúrgico.

La nota más característica de este salmo es la voluntad efectiva de rehuir los cultos idolátricos y de entregarse de lleno al cumplimiento de la Ley de Yahvé y a su constante predicación.

El enfoque del salmo depende de que se considere como un canto eucarístico, en el que se repite en todo el cuerpo la calamidad de que se ha visto liberado el autor, o como un verdadero clamor

SALMO 40 (Vg 39)

1 *Del director. De David. Salmo.*

a) 2 **Confiando grandemente esperé en Yahvé,**
y se inclinó a mí y escuchó mi clamor,
3 **y me sacó del pozo letal,**
de la ciénaga fangosa,
y levantó sobre roca mis pies,
afianzó mis pasos;
4 **y puso en mi boca un cántico nuevo,**
alabanza a nuestro Dios.
Véanlo muchos y teman,
y confíense a Yahvé.

---

de súplica. Tal vez tenga ambos sentidos. Todo parece indicar que, de un servicio singular, se fue acomodando el salmo a parecidas necesidades posteriores, en virtud de subsiguientes relecturas.

El ritmo es de qînâ (3 + 2), bastante bien conservado y fácil de restituir en algunos pasajes desdibujados. En v.7-11 no está bien conservado: trasponiendo *Yahvé* de v.10d a v.10a final, y dividiendo mejor el texto en v.7-9, se logra el metro supuesto.

1 *De David:* si el salmo es de David, no puede decirse en qué ocasión lo compuso (cf. Herkenne).

2 *Confiando grandemente esperé:* lit., «confiando confié»; es un hebraísmo de énfasis. *Se inclinó a mí y escuchó:* antropomorfismos con que se expresan al modo humano las ayudas eficaces de Dios como respuesta a las peticiones; aquí dicho con sentido de reconocimiento (18,7; 116,2).

3-4 Términos metafóricos, cuya significación concreta queda velada. En virtud del paralelismo es lo mismo *pozo letal* (lit. «calamitoso», *bwr š'wn)* y *ciénaga fangosa* (lit., «fango del lodo» o ciénaga, *tyṭ h-ywn)*, con que se expresa la cárcel de aquel tiempo. Eran cavidades a modo de cisternas subterráneas, a las que se entraba por un pequeño orificio. Eran húmedas y sucias (Jer 38,6). Puede tratarse de una simple metáfora (Lam 3,53-55; Sal 69,15). Con esto se aprecia más el contraste de la liberación, que se expresa indicando que se tienen ya los pies en *roca* firme.

Cántico nuevo: de agradecimiento. Nuevo por cuanto canta la última e inmediata *(nueva)* liberación de Yahvé salvador (33,3). No se trata de suyo de ningún salmo escrito, si no es lo que sigue. *Puso en mi boca:* Yahvé, con su liberación, le dio la posibilidad de la gratitud proclamada. *Nuestro Dios:* frase hecha, en boca incluso de un fiel particular. Connota al Dios de Israel en oposición a los dioses falsos cananeos. El salmo es todo individual. La alternancia singular-plural es frecuente en el lenguaje semítico. Los v.6.10-11 sugieren que el salmista se encontró algunas veces en la asamblea comunitaria y se englobó con ella, sin dejar de hablar en nombre propio. *Véanlo muchos:* la gratitud se extiende ahora a desear que el beneficio recibido por el salmista sea conocido de muchos y engendre en ellos plena confianza en Yahvé. G y PIB traducen: «Lo verán muchos», en cuyo caso el salmista prevé eso mismo y lo anuncia.

5 Dichoso el varón que puso
en Yahvé su confianza,
y no se volvió a los ídolos,
a los desviados a la mentira.
b) 6 Tú hiciste que fueran muchos,
Yahvé, Dios mío, los hechos maravillosos
y los planes a favor nuestro;
no hay quien se te pueda comparar.
Si intentara divulgarlos, narrándolos,
superarían todo recuento.
7 No te has complacido en sacrificio ni oblación;
en cambio, me has abierto los oídos.
No has pedido holocausto ni expiación;

---

5 Macarismo conclusivo. El «varón beatificado» es de creer que actúe del mismo modo como actuó el salmista. *El varón:* lit., «esforzado», «héroe» *(gbr)*, tal vez no simple sustitución poética de «hombre» *(ʾîš)*, sino expresión intencionada para indicar al hombre fuerte que rehúye la autosuficiencia y confía en Yahvé. *Puso en Yahvé su confianza:* lit. más expresivo, «convirtió *(śām)* a Yahvé en confianza suya». *Los ídolos:* lit., «los altivos» o arrogantes *(rhbym)*. «Volverse a» *(pānâ)* tiene un sentido técnico y significa dejar a Yahvé y recurrir a los ídolos (Dt 22,17; Os 3,1; Ez 29,16). *Desviarse a la mentira:* confiar en lo que es incapaz de prestar ayuda y protección. Los ídolos y sus seguidores.

6 *Variados modos de oración.*—En el fondo continúa el contraste opositivo a los ídolos. El salmista contrapone a la mentira la verdad de Dios, que son los hechos maravillosos a favor de Israel a través de su historia.

En virtud del concepto paralelístico, *hechos maravillosos (nplʾt)* y *planes (mḥšbt)* son una misma cosa e indican las acciones de Yahvé *a favor* de su pueblo a lo largo de su historia, no precisamente los recientes. *No hay quien se te pueda comparar:* lit., «no hay poder comparase contigo», se entiende en la misma línea de maravillas; nueva alusión a los falsos dioses.

7-8 Ardor sevicial del salmista para las prescripciones divinas, concretadas en la Ley mosaica. Aspecto negativo: Dios no ha pedido ni se ha complacido en los sacrificios. Para expresarlos se utilizan cuatro palabras: *sacrificio (zebaḥ)* propiamente dicho, de animales; *oblación (minḥâ)* de frutos de la tierra; *holocausto (ʿôlâ)* totalmente quemado en el altar y *expiación* sacrificial por el pecado *(ḥăṭāʾâ)*. Se ha notado que la numeración no es completa; falta el importante *ʾāšām*, sacrificio de reparación (Is 53,10). Interpretando esos sacrificios de los legales de Israel, los comentadores se encuentran en una situación insoluble. ¿Cómo es posible que Yahvé repudie lo que él mismo manda? Y acuden a varias soluciones: Que es lenguaje hiperbólico y debe atenuarse. Que se habla aquí de un caso particular, que sería excepción a la regla: Yahvé habría mandado a una persona o durante un tiempo que evitase los sacrificios legales y el culto. La persona sería el salmista. Pero de tal caso no

8 así que dije: «Mira, entré yo».
En la Meguil·lá de la Escritura me está prescrito
9 hacer tu voluntad;
Dios mío, me complazco en tu Ley,
en medio está de mis entrañas.
10 Pregoné tu justicia, Yahvé,
en la reunión numerosa;
mira, no contuve mis labios,
tú lo sabes;
11 no encubrí tu justicia
dentro de mi corazón,
hablé de tu fidelidad y de tu salvación;

---

consta claramente y es petición de principio, que se dice con un pretérito con fuerza de futuro profético: tiempo vendrá en que los sacrificios no valdrán, y entonces valdría la obediencia; pero no se ve por qué antes no deba valer la obediencia. Herkenne cambia el *lōʾ*, «no», v.7c, por *lû*, «si» condicional, y lee: «Si hubieras pedido sacrificios, te los habría dado» o «Si los pidieras, te los daría». Pero es forzar el texto. *En cambio, me has abierto los oídos:* lit., «oídos me perforaste» (Is 60,4) con que pueda oír y obedecer tus mandatos. Oír y obedecer se dicen con la misma palabra en hebreo.

8-9 No son más que una explicitación de la frase obediencial. *Así que: ʾāz* con fuerza ilativa explicativa, no temporal («entonces»). *Mira, entré yo (hinnēh bāʾtî):* en acción, según pedían los acontecimientos. Balanceo conceptual entre «tener los oídos abiertos» para obedecer e introducirse a la acción predicante y afianzante de la Ley de Dios en las masas, como sigue en seguida (v.10-11), de mérito sin duda para el salmista atribulado. *En la Meguil·lá de la Escritura me está prescrito:* expresión técnica para indicar la Sagrada Escritura, que se halla, con las dos palabras apuestas, sólo en Jer 36,2.4 y Ez 2,9. *Meguil·lá (mglh)* es propiamente «rollo», conforme al uso antiguo de arrollar los escritos, y no de disponerlos por páginas sueltas a modo de *codex* o libro nuestro. Designa concretamente el Antiguo Testamento escrito, especialmente el Pentateuco. *Escritura (sefer)*, todo documento escrito, aquí las escrituras sagradas que eran palabra de Dios. Se balancea conceptualmente con «Ley», que sigue en seguida (v.9bc). Del Génesis al Deuteronomio se repite constantemente a los hijos de Israel el gran principio de escuchar la voz de Yahvé, haciendo su voluntad, allí muy claramente especificada, en preceptos y hechos históricos. Este principio lo tiene el salmista *metido en las entrañas*, dicción más tierna e íntima que si dijera tenerla en el corazón o pensamiento (37,31; Is 51,7).

10-11 *Justicia, fidelidad y salvación, bondad y fidelidad (ḥesed we-ʾĕmet*, la bina perpetua característica de Dios) dicen lo mismo, en parte, que la Ley preceptual y narración histórica, y la desbordan en cuanto expresan las continuas maravillas de Dios a favor de Israel en la historia de la salvación, como nacidas de la bondad fontal de Yahvé. Nadie, ni menos los falsos dioses, pueden parangonarse con Yahvé. Es un gran tanto a favor del salmista haber pre-

no oculté tu bondad y fidelidad
a la reunión numerosa.
12 **Tú, Yahvé, no contendrás**
tus misericordias ante mí;
tu bondad y fidelidad
siempre me guardarán.
13 **Pues me han envuelto males**
hasta no poder contarse;
me han dado alcance mis culpas,
y no puedo ver;

---

gonado la verdadera causa del bien en un medio hostil. Le servirá de motivación en las peticiones subsiguientes. *Reunión numerosa* es Israel.

12-13 Por fin, el centro de la petición real o recordada, procedimiento de lentitud muy oriental. Está subyacente la mentalidad semita de que los males son prueba y efecto de las culpas. Basta, pues, sufrir males para deducir que de por medio hay culpas, propias o ajenas, y a mayores males, mayores culpas. Primer efecto psicológico de estas calamidades, desfallecimiento *del corazón.* Solución única en el piadoso creyente, acudir a Yahvé cuya «bondad y fidelidad», o constancia generosísima en ayudar, tendrá otro nuevo objeto en socorrer al salmista, que precisamente predicó esta «bondad y fidelidad» divinas. Algunos consideran los v.12-13 (o al menos el 13) como una sutura que se deba a la yuxtaposición de 40B; pero no es necesario. Más bien 40B ha sido atraído por esos versos finales.

SALMO 40B, v.14-18 = 70,1-6

Ante todo será útil exponer las divergencias del salmo 70 con respecto a la última parte del 40.

Salmo 70	Salmo 40,14-18	
1 De David. *Para hacer recordar*	De David. Salmo [...]	1
2 [], *Elohim*	Quieras, Yahvé	14
3a []	todos a la vez	15a
3b []	para quitármela	15b
4a *Vuélvanse*	Queden consternados	16a
4b []	de mí	16b
5c *y* digan	[] digan	17c
5c *Elohim*	Yahvé	17c
5d *salvación*	salud	17d
6b *Elohim apresúrate*	Adonay cuidará	18b
6c *mi ayuda*	mi socorro	18c
6d *Yahvé*	Dios mío	18d

Por la sola comparación de las variantes se ve que las diferencias son de tres clases. Ante todo, el salmo 40B tiende a la amplificación (v.2-4). En segundo lugar, hay divergencias que se deben a un cambio de letra en la transmisión *(yšwbw,* 70,4a, e *yšmw,* 40,16a,

son más numerosas que los cabellos de mi cabeza,
y mi corazón me ha abandonado.
c) 14 Quieras, Yahvé, librarme;
apresúrate a socorrerme.
15 Queden confundidos y defraudados, a la vez, todos
los que buscan mi vida para quitármela.
Retírense atrás y queden afrentados
los que se complacen en mi mal.
16 Queden consternados por efecto de su confusión
los que dicen de mí: ¡Vaya!, ¡vaya!

---

que deben traducirse, respectivamente, por «vuélvanse» y «queden consternados»; *yšwʿtk*, 70,5d, y *tšwʿtk*, 40,17d, que son, respectivamente, «salvación» y «salud»; *ḥwšh*, 70,6b, e *yḥšb*, 40,18b, respectivamente, «apresúrate» y «cuidará»; finalmente, *ʿzry*, 70,6c, y *ʿzrty*, 40,18c, respectivamente, «ayuda» y «socorro»). Estos cambios tienen reducida importancia y dicen muy poco. Se deben a variaciones de transmisión sólo consonántica, que luego, por necesidad de vocalizar, aumenta la divergencia de sentido. La tercera variación es la diferencia en los nombres divinos. Esta es importante, porque hace ver que el salmo 70 pertenece a la colección elohísta y demuestra una vez más la existencia de tal colección.

Ritmo, más puro en 70, título diverso y razones intrínsecas de exégesis inclinan por dar independencia primordial al 70, y a considerar al 40,14-18 como una verdadera yuxtaposición a un salmo anterior, con unidad independiente y tema afín (40,1-13), que exige naturalmente la añadidura. Nótese el avance inesperado, en el salmo añadido, al concepto *enemigos*, que no aparece antes.

70,1 Título. Algo diverso del 40,1. Mientras en éste el tercer elemento del título es *Salmo*, en el 70 es *Para hacer recordar*. Equivaldría a «memorial», tal vez en conexión con los sacrificios en la liturgia diaria o semanal [1].

40,14 (= 70,2). Metro y paralelismo prueban la desaparición en 70 de *quieras (rᵉṣēh)* o «complázcate» [2]. Petición angustiada de auxilio (22,20; 38,23).

15 (= 70,3). El 40 tienen una sobrecarga rítmica: *a la vez todos (yaḥad)*, otros traducen «en absoluto», y *para quitármela* o arrancarla. Pueden ser adiciones explicativas que destruyen la qînâ acentual. Versículo parecido a otros textos lamentativos, que podrán ayudar a la reconstrucción (35,4.26; 38).

16 (= 70,4). La variación, como se ha indicado, es comprensible por el cambio de letras. La supresión del complejo *de mí*, que

1 Los LXX y la Vg añaden todavía como perteneciente al título εἰς τὸ σῶσαί με Κύριον (para «El haberme salvado el Señor»), *quod salvum fecerit eum Dominus* («que le hizo salvo el Señor»). Parece una mala inteligencia y transposición del estico 2a, porque luego falta en los LXX y la Vg lo reconstruye adoptando una doble lección.

2 La Vg da una versión doble o conflata. Al único estico de los LXX, *Deus in adiutorium intende*, añade el segundo estico del TM, *Domine* (Yahvé) *ad adiuvandum me festina*. Construyó así un verso que, teniendo subyacente la forma de 70,2 (no la de 40,14), había de adquirir un uso frecuentísimo en el rezo del oficio divino. De hecho se consiguió expresar, como en pocos textos, la doctrina de la insuficiencia propia para las obras saludables o sobrenaturales, porque «toda suficiencia viene de Dios», y la del consejo salubérrimo «pedid, y recibiréis».

17 Gócense y alégrense en ti
cuantos te buscan;
digan siempre: «Grande es Yahvé»
los que aman tu salvación.
18 Yo, empero, soy un afligido y un desdichado;
Adonay cuidará de mí.
Tú eres mi socorro y mi libertador,
Dios mío, no tardes.

---

no se lee en 70, y la de uno de los ¡*vaya*! restablecería el metro qînâ (35,25).

17 (= 70,5). A la imprecación contra los malos sigue la alegría deseada a los buenos (35,27). Motivación para que Yahvé le ayude en la necesidad que ha exteriorizado precedentemente contra los enemigos. Te alabará de esta manera el que se vea librado con tu auxilio, como yo lo deseo.

18 (= 70,6). La lamentación y las peticiones finales de auxilio son fórmulas frecuentes. Véase la aliteración *ʾănî ʿānî* («yo, un afligido»), también en otras partes (69,30; 86,1; 88,16). *Cuidará de mí:* parece que hay una alusión a los planes providenciales de Yahvé en la historia de salvación, lo cual se entiende mejor tratándose de David. El cambio, en 70, *apresúrate* se basa en la semejanza consonántica. Parece ser auténtica la primera, *yaḥăšob lî* (40,18b), y no la última, *ḥûšâ-llî* (70,6b), mucho más frecuente. *Mi socorro* y *mi ayuda* son también intercambios de sinónimos casi idénticos. *Mi libertador:* (18,2). *No tardes:* (Dan 9,19).

Que en el salmo 40 haya un cierto mesianismo, al menos en cuanto que sus v.7-9 se han aplicado al Mesías (Heb 10,5-10), nadie puede ponerlo en duda. Jerónimo, Ambrosio, Agustín y varios Santos Padres lo aplicaron todo a Cristo, a pesar de las locuciones penitenciales (v.13ss). La epístola a los Hebreos se acomoda al uso rabínico de explicar la Escritura. Una mayor atención a sus procedimientos ha inducido a los modernos a no ver un verdadero sentido mesiánico literal. A otros (Bellarmino, Bird) el sentido típico no les parecía suficiente. Sin duda, más que de mesianismo estricto o propiamente dicho, se debe hablar de *empleo ilustrativo mesiánico del salmo.*

SALMO 41

Es un macarismo al principio, de sentido general, pero que el salmista pronuncia, incluyéndose a sí mismo en él, para dar confianza y motivar más su ulterior petición. Está atribulado, en una enfermedad y persecución especial de sus enemigos, entre los cuales sobresale uno, que, de gran amigo, se ha convertido en gran traidor. Razón total de este poema es la confianza absoluta en Yahvé.

Algunos comentaristas han reducido esta composición a un solo género: un cántico de acción de gracias (Gunkel), con clasificación demasiado simplificada. Otros, de modo parecido, al tipo lamentación (Stummer). Weiser, por una sola frase del final «en tu presen-

SALMO 41 (Vg 40)

1 *Del director. Salmo de David.*
a) 2 **Dichoso el que atiende al desvalido y pobre,**
en el día de la desgracia lo salvará Yahvé.
3 **Yahvé lo custodiará y conservará en vida,**
y lo hará dichoso en la tierra,
y no lo entregará a la pasión de sus enemigos.

---

cia» (v.13b), le da una interpretación liturgista, en el templo de Jerusalén, en pugna con el tono de queja individual del conjunto.

Es en realidad una composición compuesta de dos partes: *a)* Meditación moral sobre el misericordioso, 2-4; *b)* oración, 5-13: 1) lamentativa (5-10); 2) deprecativa (11-13).

El ritmo acentual prevalente es de 4 + 4.

1 *De David:* la situación que supone el salmo cuadra perfectamente en la vida de David, y este hecho confirma que él puede ser autor de esta composición. Por lo demás, los sentimientos de nobleza, sinceridad, confianza total en Yahvé y esperanza en su auxilio de que está imbuido el salmo son plenamente davídicos. El traidor insigne es Ajitófel (2 Sam 15,12.31; 16,20-17,23), como se cree comúnmente. No han faltado quienes, como Herkenne, hayan propuesto al hijo de David, Adonías, en su rebelión (3 Re 1,5). El que habla en este salmo padece o ha padecido una enfermedad. No puede precisarse cuándo la sufrió David. Esta objeción negativa no tiene fuerza para negar su autoría. Pueden señalarse momentos en que hay indicios de debilidad de gobierno por parte de David, como durante la rebelión de Absalón (2 Sam 14-15).

2-4 El macarismo abarca del v.2 al 4. Este procedimiento es muy oriental y se halla varias veces en los salmos [1]. Se proclama aquí dichoso a todo aquel que atendió habitualmente al desvalido y pobre (Neh 8,13; Prov 16,20). Propiamente en el TM pone solamente *el desvalido (dāl);* pero tanto la versión G y el *Targum,* la exigencia del metro, que queda cortado, y es 4 + 4, como otros lugares paralelos (113,7) sugieren que se perdió otra palabra, que no puede ser más que *el pobre (w*[e]*'ebyôn).* Desvalido y pobre insinúan una debilidad o falta de recursos, mientras que otro binario parecido «afligido y pobre» (40,18) indicaría al fuerte, rico y poderoso, pero a quien «aflige» un mal concreto. El que atiende, pues, al verdadero necesitado hace una obra de misericordia, y «el misericordioso alcanzará misericordia» (Mt 5,7) de parte de Yahvé. *Lo salvará:* lit. «lo sacará a salvo», como quien hace evitar, escabulléndolo por en medio *(mlṭ),* una gran calamidad. *El día de la desgracia* no es un día concreto, sino que se supone que todo hombre pasará por tales momentos, incluso los siervos de Yahvé. La frase implica in-

[1] El procedimiento o reflexión *macarística* («*Dichoso...*») se encuentra veinticinco veces en los Salmos. En las meditaciones puede aparecer al principio (1,1; 32,1.2; 41,2; 112,1; 119,1; 128,1), en el decurso (127,5) o al fin (40,5). Se halla siete veces en cánticos (2,12; 33,12; 34,9; 106,3; 137,8.9; 146,5); seis veces en oraciones (65,3; 84,5.6; 94,12; 144,15ab), y una vez entre los himnos (89,16). Hay algunos pasajes dudosos o *reconstruidos.*

[4] Yahvé lo confortará en la postración del lecho;
todo el dolor le habrás quitado en su enfermedad.
b) **[5] Yo digo: Yahvé, compadécete de mí;**
sáname, que pequé contra ti.
[6] Mis enemigos tienen dicho mal de mí:
«¿Cuándo morirá y se perderá su apellido?»
[7] Y si entra a verme alguno, habla con mentira,
su corazón le amontona perversidades;
salido afuera, las dice.
[8] Juntos cuchichean contra mí cuantos me odian,
contra mí traman lo que más me perjudica.
[9] «Cosa de Belial se ha infiltrado en él»,
y «El que se ha acostado no volverá a levantarse».

---

cluso un peligro de muerte. En el v.3 se especifica más la acción de Yahvé y se da el primer motivo de desgracia, la persecución de los enemigos, tan frecuente en el Salterio. Dios no sólo libra, sino que da mucho más. *Dichoso en la tierra*, se entiende Palestina, y tal dicha se entiende mejor de la descendencia, incluso dinástica. *No lo entregará:* el TM tiene «no lo *entregarás*» *(ttn)*, corrupción manifiesta, a juzgar por las versiones que dan «entregará» *(ytn)*. *Pasión de sus enemigos:* lit. *nefeš*, «alma», es decir concupiscencia, saña, ardor, pasión. No deben traducirse los verbos en optativo, como hizo G, porque la partícula *ʾal*, de este versículo, no es optativa, sino negación poética equivalente a *lōʾ*, «no».

El v.4 tiene dos esticos en paralelo manifiesto. Nuevo caso de desgracia y peligro, la enfermedad, frecuente en las oraciones lamentativas (6; 22; 38). *Postración del lecho:* lit. «sobre el lecho de postración» *(ʿl ʿrś dwy)*. *Le habrás quitado:* lit. «le mudaste». Mudar el dolor, confortando, claro es que equivale a suprimirlo. Aquí hay un cambio brusco de persona y de tiempo verbal: de la tercera se pasa a la segunda, pero, a diferencia de v.3c, no hay variantes en el TM ni en las versiones antiguas, y ya comienza el paso a la oración siguiente (23,4). Debe conservarse, pues, la segunda persona. El perfecto *(hpkt)* es de seguridad, o mejor, un futuro anterior.

5-9 Añade su queja en la petición. *Yo digo:* lit. «dije» *(ʾāmartî)* con sentido de presente. Los enemigos piensan, hablan y traman la ruina del salmista enfermo. Para ello, con hipócrita falsía le visitan para estar al corriente de la situación y poder conspirar eficazmente, pero al enfermo le significan lo contrario. *Se perderá su apellido:* lit. «habrá perecido su nombre» *(ʾbd šmw)*, que puede también entenderse de recuerdo o fama. *Lo que más me perjudica:* lit., por el contexto, «la cosa más mala contra mí» *(rʿh ly)*. *Cosa de Belial:* se refieren a la enfermedad. El término «Belial» significó primero «sin utilidad» *(bᵉlî yāʿāl)*; luego se aplicó al demonio y a su acción (18,5; 101,3). En la creencia antigua, las enfermedades las causaba el demonio. Se quiere subrayar aquí la gravedad del mal y su origen; por lo tanto, que Yahvé está contra el enfermo (v.13) [2].

[2] Algunos, traduciendo *dābār* por «palabra», sentido que tiene ordinariamente, la entienden de una *fórmula* mágica, y dicen que aquí se habla de un maleficio (Oesterley; MOWINCKEL, *Psalmenstudien* I). Pero su postura se debe a una tendencia a querer ver en la Biblia hechicerías como en la literatura extrabíblica.

10 Hasta un íntimo mío, en quien había confiado
y que estaba compartiendo mi pan, me ha dado la gran zancadilla.
11 Pero tú, Yahvé, compadécete de mí y haz que me levante,
y les daré su merecido.
12 En esto conoceré que te complaces en mí,
si no clama victoria el enemigo contra mí,

---

10 *Un íntimo:* lit. «hombre de mi paz», a quien concedía mi paz o amistad confiadamente *('îš š^{e}lômî). Estaba compartiendo mi pan:* «comía mi pan», frase gráfica usual (Abd 7) para indicar a los invitados a la mesa o a la hospitalidad generosa. *Me ha dado la gran zancadilla:* lit. «hizo grande contra mí su calcañar» *(hgdyl [gdl] 'ly 'qb,* tomando «calcañar», de la misma raíz que Jacob [Gén 25,26; 27,36], por acción y no por talón físico), metáfora para indicar la violación de la hospitalidad y de la amistad, singularmente injusta y amarga para un oriental [3]. Esta frase es un hápax legómenon; en el v.10 sobra un acento y falta en v.11. Por eso se ha sugerido trasponer *'āqēb,* «calcañar», de donde está al final de v.11, y cambiarlo en *'ēqeb,* «paga», «premio», lo cual se obtiene con sola la mutación de vocales. Entonces se tendría en v.10 final: «pronunció altanerías contra mí» (35,26; 38,17); y en v.11: «les pagaré *su recompensa*». Sin embargo, *šillam* ya incluye una idea de «volver en cambio». Trasposiciones conjeturales se admiten con frecuencia (35,5b.6b; 43,1ab; 69,7ab; 9,7 y 9,19-20) [4]. En cualquiera de esas traducciones, el salmista David alude a Ajitófel.

11 Siguen lamentos y peticiones ante el Señor. Se contraponen a los deseos y pronósticos maliciosos de los enemigos (v.9). *Haz que me levante:* del lecho de postración *(qûm,* hifil). *Les daré su merecido:* para una trasposición conjetural, véase el versículo anterior. El verbo *šillam* significa ya por sí solo cumplir un voto o pagar una deuda. Aquí no es frase de venganza, sino de justicia, sobre todo en un régimen teocrático en que se ventilaba una sucesión dinástica; el castigo a los enemigos puede darse por exigencias del cargo, del orden o de la ley. Por otra parte, el proceder de David fue siempre contrario a la venganza (1 Sam 25,33; 2 Sam 3,39).

12-13 Plena confianza en Yahvé, no obstante la confesión penitencial anterior (v.5). La mejor demostración de la presencia y complacencia divina en una situación o persona es la realización de un hecho trascendente futuro pedido o relacionado con aquello de

[3] Jesús mismo afirma que habían de cumplirse estas palabras, y que se cumplieron en la traición de Judas (Jn 13,18; 18,12). Bastantes Santos Padres vieron aquí un sentido literal mesiánico (CALÈS: I p.444). Es difícil entenderlo como predicción *literal* mesiánica. Podría tratarse de sentido típico, en cuanto que *el hecho* de haber sido traicionado el salmista por un íntimo amigo anunciaba proféticamente que el Mesías pasaría por semejante caso y sería una profecía convergente del mesianismo en Jesús de Nazaret. En todo caso, puede tratarse de un sentido bíblico acomodado: la ingratitud de la amistad, tan bien formulada en este salmo, se da con mayor alcance en Jesús. San Pedro, si aludió a este sitio en su discurso (Act 1,16), impondría a lo sumo el sentido típico. Adviértase que pueden aplicarse perfectamente a la pasión de Jesús los v.10-13, entendiendo por *salud* (v.13a) lo que dice el original, en realidad, en sentido más amplio, «integridad», «inocencia» *(tōm).*

[4] Otra trasposición aceptable dentro de la oración lamentativa de este salmo sería leer el v.7 después del v.10. Así lo cree J. LEVEEN, *A displaced verse in Psalm XLI:* VT 1 (1951) 65s.

13 y yo, en cambio, recobro la salud, y me la aseguras,
y me mantienes en tu presencia para siempre.

* * *

14 Bendecido sea Yahvé, Dios de Israel.
Como lo ha sido siempre, lo sea siempre. Amén y amén.

---

que se trate. Es lo que pide aquí el salmista. En la pugna decisiva entre él y sus enemigos pone como prueba y señal, y, a la vez, como nueva motivación de la ayuda divina, su triunfo. Si en realidad Dios está con él, tendrá que sacar triunfante su causa. En esa pura expresión de confianza, entrega a la voluntad divina y esperanza del éxito, poniéndolo todo en las manos de Dios, acaba el salmo. Ahora Yahvé actuará. *Y yo recobro la salud:* en el original hay un nominativo absoluto que marca más el contraste: «y yo, en mi integridad (corpórea), me aseguras». *En tu presencia:* en vida y en la amistad tuya, lo contrario de lo que querían sus enemigos (v.6).

14 *Colofón redaccional puesto al fin del primer libro de los Salmos.*—Fórmulas parecidas se encuentran al fin del libro segundo (72,18-19), tercero (89,52) y cuarto (106,48). El quinto y último carece de esta fórmula por tener una doxología más larga. Parecidas jaculatorias se leen fuera del Salterio y en personajes como David (3 Re 1,48; 1 Par 29,10), Salomón (3 Re 8,15), Esdras (Esd 7,27) y Nehemías (Neh 9,5), Zacarías, el padre del Bautista (Lc 1,68). Lo cual demuestra que era estilo y costumbre en Israel alabar a Dios con tales jaculatorias en mil circunstancias, públicas, privadas, litúrgicas, personales, con expresión directa de la alabanza o con exhortación, como aquí, a continuar las alabanzas de toda clase. *Como lo ha sido siempre, lo sea siempre:* lit. «desde la eternidad y hasta la eternidad», modo de describir una duración ilimitada con respecto a un principio en el pasado y con respecto a un fin en el futuro (Eclo 24,9 [Vg 24,14]; Sal 90,2; 93,2; 103,17). *Amén y amén:* se confirma repetidamente la alabanza tributada y que debe tributarse. Se trata de un adjetivo que significa «firme» *(ʾāmēn)* y tiene aquí un sentido optativo, «firme sea», «así sea», y no de profesión afirmativa de fe, «firme es», «así es». Se trata de una fórmula redaccional, no dramática o cultual. El doble *amén* da dos acentos al segundo estico del v.14, con lo cual este último verso adquiere la pauta perfecta del salmo, 4 + 4.

SALMOS *42 y 43*

Los salmos 42 y 43 se presentan divididos en la mayor parte de los códices hebreos y en las versiones. Hoy, sin embargo, se reconoce comúnmente que forman una sola unidad literaria y que eran originariamente un solo salmo. Por varias razones: 1) La misma materia, momento psicológico, la misma dicción (42,10cd = 43,2cd en hebreo) y, sobre todo, el mismo estribillo, que demuestra tratarse de una sola composición (42,6.12 y 43,5). 2) La ausencia de título ante el 43, caso raro en toda la colección elohística, en la que sólo

SALMOS 42-43 (Vg 41-42)

[1] *Del director. Maškîl. De los hijos de Coré.*

---

este salmo y el 71 no lo tienen. 3) El antiguo *Midráš* contaba, en lugar de 150 salmos, solamente 147 en todo el Salterio, como los años de Jacob (Gén 47,27), y se basaba en parte en la unificación de estos dos salmos. El salmo 43, fuera de su estribillo, tiene una entidad independiente, apta para oración cultual, y la misma Iglesia hasta hace poco ha hecho de él un uso ordinario al comienzo de la misa. Esto pudo determinar su separación desde antiguo, aunque no tanto que se separara enteramente del resto.

Un levita acostumbrado a los esplendores del culto en el templo único de Jerusalén, donde saciaba su alma de ansias hacia su Dios, ha sido desterrado a las fuentes del Jordán, al norte de Palestina, por las insidias de sus enemigos, que han presentado su causa con tinieblas de confusionismos y motivos mentirosos (43,3). Alternan ardientes anhelos por el añorado templo, tristes reflexiones por su actual lejanía y una oración confiada, intermitente primero (42,7. 9.10), continuada después (43,1-4), por la vuelta al santuario. Todo ello forma una unidad inconfundible de unos mismos sentimientos, profundamente religiosos, bajo una corteza litúrgica o cultual. Es «una perla de la lírica veterotestamentaria» (HEINISCH).

Se han supuesto, sin embargo, varias circunstancias en que pudo ser escrito este doble y único salmo. Algunos señalan el tiempo de la persecución de Absalón y la Transjordania (Delitzsch, Zorell). Otros, la época postsalomónica, junto a las fuentes del Jordán (Heinisch), sin duda la más aceptable. Otros, el exilio y Babilonia (Zenner, Schulz) [1]. Otros, finalmente, los tiempos macabaicos y la región de Paneas (Hitzig, Duhm), contra los cuales razona bien Gunkel [2].

La métrica es más segura que la estrófica, y así son poco convincentes los esfuerzos de Kissane, entusiasta estructurador, que reduce a «tres estrofas uniformes de ocho versos cada una antes del estribillo», las que tienen 9, 10 y 8 qînôt. El ritmo es qînâ (3 + 2), acentual. Adviértase, para la interpretación, que el paralelismo conceptualístico no es entre qînâ y qînâ (verso y verso), sino entre la primera parte de la qînâ y la segunda (entre estico y estico).

Las tres partes o estrofas en esta única composición ternaria son: *a)* Oración-meditación de carácter levítico, 42,2-6; *b)* lamentación-oración, prevalentemente lamentativa, 42,7-12; *c)* oración lamentativa levítica, 43,1-5.

El sentimiento levítico, dicción, forma y pulcritud literaria de este salmo son parecidos a los del salmo 84.

42,1 *De los hijos de Coré (Qōraḥ)*, de los coreítas, clase levítica.

[1] A. SCHULZ, *Kritisches zum Psalter* (1932) p.34-35.

[2] Sin embargo, Gunkel propone una teoría igualmente apriorística. Cree que hay en este doble salmo la lamentación de un enfermo en peligro de muerte. Y saca su punto de vista de las frases contenidas en 42,8.19; 43,2. Por otra parte, resulta del todo forzada, aunque Teodoreto la propusiera, la interpretación colectiva resucitada por H. KRUSE: JSemSt (1960) 333-343.

a) 2 Como el ciervo anhela
las aguas fluyentes,
así mi alma anhela
hacia ti, Elohim.
3 Sedienta está mi alma de Elohim,
del Dios vivo;
¿cuándo podré entrar a contemplar
el rostro de Elohim?

Este título afecta a todo el salmo 42 y al 43. Pero cuatro manuscritos ponen delante del 43: «De David», y las versiones G y Teodoción añaden: «Salmo de David»; indicaciones que están en pugna con las de todo el Salterio y contra cuanto se ha dicho; lo que induce a considerar los dos salmos como una composición única. Ese *hijo* o sucesor de *Qōraḥ* dejó aquí su retrato espiritual. No se sabe quién fue ni tampoco la ocasión que reveló a tan fino y delicioso artista.

2 *Como el ciervo:* según el TM, *ʾayyāl*, masculino. En las figuraciones asirias se repite este tema [3]. El ciervo salvaje acude ansiosamente a las aguas puras manantes de las alturas, como son las de las fuentes del Jordán. Los LXX traducen en femenino (ἡ ἔλαφος), y se ha visto que pudo haber una haplografía o simplificación sobre el TM, que de dos letras contiguas hubiera conservado una *(ʾyl[t]tʿrg, ʾayyelet taʿărōg,* por error *ʾyl tʿrg)*. La forma verbal es femenina. De ahí que las versiones modernas prefieran el femenino, «la cierva». Pero el uso hebreo tiene *ʾayyāl* como nombre epiceno, parecido a los nuestros «la zorra», «la nutria». A base de la versión femenina se ha dicho que la cierva, cuando cría, tiene más sed que el ciervo. *Anhela:* busca anhelante; en ambos casos, el mismo verbo *(ʿrg)*, que sólo aparece de nuevo en Jl 1,20, pero con distinta preposición aquí: *ʿal* (ἐπί) y *ʾel* (πρός), tal vez única en el original, *ʾel* (Vg *ad, ad)*.

3 *Dios vivo:* verdadero, eterno, actuante, no como los dioses muertos y falsos de Canaán. El compuesto *ʾēl ḥāy*, «Dios vivo», sólo se encuentra en tres sitios más (84,3; Jos 3,10; Os 2,1); en los otros lugares en que aparece se dice *ʾĕlōhîm hayyîm*, ambos nombres en plural, aunque el primero con fuerza de singular, y el segundo, de plenitud (Dt 5,26). Yahvé es «manantial de aguas vivas» o manantes (Jer 2,13; 17,13) y «la fuente de la vida» (36,10); por lo tanto, la idea es afín a la de «Dios vivificante». *Contemplar su rostro:* metáfora que indica a Yahvé cultualmente adorado y celebrado en su santuario de Jerusalén [4]. El TM, seguido por G, lee nifal, verbo en pasiva, «¿cuándo podré *ser visto* por Yahvé (en su templo)?». Los puntuadores o vocalizantes masoretas tenían escrúpulo de rebajar a Dios o contradecir las palabras divinas: «No podrás ver mi rostro, pues cualquier persona que me vea, morirá» (Ex 33,20). De ahí que sistemáticamente, en todos los sitios donde ponía «*ver* el rostro de Dios», cambiaban o ponían «*ser visto* por el rostro de Dios». Lo lograban fácilmente colocando las vocales precisas que ellos introducían y dejando intactas las consonantes originales, que respeta-

[3] Así Fonk, en Hagen, *LexB* s.v.
[4] Dhorme, *L'emploi* p.48-49.

4 Las lágrimas han sido mi pan
día y noche,
mientras se me decía a todas horas:
¿Dónde está tu Dios?
5 Aquellas cosas recuerdo, y desahogo
mi alma conmigo mismo:
cuando transitaba por la tienda del Magnífico,
hasta la casa de Dios,
entre voces de júbilo y alabanza,
en el bullicio festivo.
6 ¿Por qué te abates, alma mía,
y desasosiegas en mí?
Espera en Elohim, que aún he de alabarle:
«Eres la gran salvación de mi rostro <7> y eres mi Dios».

---

ban (84,8; Ex 23,15.17; 34,20; Dt 31,11). Pero se olvidaron en algún sitio (17,15, *hzh* en vez de *r'h*, cambiado por G). El salmista, pues, desea ardientemente volver al templo de Jerusalén donde tiene todos sus intereses temporales y espirituales.

4 Descripción de la vida atribulada por el alejamiento. Algunos creen que le atribulan los enemigos paganos (v.11). Pero la marcha psicológica general hace suponer que tuvo enemigos o contrarios principalmente de entre los suyos (43,3). *¿Dónde está tu Dios?*: ¿Por qué no te ayuda, haciendo que vuelvas al sitio de donde has tenido que salir? *Las lágrimas han sido mi pan*: expresión elocuente muy bíblica (30,6; 102,10), y extrabíblica por rara coincidencia, dada su consonancia humana [5].

5 Trístico, el único en todo el salmo. *Desahogo mi alma conmigo*: lit. «derramo mi alma en mí» (1 Sam 1,15; Lam 2,19), se expansiona consigo mismo con el recuerdo de la vida pasada. Es a la vez consuelo en su aflicción y nuevo incentivo a sus anhelos. *Aquellas cosas* que ahora desea, cifra de todas las demás, son su dichosa vida pasada en el culto y en sus procesiones por el atrio del templo de Yahvé en Jerusalén. *La tienda del Magnífico (sok 'addîrîm*, 1 ms y G): frase poética para designar al templo (en el desierto fue una tienda) y a Yahvé. Pero el TM tiene una lectura rara: *sak*, hápax por «muchedumbre», incierto e improbable, y *'adaddēm* (hitpa'el, pero Aq vocaliza pi'el) «los conducía» (sólo aquí y en Is 38,15), sin sustantivo que corresponda si no es el hipotético «muchedumbre». De ahí que algunos traduzcan, acomodando, «marchaba a la cabeza del grupo». *Casa de Dios*: sería el santuario estricto, dentro del gran templo y sus adjuntos, o simplemente repetición conceptual paralelística de tienda del Magnífico.

6-7 *Eres la gran salvación de mi rostro* triste o de mi persona atribulada. «Gran salvación» es propiamente un plural: «salvaciones» *(yšw'wt)*, con fuerza intensiva o superlativa. Se trata de la liberación de la gran tribulación en que se halla. Pero G Peš y Targ la traducen en singular, y en los dos lugares en que se repite el estribillo (42,12; 43,5) el mismo TM no lleva el *wāw* de plural *(yšw't)*, lo

5 Ovidio, *Metamorfosis* 10,75.

b) [7] **Dentro de mí se abate mi alma;**
por eso hago memoria de ti,
desde una tierra del Jordán y Hermón,
desde el monte Misar.
8 **Como un océano va llamando a otro océano**
a estrépito de enormes cascadas,

---

cual permite entenderlo de un singular. Equivale al nombre *Jesús*. El v.7 comienza antes del sitio debido. Recuérdese que la división tradicional de versículos en la Biblia es reciente y tiene algunos graves fallos. *Y eres mi Dios:* El TM no conserva la partícula «y». Pudo caer la *wāw (y)* por simplificación indebida *(pnyw[w]ʾlhy)*. Poder asegurar que Yahvé *es su Dios*, responde triunfalmente al reproche «¿dónde está tu Dios?» (v.4d). Afirmar que es mi Dios es afirmar que me ha ayudado eficazmente: tú eres en realidad mi Dios, porque me has sacado de esta gran tribulación.

Desde una tierra del Jordán: menciona los parajes en que vive. En la Escritura aparece siempre Jordán con artículo. Es un hápax *ʾereṣ Yardēn*, «tierra de Jordán», y sólo aparece Yardēn sin artículo en Job 40,23, donde quizás haya de leerse *Yeʾōr*, Nilo [6]. La partícula *min* tiene fuerza local estática, «desde», y no de separación «*lejos del* Jordán», como propuso Kissane, diciendo que el salmista estaría en Babilonia; pero entonces no se explica que se halle en las faldas del Hermón ni que esté lejos del «monte módico». Tampoco tiene valor comparativo o superlativo, como si dijera «hago memoria de ti, Sión, a pesar de tu exigüidad, *más que (min)* de toda la tierra del Jordán y de todos los Hermones [7]. El salmista habla desde la tierra del Jordán naciente, puesto que está en las faldas del Hermón. Se dice literalmente «Hermones», en plural. O se trata de un puro plural de intensidad del majestuoso monte, o denota las varias cumbres que tiene a lo largo de 30 kilómetros hasta 3.000 metros de altura, o se debe a un error por dittografía o repetición indebida *(ḥrmwny [m]mhr)*. *El monte Misar:* desde luego, no se trata del Nebiʾ Daḥi, cerca del Tabor, mal llamado pequeño Hermón (Vg *monte modico)*. Ese monte *Miṣʿār* no puede precisarse dónde está [8]. Dalman propone verlo en la montaña (de 814 metros de altura) donde está el pueblo de Ṣaʿōrah, a 3 kilómetros al sur de Bāniyās, no lejos de la fuente oriental del Jordán [9].

8 Subido lirismo de lamentación. La mejor explicación de este doble versículo en paralelo múltiple es la siguiente. *Océano* es en el original *tehôm*, o sea el gran abismo acuático primordial sobre el cual está flotando la tierra (Gén 1,2; Dt 8,7; Ez 31,4). En lenguaje poético se usa, incluso a veces en plural, para indicar una gran cantidad de agua, real o ficticia. Aquí el salmista tiene ante los ojos el mar encrespado, cada una de cuyas olas es tan enorme como un *tehôm*, y al caer una sobre el náufrago o la costa lo

6 J. Simons, *The Geographical* p.50s.
7 H. Kruse: JSemSt (1960) 340-341.
8 Smith, *Hist. Geography* p.477.
9 Dalman: PJ (1909) 101ss.

así tus rompientes y oleajes
atravesaron sobre mí.
9 Cuando de día ordenará Yahvé a su bondad,
ya en la noche su cántico
será en mí oración
al Dios de mi vivificación,
10 y diré a Dios: «Roca mía,
¿por qué me habías olvidado?,
¿por qué hube de andar triste
por opresión del enemigo?»
11 Mientras hubo quebranto en mis huesos
me afrentaban mis adversarios,
diciéndome a todas horas:
«¿Dónde está tu Dios?»

---

hace con ruido horrísono de catarata que parece llamar a otra ola igual, y ésta a otra, y así sucesivamente, sin fin (Jon 2,4). *Estrépito de enormes cascadas:* propiamente es «voz *(qwl)* de *tus* cataratas», es decir, de Yahvé o de Dios, donde el nombre divino tiene fuerza de superlativo. El otro término de la comparación implícita es fácil de entender. Las *rompientes (mšbrym)* y *oleajes (glym)* son angustias y dolores de toda clase *(kl)*, y se dicen de Dios por su grandeza o por haberlas permitido él. El salmista se vio sucesivamente sumergido en oleajes oceánicos de calamidades que no parecían tener fin. Imagen evidentemente a medida y escala de la imaginación oriental, a lo cual ya estamos acostumbrados. Otros quieren ver una alusión a las cascadas de los torrentes del Hermón que se llamaran con sus ecos unas a otras; pero allí son raras y fugaces y la comparación sería pálida y abstracta. Kissane halla una alusión o comparación con el diluvio (Gén 7,11; 8,2), como si el abismo de arriba del firmamento cayera en catarata sobre el abismo de abajo; pero tal comparación está fuera de sitio en el salmo, donde se habla de muchos «abismos» sucesivos.

9 *Yahvé manda a la Bondad* o misericordia *(ḥsd)* como si fuera una persona. Es el único sitio en este salmo elohísta en que ha quedado *Yahvé* (no Elohim ni equivalentes). Algunos lo consideran como intrusión reciente; pero, si no es frase estereotipada, centra al menos una vez toda la dicción y el ansia espiritual en el Dios de Israel. *Dios de mi vivificación:* lit. «de mi vida» *(ʾl ḥyy)* en el sentido de que me ha dado vida.

10-11 Su interpretación depende de la sucesión temporal. Algunos entienden que el salmista, mientras está esperando que Dios mande a su bondad, sigue en la oración que es un lamento, y ese lamento se halla en los presentes versículos. Pero con esto se pierde el sentido de prontitud de los versos anteriores y no se entiende por qué se ha puesto *diré a Dios*, que parece exigir un futuro claro. Es mejor, pues, considerar una sucesión temporal de futuro, y, en tal caso, esta oración se convierte en acción de gracias de futuro imaginada en el presente, en que se repite la tribulación pasada. Es tan seguro que vendrá la liberación, que el salmista la da por hecha, y su actitud es motivación para que Yahvé en reali-

12 ¿Por qué te abates, alma mía,
y desasosiegas en mí?
Espera en Elohim, que aún he de alabarle:
«Eres la gran salvación de mi rostro y eres mi Dios».

43 c) 1 Hazme justicia y defiende mi defensa
contra un populacho impío;
de hombres traidores e injustos,
Elohim, líbrame.
2 Pues tú, Elohim, eres mi fortaleza,
¿por qué me has desechado?
¿por qué he de andar triste
por la opresión del enemigo?
3 Envía tu luz y tu verdad,
ellas me guíen;
me hagan entrar en tu monte santo
y en tu gran tabernáculo.

---

dad envíe pronto su bondad «de día» (v.42,9a). En hebreo, una frase idéntica puede entenderse en sucesión temporal diferente, según sea el tiempo principal de que depende (42,10b y 43,2b). *Roca mía:* título divino, con sentido de seguridad absoluta. *Quebranto de huesos:* aflicciones profundas (6,7; Lam 3,4; Is 38,13). *A todas horas:* lit. «todo el día» *(kl h-ywm)*. *¿Dónde está tu Dios?:* véase 42,4b, pero aquí con sentido de victoria en la oración esperanzada en que está sumergido.

43,1 *Hazme justicia:* pide el salmista que se declare su inocencia y se le devuelva lo suyo. *Populacho impío: gôy* es todo pueblo o nación que no es Israel, de ahí que tenga sentido muy despectivo. *Impío:* «no piadoso» *(ḥāsîd)*; piadosos se llamaban los israelíes genuinos. *Hombres traidores e injustos:* en hebreo, singular colectivo. Parece aludir a su propio pueblo y no a los idólatras o paganos, que no se ve por qué le tienen apartado de Jerusalén. Prepara la petición principal y única, la vuelta al santuario. *Elohim:* en el TM está después de «hazme justicia», pero rompe el metro, que aquí se restaura.

2 Oración confiada como motivación amorosa del pronto auxili. *Elohim, eres mi fortaleza:* TM «Dios de mi refugio». Se ha dividido mal el texto. Pone *ʾlhy mʿwzy* en vez de *ʾlhym ʿwzy,* que es mejor.

3 Petición directa y clara. *Envía tu luz:* que se vea el engaño o traición que me ha llevado al sitio donde estoy. *Y tu verdad:* concepción semita de la constancia *(ʾmt)*, como realidad objetiva de las cosas. *Ellas me guíen:* personifica estos dos atributos divinos, participados en el mundo de alguna manera, como si fueran dos ángeles custodios que le lleven a donde aspira. Este sitio es, como él dice, *tu gran tabernáculo* (en el original un plural de grandeza) o tienda (42,5; 84,2; 132,5), en recuerdo de la del desierto durante el éxodo; ahora la magnífica construcción del templo en Jerusalén o *monte* de Sión [10].

[10] Carece de fundamento lingüístico y funcional la alusión que algunos han visto al *urim* y al *tummim* en los términos *'ôr (wr)*, «luz» y *'ĕmet ('mt)*, «verdad» o fidelidad.

4 Y entraré en el altar de Elohim,
al Dios de mi alegría;
te festejaré y alabaré con la cítara:
«Elohim, eres mi Dios».
5 ¿Por qué te abates, alma mía,
y desasosiegas en mí?
Espera en Elohim, que aún he de alabarle:
«Eres la gran salvación de mi rostro y eres mi Dios».

SALMO 44 (Vg 43)

1 *Del director. De los hijos de Coré. Maśkîl.*
a) 2 Elohim, con nuestros oídos lo hemos escuchado,
nuestros padres nos lo han referido:

---

4 Meta final de los deseos del salmista: verse restituido en el templo. *Dios de mi alegría:* en la liturgia y como bienhechor (42,4). El TM dice «de la alegría de mi júbilo» *(śmḥt gyly)*; el G «que alegra mi juventud» (leyó *gîl*, «edad», Dan 1,10); pero *gyly* sobra en v.4a y falta en v.4b por razón del metro. Es buena conjetura, pues, la versión dada. *Con la cítara:* instrumento levítico (150,3). *Elohim, Dios mío (ʾlhym ʾlhy):* sin escrúpulo elohísta; equivale a la gran alabanza «Elohim, verdaderamente tú eres mi Dios», porque me has ayudado en el momento de peligro.

5 Suena por tercera vez el estribillo (véase 42,6-7aα) si igual en la letra, cada vez más impregnado de sugerencias y esperanzas.

SALMO 44

Todo este salmo contiene una oración lamentativa, de tipo colectivo, después de una o de varias derrotas. La estructura es muy sencilla, el estilo narrativo con prevalencia de paralelismo conceptual, por donde se tendrán que ver sinónimos completivos muchas veces donde una mente occidental pondría instintivamente avance de pensamiento. Por ser las derrotas militares gravísimas, todo él refleja la angustia colectiva nacional. No obsta la alternancia alguna vez del singular con el plural prevalente (v.5.7.16). En tales casos habla propiamente Israel como un solo hombre.

En su desarrollo seguido pueden distinguirse bien cuatro partes: *a)* Recuerdo fiel: Yahvé fue auxiliador de Israel, 2-9; *b)* lamentos: ahora ha entregado a Israel a los enemigos, 10-17; *c)* motivación apologética: no hemos quebrantado la alianza, 18-23; *d)* urgente petición de auxilio, 24-27.

El metro es 3 + 3, comúnmente.

1 *De los hijos de Coré (Qōraḥ)* o coreítas. Nada se sabe de su autor. No se puede deducir con seguridad nada acerca del tiempo y ocasión de su composición. Hay dos tendencias extremas. Algunos lo suponen compuesto en los días de David y durante una incursión edomita (Delitzsch, 2 Sam 8,13-14). Otros, por el contrario, lo hacen recentísimo, de época macabaica, o todo él, como Ubach (1932), o

la obra que en sus días realizaste,
en días de antaño, <[3]> tú, con tu mano.
[3] Desposeíste naciones y los plantaste a ellos,
destrozaste pueblos y los extendiste a ellos;
4 porque no por su espada conquistaron la tierra,
ni su brazo fue el que los sacó a salvo;
sino tu diestra y tu brazo
y la luz de tu rostro, porque te complacías en ellos.

---

parte, como los v.18-23, que juzgaban interpolación Zenner, Calès y Tournay. Pero ya los monjes de Qumrân lo transcribían antes de la época de los Macabeos, y el tratado judío *Sota* (48a) indica que los levitas del siglo II a.C. cantaban todos los días «Despierta...» (v.24) hasta que Juan Hircano les hizo desistir, diciendo, «Acaso duerme la divinidad» (135-107 a.C.). La potencia militar de Israel (v.10) y la conciencia de fidelidad nacional a la Ley (v.18) apuntan hacia la época de la monarquía y a uno de sus reyes piadosos. Se ha pensado en el triste fin de Josías (Vaccari, 4 Re 23,20-24); pero es más seguro el tiempo de Ezequías y las victorias de Senaquerib (Zenner, Zorell, Herkenne, 4 Re 18-19). El nombre de Jacob como nación (v.5) podría hacer pensar que el reino de Israel, en oposición al de Judá, no existe y que se está en un tiempo después de la destrucción de Samaria (721); por lo tanto, de Ezequías. El reino de Israel fue siempre infiel a Yahvé (4 Re 18,12). El terrible asedio de Jerusalén por Senaquerib y su milagrosa liberación (701) reflejan bien la confianza en Yahvé. Ezequías perdió sus plazas fuertes y se ve libre del asedio, después de sus derrotas.

2-3 Oración colectiva. Sujeto plural. *Escuchar u oír con los oídos:* pleonasmo oriental, aquí necesario por el metro, pero que refuerza la idea expresada por el verbo. *Nuestros padres:* antepasados. Por prescripción mosaica narraban a los descendientes las intervenciones de Yahvé en salvarlos a través de la historia (Ex 10,2; 12,26). *Nos lo han referido:* como si lo hubieran escrito en un libro *(spr)*; pero notan varios protestantes que se trata de una tradición oral [1]. *La obra que realizaste*, Yahvé. Recordando la obra que hizo Yahvé, hay una captación de benevolencia. *Tú mismo con tu mano:* antropomorfismo que indica una providencia especialísima. El ritmo exige que esta frase sea fin de v.2 y no principio de v.3, contra la división tradicional. El final del v.3 se refiere a la conquista de Canaán; los pueblos son los cananeos. *Ellos* son los hijos de Jacob, *nuestros padres*. La metáfora de plantar para describir este mismo hecho es usual, como la correlativa de extender raíces y ramos (Ex 15,17; 2 Sam 7,10;3 Re 19,30).

4 Humilde reconocimiento de la intervención divina, implícita alabanza a Yahvé y captación de benevolencia. Imágenes muy bíblicas. *La luz de tu rostro:* tu protección (4,7; 31,17; 43,3), por la gran bondad con que *en ellos te complaciste (rṣh)*.

[1] Weiser, que sigue en su exégesis principalmente los principios de la teoría cúltica, imagina que se alude aquí a una fiesta litúrgica de la alianza, a la que acabara de asistir la comunidad. Además de no estar probada la existencia de esta festividad, disuena del supuesto la exigencia de narrar las derrotas (v.10-23) y no se habría aludido a *los padres* (v.2), sino a una lectura comunitaria de tipo levítico.

5 **Tú eres mi rey y mi Dios,**
el que dispones las victorias a Jacob.
6 **Por ti rechazaremos a nuestros enemigos,**
en tu nombre pisotearemos a los que se nos oponen.
7 **Pues no me confiaré a mi arco,**
ni será mi espada la que me salve.
8 **Que eres tú quien nos sacó a salvo de nuestros enemigos**
y dejaste confundidos a los que nos odiaban.
9 **En Elohim nos hemos gloriado en todas ocasiones,**
y tu nombre por siempre celebraremos. *Selâ.*

5-9 Toda esta sección es de sentido ambiguo. Si los verbos que en v.6-7 están en imperfecto se traducen por pretéritos narrativos poéticos, como lo hacen muchos, resultan de un paralelismo casi idéntico con los precedentes. Si se toman como pasados, pero de repetición (Zorell, Calès, Rosenmüller, Kissane), algo añadirían a los actos de Yahvé a favor de su pueblo (v.6 y 3.4b, 7 y 4a). Pero G traduce los imperfectos por futuros, con lo que se obtiene más elegancia y variedad de sentido, que parece ser intencionada, preparada en v.5 y rubricada en v.9, y es final y compendio de la primera parte. Otros traductores los vierten por presentes descriptivos, con lo que obtienen el mismo efecto que si fueran futuros. Son sin duda afirmaciones de confianza.

Mi rey y mi Dios: por ambos títulos soy acreedor a tu defensa y puedo esperar en ti. Habla Israel. No hay por qué acudir a escenificaciones, como si hablara un solista, rey, sacerdote o levita, con arco y espada en la mano, según desearía Schmidt. *El que dispones: (ṣwh,* léase *mṣwh).* El TM pone imperativo, *dispón, dispensa* o *manda;* pero ni el paralelismo, ni G, ni el contexto (el salmista reserva las peticiones para la parte cuarta) favorecen esta lectura. *A Jacob:* parece equivaler «a la casa de Jacob» (Ex 19,3; Am 3,13), quizá como oposición al reino de Israel o del norte. Es posible que aluda al patriarca y a su lucha simbólica contra el ángel (Gén 32,29), tantas veces repetida en la victoria de sus hijos contra los enemigos a través de la historia de la salvación.

Rechazaremos: lit. «cornearemos» *(nngḥ),* que conserva G (Dt 33, 17; 3 Re 22,11); *pisotearemos:* «patearemos» *(bûs);* es posible que haya una alusión a Yahvé, llamado a veces «Toro de Jacob», como nombre divino. Porque *por ti* y *en tu nombre* equivalen a la fuerza invencible de Yahvé. En cambio, *espada* y *arco,* en v.7, son frases de confianza para el futuro, mientras las de v.4 eran de fe o recuerdo del pasado.

El primer estico del v.9 recuerda cómo el pueblo en el pasado se ha gloriado en Yahvé *(hillalnû,* «nos hemos gloriado») *en todas ocasiones* (lit. «cada día» o «todo el día», *kl h-ywm),* atribuyéndole siempre las victorias. El segundo estico espera y promete para el futuro *celebrar (nôdeh,* «celebraremos») *por siempre* su nombre. Redondea la captación de benevolencia. Es hora de pasar al contraste de la situación actual. El *selâ* divisor está aquí perfectamente en su puesto.

b) 10 Mas ahora nos desechas y afrentas,
y no sales con nuestros ejércitos.
11 Nos has hecho retroceder ante el enemigo,
y los que nos odiaban se han llevado presa.
12 Nos has entregado como rebaño de avituallamiento,
y entre las naciones nos has dispersado.
13 Has vendido a tu pueblo por bien poco,
y no te has enriquecido con el precio de ellos.
14 Nos has expuesto a la mofa de nuestros vecinos,
a la burla y escarnio de los que nos rodean.
15 Nos has hecho proverbio entre las naciones,
meneo de cabeza entre los pueblos.

---

10 *Mas ahora:* propiamente *'af,* «también», «juntamente con», exclamación o idiotismo de queja o lamento. Pero el sentido adversativo está sugerido por el contraste de ideas, claramente expresado en G y manifiesto en el verso paralelo 89,39. *No sales con nuestros ejércitos:* no nos proteges de hecho. Tal vez alusión a la antigua costumbre de sacar el arca a las batallas (Jos 6,6; 1 Sam 4,4; 2 Sam 11,11).

11-12 Descripciones claras de batallas perdidas. *Rebaño de avituallamiento (ṣ'n m'kl)* o de matanza *(ṣ'n ṭbḥh,* v.23), expresión también babilónica para distinguirlo del destinado a lana. *Entre las naciones nos has dispersado:* no es necesario entenderlo de las grandes deportaciones, como la de Nabucodonosor (606-568 a. C.), quien, según Lods, se llevó de Judá 18.000 hombres, y, según Touzard, 100.000; sino más bien de prisioneros hechos en batalla y llevados cautivos (Jl 4,6; Am 1,6.9). Senaquerib se gloría con imaginación exuberante de haber hecho prisioneros 200.150 hombres en las batallas contra Ezequías, según consta en su famoso prisma [2].

13 Frases en paralelo conceptualístico, atrevidas y que suenan a reproche; pero no son evidentemente más que expresiones del vivo estilo oriental y, en el fondo, declaración de la propia pequeñez y vileza y exaltación de la soberanía divina. Tal vez haya subyacente la idea de que toda pérdida en Israel es pérdida del pueblo de Dios, que no se compensa o gana con los otros pueblos politeístas que no llegan a convertirse. El salmista alude a su tiempo. *Por bien poco:* lit. «de balde» *(bl' hwn).* Quizá se indica la facilidad con que el enemigo venció, sin pérdidas, que en la tácita comparación latente hubieran sido ganancias. Comparaciones parecidas se hallan en otros sitios (Dt 32,30; Jue 2,14; Is 50,1).

14-17 *Mofas, burlas, escarnios, proverbios* o sátiras burlescas, *meneos de cabeza* burlones, *deshonras* o ignominias, *vergüenza* o confusión que obliga a *cubrir el rostro, afrentas, ultrajes,* son términos conocidos y usuales, tanto en lamentaciones individuales (22, 7-8; 35,26; 69,8), como de la comunidad (79,4; 80,7; Lam 2,15-16), como en amenazas de castigos nacionales (Dt 28,37; 3 Re 9,7; Jer 24,9). *Vecinos* fronterizos, *naciones, pueblos* son los que colindaban con las fronteras de Israel, *rodeándole (sbb,* v.14b). Ante

[2] AOT p.54; ANET p.288.

16 A todas horas mi deshonra está ante mí
y me cubro la cara de vergüenza.
17 Por la voz del que me afrenta y ultraja,
ante el enemigo y obstinado.
c) 18 Todo esto nos ha venido sin que te hubiéramos olvidado,
sin que hubiéramos violado tu alianza,
19 ni se hubiera vuelto atrás nuestro corazón
ni desviado de tu camino nuestro paso,
20 cuando nos trituraste en el sitio de aflicción
y nos cubriste de tinieblas.
21 Si hubiéramos olvidado el nombre de nuestro Dios
y extendido nuestras manos a dios extraño,
22 ¿no lo hubiera advertido Elohim,
pues él conoce los secretos del corazón?

---

todo, los filisteos, a quienes Senaquerib atribuyó ciudades arrebatadas a Judá [3], pero también ammoníes, moabíes e idumeos, enemigos tradicionales de Israel, dispuestos siempre a regocijarse de sus males. *La voz de quien afrenta y ultraja:* denuestos y blasfemias pronunciaron los mensajeros de Senaquerib (4 Re 19,22 = Is 37, 23). Estas y otras palabras son las mismas que en el salmo. *El enemigo y obstinado:* no es aquí el obstinado, el incrédulo o infiel que se resiste a la luz (8,3), sino el que persiste en seguir sus violencias insolentemente (Is 37,26-29 = 4 Re 19,25-28). El enemigo podría ser un singular, como el rey de Asiria.

18-19 *Desviarse del camino* o vía *(ʾrḥ)* de Yahvé se refiere a sus mandamientos. La misma fraseología dicha de Ezequías (4 Re 18,6).

20 *Cuando nos trituraste, nos cubriste de tinieblas:* la partícula temporal «cuando» es en el original *kî*, que puede muy bien tener este sentido, pero aquí sería tal vez mejor preferir el matiz de «que» o «para que»: «no hemos violado tu alianza ni se ha vuelto atrás nuestro corazón», y todo esto «*para que* nos trituraras y cubrieras de tinieblas»; ambas, metáforas estereotipadas de lamentación. *Sitio de aflicción:* se sigue aquí la lectura de G, que llama de este modo al campo de batalla donde acaeció la derrota. El TM lee «lugar de chacales» *(mqwm tnym)*, expresión poco aceptable. Los macabaicistas ven una alusión a la persecución de Antíoco y la huida de los fieles al desierto (1 Mac 2,27-39), «refugio de chacales» (Is 13,22; Jer 9,10). Pero en ninguno de ésos ni en otros sitios se lee *m*ᵉ*qôm*, «lugar de», y Qumrân nos ha vuelto cautos para interpretar tales comparaciones.

21-22 *Olvidar el nombre de Dios:* dejar de invocarle en el culto privado y público, o vivir fuera de su ley. *Extender las manos a un dios extraño:* por una sinécdoque, tomando la parte por el todo, se designa, por el gesto de la oración, la oración misma (143,6; Is 1,15). Los semitas oraban de pie y con las manos extendidas. Dios hubiera advertido el pecado, de existir, porque penetra *los secretos del corazón;* pero no pudo advertirlo, porque no existió.

3 AOT p.54; ANET p.288. Ezequías pierde sus plazas fuertes (4 Re 18,13). Según el prisma de Senaquerib, fueron «46 ciudades amuralladas» (AOT p.353).

23 Cierto, por tu causa nos degüellan a todas horas,
se nos tiene por rebaño de matanza.
d) 24 ¡Despierta! ¿Por qué duermes, Adonai?
¡Despiértate! ¡Nos no deseches para siempre!
25 ¿Por qué has de ocultar tu rostro,
olvidar nuestra desgracia y opresión?
26 Porque está hundida en el polvo nuestra respiración,
pegado a tierra nuestro vientre.
27 Alzate en socorro nuestro
y redímenos por razón de tu bondad.

---

23 El salmista rubrica sus protestas de inocencia con la firmeza de quien se ve víctima y mártir de la causa de Yahvé. *Por tu causa:* lit. «por ti» *(ʿlyk)*, porque te somos fieles y en ningún otro confiamos sino en ti. *Se nos degüella como rebaño de matanza:* afinidad conceptual y formal con 4 Re 18,19. Rebaño destinado al sacrificio (v.12a). La nación presenta esta motivación como eficaz para ser oída, inmediatamente antes de pasar a la urgente súplica de auxilio [4]. Este verso 23 es fin claro, como último y mayor, en la serie de los lamentos. Pero, puesto que estropea el sistema estrófico, Condamin y Calès lo ponen como primero de las peticiones, por querer mantener su estructuración preconcebida, mientras que Zenner se ve obligado a suprimir los v.21-22, cosa que no aceptan sus seguidores.

24 El pueblo de Yahvé sabe que «no se adormece ni duerme el custodio de Israel» (121,4), pero sólo aquí en todo el Salterio, y por un hijo de Coré, se atreverá a formularlo como invocación directa. Asaf usa en comparación un lenguaje parecido (78,65).

25-27 *Ocultar el rostro*, hablando de Yahvé, es no favorecer, lo contrario de «hacer brillar su luz» (v.4; 80,4). *Nuestra opresión:* la palabra hebrea *(laḥaṣ)* no aparece en el Salterio más que en estos tres salmos sucesivos de los coreítas (42,10; 43,2; 44,25). *Nuestra respiración:* lit. «nuestra alma» *(npšnw)*, nosotros. *Nuestro vientre:* actitud, al mismo tiempo que de oración, de compunción y llanto (119,25; Jer 3,25). Dos sinécdoques, en paralelismo completivo conceptual, para indicar la persona.

El salmista, como sintiendo haber insistido con exceso en su única motivación de inocencia colectiva, reserva su última palabra para apelar al motivo supremo, *la bondad* divina o misericordia generosísima *(ḥesed)*.

SALMO 45

El salmo 45 es un epitalamio. Pero, además, tiene un contenido regio y una proyección mesiánica. Estas dos últimas cualidades, principalmente, explican su inserción en el Salterio. En palabras de un comentador moderno, «es uno de los salmos más utilizados (por la Iglesia) en el breviario y en el misal, ya sea todo él entero,

4 San Pablo describe con este verso las tribulaciones y sufrimientos que por la causa y amor de Cristo los ministros del NT suelen tolerar victoriosamente (Rom 8,36).

Salmo 45 (Vg 44)

1 *Del director. Conforme a «Las azucenas». De los hijos de Coré. Maškîl. Cántico de amores.*

1b **[Voy a componer
un canto de amores.]**

---

ya verso tras verso» en citas separadas [1]. Por eso también es uno de los salmos que ha sido más comentado, pero, a la vez, es uno de los más difíciles de interpretar en sus pormenores. Su autor primigenio conoce perfectamente las ceremonias que exigen los festejos nupciales en Oriente, pero hace escaso uso de sus particularidades; ofrece una representación, pero no es en modo alguno teatral.

El principal mensaje del salmo es mesiánico. El texto hebreo transmitido por tradición fue al principio sólo consonántico, y falsas vocalizaciones o erradas divisiones de letras pudieron viciar notablemente el sentido particular de algunas expresiones. Hay tendencia ahora a reinterpretarlo con los nuevos subsidios lingüísticos que ha ofrecido sobre todo Ugarit, con lo cual se obtienen variaciones notables, dentro de su contenido principal.

El tiempo de su composición o la ocasión que dio motivo a que fuera escrito no consta claramente y está en función de la explicación histórica que prefiera dársele. El autor es «uno de los hijos de Coré» o coreítas, sin que nada más pueda precisarse. El metro es 4 + 4 (2 + 2 y 2+ 2) en todo el salmo. El numerador desconoció el artificio y señaló a veces mal los versos. Kissane lo reduce a trísticos, pero no sin violencias y la supresión arbitraria del v.18b.

Se puede dividir en dos partes, además de una dedicación y de una conclusión: Dedicatoria (1b)-2. *a)* Alocución al rey esposo, 3,10; *b)* alocución a la reina esposa, 11-16; nueva alocución al rey, 17. Conclusión, 18.

1 *Título.*—Las cuatro indicaciones primeras que se encuentran al comienzo son corrientes en los salmos. «Las azucenas» sería un canto, para nosotros desconocido, sobre cuya música debería interpretarse el presente epitalamio. La cuarta es *maśkîl*, ya conocido. La última, y quinta indicación *Cántico de amores* es peculiar *(šyr ydydt)*. No se trata de amores profanos, que suelen tener otros nombres *(dôdîm:* Ez 16,8; *ʿăgābîm:* Ez 33,32), sino de amores elevados. Esta sola observación va ya contra la idea expuesta por algunos comentaristas, como Gaster, que toman este epitalamio como dicho de un esposo y una esposa cualquiera, como aún ahora se estila en las bodas de Oriente, pero que aquí se les llama rey y reina [2]. Mucho menos daría sentido cabal, si se admitiera el término «amistad» *(yᵉdîdût,* Aq προσφιλίας). Los LXX entendieron más la palabra de la persona del amado, y no de amores en general. Es interesante constatar que Salomón recibió el nombre de *Yᵉdîdyāh*, es de-

1 Calès, I p.472. Para la exegesis de todo el salmo 45 véase especialmente M. Dahood, *Psalms I* (New York 1965) p.269-276.
2 Th. Gaster, *Psalm 45:* JBLit 74 (1955) 238-251.

2 Estalla mi corazón
en fausto epitalamio.
Yo voy a recitar
mi gran poema, ¡oh rey!;
mi lengua será pluma
de veloz escribano.

* * *

3 Con única hermosura eres hermoso
entre los hijos de Adán;
se vuelca la gracia
en tus decires.

---

cir, «amado *(yādîd)* de Yah, o Yahvé» (2 Sam 12,25) [3]. El amado, en el salmo, es un rey y, de algún modo, el Rey Mesías. Sería sugerente tomar las últimas palabras del título como que forman parte del poema, vocalizadas adecuadamente. Se tendría entonces: «Voy a componer—un canto de amores»; pero más literalmente, «Poematizaré un canto—para Yedidías (El amado, o favorito, de Yah)», es decir, Salomón.

2 Los cánticos empiezan de ordinario con una exhortación a otros. Aquí el poeta se exhorta a sí mismo a celebrar la persona en cuyo honor lo va a componer. Entusiasmado dice que *su corazón*, centro de pensamientos y afectos para un semita, está como en ebullición, brota como un manantial erumpente *una palabra buena*. El original pone propiamente «poemas» *(mʿśy)*, un plural de intensidad. «Bueno» *(ṭôb)* es aquí lo mismo que de buen augurio. Ser escriba en aquel tiempo, o simplemente saber escribir, era algo raro y selecto, cuánto más ser un escriba consumado que, como estenógrafo, pusiera rápidamente los pensamientos de modo que no se pudieran perder. Este título, en sentido más amplio, lo lleva Esdras (Esd 7,6). En Egipto han aparecido los instrumentos de escriba (plumas o cañas que se cortaban finamente, tintas para disolver y cajas alargadas), de época antiquísima. Los óstraca de Samaria (s.IX a.C.) prueban la existencia de escribas competentes en Palestina en esta época. *¡Oh rey!*: el original *h-mlk* es mejor entenderlo como vocativo.

3 El poeta se dirige al rey y comienza su «palabra buena», tributándole tres encomios: 1.º *Hermosura corporal*. Literalmente se dice «con hermosura eres hermoso, entre los hijos de Adán». El superlativo se logra por repetición de la misma palabra y por la comparación. Quiere significar poéticamente una hermosura única. *Los hijos de Adán* son todos los hombres, en oposición a los hijos de Israel o pueblo y raza judíos, en sentido amplio. Se quiere alabar plausiblemente la elevada estatura, belleza y gallardía. 2.º *Discreción y trato*. Inteligencia y discreción de espíritu. Se expresa esta idea por la locución *gracia en los labios* (Eclo 6,5; Lc 4,22; Jn 6,69; 7,46). Y esa cualidad se dice haber sido recibida como don divino en abundancia suma y redundante. 3.º *La bendición de Yahvé*. La

[3] «Amado» *(yādîd)* es a veces calificativo del pueblo escogido (60,7), y también de Benjamín, en boca de su padre Jacob (Dt 33,12).

Para esto te bendijo
    Elohim desde siempre:
4 para ceñir tu espada
    al flanco, héroe,
y con tu esplendor y majestad
5   triunfar cabalgando,
por causa de la verdad
    y la justicia del pobre.

---

partícula puede crear confusión. En hebreo, *ʿal kēn* dice corrientemente «por eso», como con fuerza causal. Se tendría entonces que los dones físicos corporales y anímicos del rey esposo fueron causa de la bendición o prosperidad de Elohim. Algunos quieren explicar el sentido causal de la partícula en un sentido de conocimiento intelectual engendrado en los demás, como si se dijera: «por eso» *sabemos* que Dios te bendijo, porque te vemos gallardo en tu figura y discreto en el decir. Sin embargo, adviértase que en el salmo se emplea por tres veces la misma partícula *ʿal kēn* (v.3.8.18), y en ellas cuadra mucho mejor un sentido final, tan afín en semítico al consecutivo y camuflado a veces de causal. Precisamente, le bendijo Dios tan espléndidamente en dones de cuerpo y alma por lo que se dirá en seguida: para que desempeñe con justicia el oficio de rey.

4-5 Las formas verbales son algo inconsecuentes, si se toman en sentido aparente. Son exhortativos o imperativos independientes morfológicamente: *ciñe, triunfa* y *cabalga;* pero la sucesión modal y temporal exige una coordinación en la debida subordinación que subraye el pensamiento principal. *Héroe:* se usa una palabra expresiva *gibbôr*, que indica a un guerrero, señalado por su fortaleza, y se aplica a personajes valerosos, como David (89,20), y singularmente a Dios (24,8; Dt 10,17; Jer 32,18) y al Mesías (Is 9,5; 10,21). *Majestad y esplendor:* son asimismo epítetos que se aplican al rey davídico (21,6), pero más comúnmente divinos (96,6; 104,1; 111,3). *Cabalgando:* «monta» o «cabalga», no a caballo, porque entonces no se estilaba hacer la guerra de este modo, sino en carro de guerra tirado por uno o más caballos (3 Re 2,31-38). Los LXX traducen «y reina», donde parecen haber visto una alusión a la entronización, como la de Salomón (3 Re 1,33). *Verdad* o fidelidad a los preceptos divinos y *justicia* son los atributos principales de un gobernante. En Dios es la verdad o fidelidad a su palabra. Es propio de rey, especialmente del Rey Mesías, defender a los *pobres* o humildes de toda opresión (Is 11,4). El TM ha conservado: «Por causa de la verdad, humildad y de la justicia»; la segunda palabra, sin partícula, se hace sospechosa, porque, si bien no es imposible que se diga de un rey en su gloria, no cuadra bien aquí este paralelismo triconceptual. Dahood, cambiando el texto sólo en sus formas vocálicas, lee: «Domina por tu esplendor, conquista por tu majestad; cabalga triunfalmente en la causa de la verdad, y defiende al pobre».

5-6 Aquí el texto es deficiente y el metro irregular. A la letra sería: «Tu diestra te muestre hechos prodigiosos; tus saetas sean aguzadas; pueblos caigan bajo tus pies; reine el terror en el corazón

Disparos terribles
soltará tu diestra;
6 tus flechas agudas
desbaratarán a los poderosos,
caerán en el corazón
de tus enemigos, ¡oh rey!
7 Tu trono, ¡oh Poderoso!,
será por siempre jamás;
cetro de rectitud
sea el cetro de tu reino.
8 Ama la justicia
y aborrece la iniquidad.
Para eso te ha ungido,
¡oh Poderoso!, tu Dios.

---

de los enemigos del rey», supliendo palabras, para llenar huecos de sentido. La idea general, sin embargo, es clara. Se trata de un augurio de victoria y del terror de los enemigos (2,9; 18,46). Es preciso intentar una reconstrucción fundada. En v.5a sobra la palabra *drk*, que rompe el ritmo y vino de otro sitio. Los LXX añaden en seguida ὁδηγήσει, lo cual indica que leyeron *twr* «mostrar», y el *drk* que sobra antes, «camino», que trasladado aquí completa el metro defectivo. Pero *drk* puede significar también «tender el arco» (Jer 9,2). No se trata tampoco de «pueblos», sino de «poderosos», por afinidad de palabras *(wtwrk nwr'wt ymynk, ḥṣyk šnwnym, yplw blb 'wyby hmlk)*.

7-8 Otras cualidades. La principal es el anuncio de la perennidad del trono, con alusión sin duda a la firme promesa hecha por Dios a la descendencia davídica (2 Sam 7). *Cetro de rectitud:* se trata de la justicia en general, equitativa en el gobernar, de la que es símbolo el cetro. *Ama la justicia y aborrece la iniquidad:* ante todo, se trata de una forma yusiva *(tiśnā')* y, en segundo lugar, «justicia» es aquí igual a santidad moral, como lo arguye el correlativo «odia la maldad». *Para eso te ha ungido:* de nuevo aparece aquí la partícula *'al kēn* (cf. v.3), con sentido prevalente, conceptual de finalidad. *¡Oh Poderoso!, tu Dios:* la palabra «Poderoso» es propiamente, en el original, *'Ĕlōhîm*, que puede indicar al *Dios* verdadero y a los dioses falsos. El *Targum* hace la sustitución «Yahweh», y lee «El trono de tu gloria, Yahvé» (v.7), pero parece imposible admitirla inmediatamente, pues no tiene sentido decir: «por eso te ha ungido ¡oh Yahvé!, tu Dios (que es Yahvé)». Es claro que, si el rey de quien se habla es el Mesías, sería apellidado claramente Dios y resultaría el pasaje un ilustre vaticinio de la divinidad de Cristo, como admitía Jerónimo: «Al rey, que es Dios, se dirige la locución» [4]. Pero esa misma clarividencia en plena penumbra del AT se hace rara, y más cuando el salmista parece hablar de un rey esposo histórico, como va a hablar luego de una reina esposa histórica. En la Escritura llevan a veces el nombre Elohim o Elim seres humanos, unidos singularmente a la divinidad en virtud de su oficio (82,1.6; 1 Sam 2,25;

[4] *Ep.* 65: ML 22,631.

Oleo de alegría
son tus ornamentos;
9 mirra y áloes son,
son casias fragantes todos tus vestidos.

Ex 21,6; 22,8; 2 Par 31,21ss)[5], y al rey de Israel se le reconoce una relación especial con Dios (1 Par 29,33; 23,5). Hablar aquí de restos de veneración divina en los reyes del pueblo escogido (Gunkel) es ponerse de espaldas a Israel y a la época de los coreítas. Más aún, dentro de ese halo de acercamiento a la divinidad, en ugarítico *elohim* puede significar «poderoso», sentido que parece cuadrar mejor en estos pasajes. No hay motivos, pues, para cambiar el texto, como se ha sugerido variadamente, y decir «tu trono es Dios» o «tu trono es de Dios (o divino)» o «tu trono como Dios», y mucho menos sustituir Elohim por Yahvé, y éste, a su vez, por una forma verbal, y decir «tu trono *será* eterno» (v.7). *Te ha ungido (m*ᵉ*šāḥăkā*, de la misma raíz verbal que *Mesías)* : puede referirse a la elección y consagración regia, en un momento de solemnidad único, o a una unción de alegría menos solemne, como sería la del momento del matrimonio. En este último sentido la entienden los que unen con estas palabras las que se refieren al *óleo de alegría* que vendrán inmediatamente, pero parece mejor separarlas y aplicarlas a la frase siguiente. Se trata, pues, aquí de una unción constitutiva, de alcance trascendente, con sus virtudes, que son fundamento de la gloria especial del esposo en esos momentos epitalámicos.

8b-9a *Oleo de alegría... todos tus vestidos:* se trata de óleo aromático o exquisitos perfumes tan apreciados en Oriente. En sinónimos especificativos se aducen *la mirra (mōr)*, producto resinoso de Arabia, *el áloe (*ᶜ*ăhālôt*, que viene del sánscrito *aghal)*[6], originario de la India, que pudieran discrepar de lo que nosotros ahora entendemos con esos mismos nombres; *casia (q*ᵉ*ṣîᶜôt*, κασία, *casia)*, hápax legómenon, es un perfume, que en la Biblia suele llevar otro nombre, *qiddâ* (Ex 30,34; Ez 27,19). Algunos, de esa palabra rara *qsyᶜwt (qṣᶜt)* quieren ver una metátesis, *yṣq*, que vocalizan como forma verbal *y*ᵉ*ṣûqôt* y traducen: «Mirra y áloe *exhalan* todos tus vestidos», que, además de simplificante y, por eso, sospechosa, no da tampoco pleno sentido. *Tus ornamentos:* otros autores han preferido admitir, siguiendo la forma tradicional, «entre tus compañeros», pero no se ve quiénes serían. Se supondrían otros príncipes o reyes, de Israel o los pueblos vecinos, o pretendientes al trono; por eso es mejor entender la palabra *(ḥbr)* de «vestidos» u «ornamentos», como sugieren otros pasajes de la Biblia (Ex 26,4.10; 28,27).

9b-10 La primera parte de este conjunto (v.9b) ha llegado a nosotros dudosamente interpretada por la vocalización de los masoretas. Sería: «Desde la sala de marfil, instrumentos de cuerda te alegran». Para eso debe entenderse la palabra *minnî* como un plural

[5] La palabra *ʾĕlōhîm* sería un título honorífico, como lo era la equivalente *ilāni*, en asiriobabilonio, tributado al rey de Asiria por su vasallo el faraón Necao (ALFRINK: B [1934] 179-180).
[6] DBS 6,1302.

¡Cuántos son los palacios ebúrneos!
¡Cuántos te deleitarán!
10 Hijas de reyes
se aposentarán en tus mansiones.
Una reina está a tu derecha
en brocado de Ofir.
11 Escucha, hija, y considera,
inclina el oído:

---

apocopado aramaizante que correspondiese a *minnîm*, «instrumentos» (150,4). Pero debe advertirse cuidadosamente que, en un salmo de estilo tan cuidado, *minnî* puede leerse en sus primeras consonantes como la partícula *min*, «desde» (en realidad *man*, o *mn* ugarítico), igual que el miembro de balanceo paralelístico. Parece, pues, mejor entenderlo todo de la esplendidez de los palacios donde se sucede la majestad de las ceremonias y donde habitará la reina, de la cual se habla inmediatamente. El marfil se usaba para los muebles y adorno de los palacios, como ha mostrado la arqueología y la misma Biblia (Am 3,15; 6,4; 3 Re 10,18; 22,39; Cant 5,14; 7,5; Ez 27,6.15) [7]. Sería una razón poderosa que apuntaría a la antigüedad de composición del salmo.

Hijas de reyes: alusión a las princesas del séquito que acompañaba y daba esplendor a la reina esposa, si ya no quiere verse un plural de género. *Se aposentarán en tus mansiones:* más exactamente, están estacionadas en tus mansiones. Se ha sugerido que la forma *niṣṣ*^{e}*bâ* no se refiere al singular «reina», sino al plural «princesas», según recientes reestructuraciones de formas verbales hebreas, apoyadas en estudios más detenidos de gramática comparada.

Se introduce la mención de la reina, a la cual en seguida se dirigirá una alocución. Estar sentado a la derecha era un sumo honor en Israel (3 Re 2,19). *Brocado de Ofir:* lit. tela o joyas hechas con «oro de Ofir». Era el oro tenido en más aprecio (Job 22, 24; 28,16), del cual se proveía en abundancia Salomón (3 Re 9,10-11). Se discute entre los especialistas dónde estuvo situado ese fabuloso lugar. Unos creen que es una vocalización hebrea de la palabra *Africa* (*ʾpr* = Aphra); otros concretan el sur de Arabia; otros prefieren la India [8].

11 La alocución que ahora empieza va dirigida a la reina; pero no tiene el carácter de celebración, sino de exhortación, consejo o pronóstico, y, en realidad, el pensamiento del poeta sigue centrado en el rey; de ahí que la unidad del poema sea mayor en sus partes. La conclusión del cántico (v.17-18) es una nueva y final celebración del monarca, en la cual la reina está presente necesariamente, pero mencionada sólo de modo indirecto e implícito. *Escucha, hija:* estas frases exhortativas parecen estar sacadas de los libros sapienciales. *Inclina el oído:* el sentido técnico de esta expresión es no solamente escuchar prestando atención, sino llevar a la prác-

[7] DBS 6,1000.
[8] Según Schreiden, sería el antiguo puerto de Sopara, al norte de Bombay (RB [1957] 473). Cf. también J. J. Serrano, *ʾŌfir:* EBG 5,600-607.

olvida tu pueblo
y el palacio de tu padre.
12 Prendado está el rey de tu hermosura,
pues él es tu señor.
Se prosternará ante ti
13 la ciudad de Tiro con regalos;
ante tu rostro implorarán
los más ricos del pueblo.
14 Todos sus vestidos
son ropaje regio
por dentro bordado de oro;
15 su vestuario se debe a recamadoras.

---

tica o cumplir lo que se dice. *Olvida tu pueblo* o nación de donde has venido. La tradición cristiana se complace en ver una asunción a dignidad mayor o a un nuevo estado, incluso de otra naturaleza. *El palacio* o casa, en sentido local o amplio de corte, *de tu padre*, que por la misma necesidad del contexto se ve que es un rey extranjero. Este pedir una adaptación a las nuevas circunstancias no es sólo un prudente consejo humano, sino que avanza hacia un sentido alegórico, determinable en función de la interpretación que se dé al salmo.

12-13 Tal como están traducidos estos tres dísticos, se indica primero que el nuevo esposo o *señor* (Gén 18,12; 1 Sam 25,41; 1 Re 1,17.31) suplirá con creces el afecto paterno. Los LXX y la Vg, con una glosa evidente, añaden *Deus*, fruto tal vez de una interpretación condicionada a la inteligencia mesiánica de todo el salmo. *La ciudad de Tiro*, propiamente «la hija de Tiro» (137,8; Lam 1,6), *se postrará* ante la reina con *dones* o *regalos*. Tiro, una de las más importantes ciudades-estado fenicias, es un ejemplo concreto de los pueblos extraños que honrarán a la nueva reina. Atanasio ve significada en los tirios la vocación de los gentiles [9]. En tercer lugar, implorarán el favor de la reina los más nobles de su nuevo pueblo adoptivo. De este modo los extranjeros amigos y los súbditos nacionales la agasajarán, como expresión de una totalidad compleja. En vez de «hija de Tiro» *(bat)* se ha querido ver «un vestido tirio» será tu regalo *(bot)*, por pasajes que podrían dar luz (2 Re 23,7), si bien tal interpretación rompe el paralelismo conceptual.

14-15a El texto está aquí alterado, como se muestra por las variantes. De la palabra *p^{e}nîmâ*, que se traduce «al interior», por su conclusión *-â* direccional (Lev 10,18), se ha suplido un verbo: «La hija del rey *avanza* al interior», y a base de esto se ha admitido y descrito una procesión nupcial. Aunque en absoluto tal cortejo pudo darse en expresiones del salmo, como se verá en seguida, no debe entenderse en virtud de esta palabra. Por el ugarítico, *p^{e}nîmâ* puede tener muy bien un sentido estático *(pnm)* bastante distinto: «en su interior» (del vestido). Asimismo *rqmwt* puede entenderse de «bordadoras» (Ex 35,35; 2 Re 23,7).

15b-16 El texto fluctuante impide aquí una exacta explicación,

[9] ATANASIO: MG 27,242.

Sea conducida al rey la virgen,
con ella vayan entrando sus compañeras.
16 ¡Id ya! Que sea conducida
con júbilos de algazara,
que sea introducida
al tálamo del rey.
17 Sucesores de tus antepasados
serán tus hijos,
los nombrarás príncipes
por toda la tierra.

* * *

18 Quiero que sea recordado tu nombre
por generaciones de generaciones,
para que los pueblos te alaben
por siempre jamás.

---

aunque el sentido es claro: se inicia la procesión nupcial con el esplendor de Oriente, que el salmista da por muy bien conocido. Bastan unas frases entrecortadas para suscitar las imágenes y el recuerdo de las ceremonias. *La virgen:* la esposa, que en el original se expresa con una palabra que pudiera parecer plural («las vírgenes», es decir, las doncellas del acompañamiento). Sin embargo, inducen a entenderla en singular tanto los pronombres que siguen, que están todos en singular: «detrás *de ella*», «las compañeras *de ella*», como el hecho de que algunos nombres de forma plural femenina son considerados como verdaderos singulares aun morfológicamente. *Con júbilos de algazara:* lit. «con júbilos y algazara», sin duda con cantos, danzas, sones de instrumentos y poemas improvisados, como este del salmista. *Al tálamo:* tanto en este versículo como en el 9, la palabra *hêkāl* puede significar «palacio», pero es más congruente que se refiera a una parte de él especial, a modo de tienda o sala de adorno regio.

17 El salmista vuelve a dirigirse al rey. Lo prueban los pronombres y formas verbales, que son masculinos, matiz importante que no reflejan las versiones, en algunas, como en castellano, por su ambigüedad expresiva. El rey esposo es el objeto principal del epitalamio, y ahora el salmista celebra en esperanza la bendición en los hijos. Aquí tienen una importancia capital. Son los sucesores directos en la línea de realeza, de suerte que la dinastía no desaparecerá. La palabra «padres» (antepasados) e «hijos» (sucesores) del hebreo indica todos los grados directos ascendentes y descendentes de paternidad y filiación. *Los nombrarás príncipes:* futuro potencial, podrás nombrarlos príncipes, y luego de hecho los nombrarás.

18 Conclusión del poema, que corresponde al comienzo literario (v.1b-2). *Por generaciones de generaciones:* lit. un singular con fuerza de plural «en toda generación y generación». *Para que:* fuerza de la partícula *ʿal kēn*, en el estilo de este poema, según exige el sentido (v.3.8). *Los pueblos:* tanto puede referirse a partes selectas del pueblo escogido (v.13; 9,12), como, mejor, a las naciones ex-

tranjeras con respecto a Israel. *Te alaben:* el término empleado, *yᵉhôdukā*, se aplica raramente al hombre (49,19; Gén 49,8); comúnmente se emplea hablando de Dios. *Por siempre jamás:* en el lenguaje hebreo, tanto puede tener un sentido hiperbólico, por ejemplo, en el caso de uso áulico dicho de un rey temporal, como un sentido absoluto de tiempo sin fin.

Excursus 5.—**Mesianismo del salmo 45** (Vg 44)

Fuera del campo racionalista, no se pregunta si el salmo 45 es mesiánico, sino en qué forma lo es. Las variadas sentencias, propuestas por los que lo han estudiado especialmente, pueden reducirse a los siguientes puntos de vista.

1.º *Mesianismo acomodado.*—El salmo fue dicho de un personaje histórico con ausencia de toda inspiración sagrada, pero luego se atribuyó o aplicó al Mesías y a su reino (a Cristo y a su Esposa, la Iglesia). Si bajamos al personaje concreto, se ve en seguida en un somero análisis cuántos y cuán diversísimos se han propuesto, incluso entre aquellos que no admiten ningún mesianismo. No hay rey principal de Judá, Israel, Siria, Persia o Egipto que no haya sido presentado como el héroe del salmo. Prescindiendo de las cortes paganas, los reyes más señalados son los que propone también el segundo género de mesianismo.

2.º *Mesianismo típico.*—Se apoya esta explicación en el sentido típico. Sentido típico, en la Biblia, es el que tienen o expresan *las cosas* (personas, hechos, ritos) por su mismo ser o ser tales, aunque ellos, tratándose de personas, no se hubieran dado cuenta de lo que preanunciaban con sus actuaciones. Se comprende que esta posición explicativa cae de lleno dentro de los que admiten el salmo como escrito bíblicamente inspirado. Sólo que para estar seguros del sentido típico tiene que aparecer como revelado por Dios, en el seno de la Escritura o Tradición, pues fue él quien imprimió tal sentido a las cosas o personas cuando actuaban. Entre los católicos lo admiten, en este caso concreto, Calès, Kissane, Van der Ploeg [1] y King [2]. Vaccari citaba una docena de católicos que eran de tal parecer [3], y Ubach creía que tal interpretación era general en su tiempo [4]. En cuanto a los personajes históricos de los cuales se pudo decir el salmo, suelen señalar estos autores, *en Judá*, a Salomón, por su matrimonio con la hija del faraón Psusennes II, que fue el último rey de la 21.ª dinastía egipcia (3 Re 3,1; 11,1), o a Joram y Atalía, hija de Ajab y la sidonia Jezabel (4 Re 8,26; así Delitzsch). Fuera de Judá y su dinastía mesiánica, se proponen dos o tres monarcas del cismático *reino de Israel:* el impío Ajab, casado con Jezabel, la hija de Ittobaal, rey de Tiro (decir que el nombre ʾAḥʾāb esté intencionadamente aludido en el v.8 «Ama [*ʾāhabtā*] la justicia...» es hacer al modelo de impiedad ejemplar de justicia), según las indicaciones de 3 Re 16,31 (Hitsig, Schmidt); o el brutal Jehú (3 Re 9-10; así Briggs); o el esplendoroso Jeroboam II, que reinó cuarenta y dos años (4 Re 14,23-29; Am 3,15; así piensan Ewald, Sellin, Gunkel, Castellino y otros).

3.º *Mesianismo literal.*—El autor sagrado o la misma letra del salmo pretende hablar del Mesías. Este tercer género de mesianismo presenta dos formas:

1 EThL (1960) 317.
2 Ph. King, *Study of Psalm 45 (44)* (Romae 1959).
3 DAFC, *Psaumes* col.489.
4 B. Ubach, *El Salteri* (1932), ad locum.

a) *Mesianismo literal por alegoría posterior.*—El salmo, primero, fue una pieza literaria de contenido profano. Pero luego, un autor inspirado lo entendió y quizá lo retocó, aplicándolo al Mesías y a su pueblo en el seno de la sinagoga, como hace el *Targum* [5]. Luego, por tradición sagrada, la Iglesia lo ha entendido de Cristo y su obra. Tal explicación la propuso principalmente Schlögel [6].

b) *Mesianismo literal por alegoría inicial.*—Los partidarios de esta explicación no han visto ni ven razón para suponer un estadio profano en el salmo. Desde que lo compuso un coreíta tuvo ya por lo menos este sentido e intención alegórico-mesiánicos. Es la interpretación más comúnmente supuesta en la exégesis católica.

Como resultado de la explicación dada del salmo 45, lo más objetiva que ha sido posible en el estadio actual de los estudios bíblicos, varias conclusiones se imponen sobre su mesianismo.

1.ª Las circunstancias en que nos presenta a un rey y a una reina en el seno del pueblo escogido no forman, ni con mucho, la descripción pormenorizada y seguida de las ceremonias de un solemne connubio oriental con sus ritos nacionales. La reconstrucción que de este hecho se ha querido hacer en el salmo (Ubach) la niegan comentadores modernos (Weiser, Gunkel). No existen en el salmo ni las más esenciales e importantes ceremonias de tal acto, cuales serían la ida del esposo en busca de la esposa, la salida de ésta a su encuentro, la procesión hacia palacio de ambos cortejos reunidos y ni siquiera la ceremonia estricta de la boda aparece mencionada; aunque varios indicios llevan a suponer situaciones con ellas conexas.

2.ª Los varios detalles alusivos a los esposos son en su conjunto tan poco característicos de rey alguno histórico determinado, que su misma imprecisión explica bien cómo la exégesis ha podido fluctuar entre monarcas del pueblo escogido y de otras naciones que vivieron a lo largo de ocho o más siglos. Tal situación real y concreta confirma en la idea que el poeta no tuvo ante los ojos una unión matrimonial precisa y determinada de su tiempo, y menos del pasado, sino que tomó elementos escogidos de la vida de uno o varios reyes para describir otra unión de Esposo y Esposa más excelsos. A esa unión de orden superior adapta su lenguaje extraordinario y singular. Por otra parte, los oyentes de su tiempo percibían más clara e inmediatamente que nosotros el alcance y sentido de ese lenguaje artístico, en el fondo parabólico.

3.ª De consiguiente, para quien se empeñe en entender el salmo como un mero epitalamio profano dirigido a un rey histórico (Briggs, Gunkel), quedarán siempre puntos inexplicables, entre ellos la inserción del mismo salmo en el canon; el mesianismo típico, aun siendo posible, topa con la gratuidad del personaje histórico que escoge, supuesto que la fuerza del tipismo, como explicación exegética, radica en el personaje concreto que resulta ser verdadero tipo, en sentido religioso. La última explicación de un mesianismo en escrito alegorizante cae de lleno en la gran corriente de los estilos bíblicos que desde Oseas, que paraboliza los amores de Yahvé y su pueblo, hasta el Cantar de los Cantares, de gran afinidad temática, estilística e interpretativa con este salmo 45, hablan en un lenguaje de expresiones selladas, vuelos poéticos y contenidos profundos, que alcanzan los secretos de la Divinidad y revelan sus planes para el futuro de la humanidad. Tal sentido alegorizante lo admiten últimamente Zorell, Dennefeld (1929), Peters, Knabenbauer (1930), Hoepers (1933), Herkenne (1936), Straubinger (1951), Feuillet (1953), Heinisch (1955), Drijvers (1958) y Harris (1960).

[5] Str.-B.,a Heb 1,7: III p.679-680.

[6] Schlögel, *Die Hl. Schriften des A. B.* III, 1 *Psalmen* (1915); cf. Gunkel: p.193. Dos volúmenes del mismo título están en el índice desde 1921-1922.

La epístola a los Hebreos cita las palabras de este salmo, v.7-8, como prueba de la divinidad de Jesucristo: «Tu trono, ¡oh Dios!, subsistirá por los siglos de los siglos; cetro de equidad es el cetro de tu reino. Amaste la justicia y aborreciste la iniquidad; por eso te ungió, ¡oh Dios!, tu Dios, con óleo de exaltación sobre tus compañeros» (Heb 1,8-9). Esta, como las otras citas que preceden y siguen en este pasaje, pueden interpretarse por el autor de la carta a los Hebreos, no según el sentido literal de los respectivos pasajes, sino en un sentido acomodado, para probar su afirmación inspirada de la divinidad de Jesús; pero, en todo caso, el autor de Hebreos vio ciertamente en el salmo 45 una composición alegórica del amor de Yahvé para con su pueblo.

Ni siquiera debiera mencionarse la interpretación de algunos que, aferrados a un literalismo tan poco iluminado como poco científico, deducen que el Mesías tuvo en *sentido propio* esposa (v.12) e hijos (v.17).

De consiguiente, una alegorización de rasgos folklóricos pudo hacerse en cualquier tiempo y en cualquier sitio, y poco o nada define sobre la época y el lugar de origen del salmo 45.

SALMO 46

Este salmo puede llamarse una meditación colectiva, de tipo esperanzado, con un oráculo de alcance increpatorio al final. El tema fundamental es la consideración de Yahvé como refugio seguro para Israel y como eficiente forjador de la victoria y de la paz duradera. El estilo es conciso, expresivo y sumamente artístico, propio de la escuela de *los hijos de Coré.*

Se han propuesto varias ocasiones en la historia de Israel en que pudo componerse este salmo.

Aunque faltan en el salmo las indicaciones precisas que permitan concluir con toda seguridad el tiempo y las circunstancias de su composición, parece no pueda señalarse en la historia de Israel ocasión más apta que la liberación portentosa de Jerusalén, a punto ya de caer en manos del ejército de Senaquerib que la sitiaba, en 701 (Is 36-37; 4 Re 18-19), como en Sal 48; 76. El salmista alude aquí a un hecho o a hechos de Yahvé en favor de su pueblo (v.2b. 5b.7b.9.10) que parecen presentarse como recientes, y le sugieren reflexiones (v.2a.5a.7a), afirmaciones de confianza (v.3.4.6.8.12), una exhortación (v.9) y un oráculo (v.11), que muy bien pueden describirse como actos varios de una meditación esperanzada para el futuro, que parte de estos hechos pasados y vividos.

En realidad, el tinte trascendente rezuma por todo el salmo. Un puro hecho concreto no hubiera sido motivo para la inserción de este cántico en el Salterio. Hay una proyección hacia más allá en el tiempo. Así cobran nuevo sentido en la totalidad de la historia de salvación la idea de Dios libertador o *Salvador* de su pueblo, aun en las más difíciles situaciones; el sentido de *Emmanuel*, por tres veces en el estribillo que imposta el sentido del salmo (v.[4]. 8.12); la predicción de una *paz duradera*, que no puede ser otra en sentido estricto que la mesiánica (v.10), y *el dominio de Yahvé* sobre toda la tierra, ante cualquier nación (v.11).

Salmo 46 (Vg 45)

[1] *Del director. De los hijos de Coré. De ʿălāmôt. Cántico.*

a) [2] **Elohim fue para nosotros**
refugio y fortaleza;
mostróse en las tribulaciones
socorro eficacísimo.
[3] **Por eso no temeremos**
aunque se trastorne la tierra,
aunque los montes caigan
al fondo de los mares.

El salmo tiene tres partes o estrofas, terminadas con el estribillo: *a)* Con Elohim en nuestra ayuda, no temeremos, 2-4; *b)* Elohim está en medio de nosotros, nos amparó, 5-8; *c)* reconoced su portentosa victoria, oíd su presagio, 9-12. El metro es 4 + 4, o mejor 2 + 2 y 2 + 2, menos en el estribillo, que es 3 + 3.

2 *Elohim fue para nosotros:* el verbo «fue» no está en el original, pero queda exigido tanto por el sentido conceptual intrínseco al genio del hebreo como, en su tiempo de pasado, por virtud del siguiente verbo *mostróse. Refugio y fortaleza:* en sentido defensivo o pasivo, tan fuerte, que no han podido asaltarla los enemigos. Alusión a la ciudad murada de Jerusalén dentro de la cual estaba el templo de Yahvé. Más que las murallas, el santuario ha sido la defensa de la ciudad. *Mostróse en las tribulaciones:* propiamente «se ha encontrado ser» *(nimṣāʾ)*, que es una frase bíblica para decir que Yahvé favorece; como, por el contrario, «abandonar Yahvé» indica que Yahvé deja de favorecer (2 Par 15,2.4.15; Jer 29,14). *En las tribulaciones:* puede entenderse de un plural intensivo, en esa tribulación que ha sido grandísima, lo mismo que de varias tribulaciones. *Socorro eficacísimo:* a la letra, «nuestro gran socorro», o «socorro en extremo». Así como refugio y fortaleza implican una idea de resistencia sostenida, como en los sitiados que están en un alcázar de refugio, así socorro puede incluir una idea de acción directa y de ataque; ambos extremos expresan una totalidad de potencia divina que actúa a favor de los suyos.

3 *Por eso:* animados por esa experiencia salvífica, los protegidos de Yahvé se confirman en la confianza en su Dios. Tan viva e intensa es esta confianza así engendrada, que no temerán aun en medio de los más graves peligros generales. Siguen unas frases hiperbólicas, más naturales e inteligibles para un oriental que entre nuestros clásicos occidentales [1]. *Los montes:* no se trata de las columnas invisibles que, según la concepción semítica, sostienen la tierra en el fondo de los mares, sino de los visibles, emergidos sobre las aguas en la creación [2]. *Al fondo de los mares:* literalmente, «al corazón de los mares».

[1] *Si fractus illabatur orbis:* Horacio, *Oda* 3.[a]
[2] Dahood, en vez de «los trastornos de la tierra», prefiere ver «las fauces *(mhmrt)* del averno *('ereṣ)*»: B (1959) 167; cf. Weiss: B (1961) 274.

4 Brame el mar,
revuélvanse sus aguas;
retiemblen los montes
ante su embate.
[Yahvé Sebaot está con nosotros,
nuestro refugio es el Dios de Jacob.] *Sélâ.*
b) 5 Un río y sus corrientes
alegran la ciudad de Dios,
ha santificado
su tabernáculo el Altísimo.

---

4 Este verso puede entenderse de tres maneras: 1.ª Todavía en subjuntivo, continuando el verso anterior y dependiendo de su partícula *aunque:* No temeremos... «aunque brame el mar, se revuelvan las aguas y retiemblen los montes». 2.ª De forma más viva, desligado de dicha partícula *aunque*, en yusivo, a modo de reto contra las más violentas perturbaciones: «Brame el mar...». 3.ª En imperfecto o pretérito descriptivo: «Bramaba el mar, se revolvían sus aguas, retemblaban los montes». En toda hipótesis, este verso es una enérgica expresión de confianza en Yahvé, recordada del tiempo pasado, afirmada en el presente o declarada para el futuro.

Estribillo.—Aquí, al fin de la primera estrofa, debe restituirse con toda probabilidad. Un copista muy antiguo debió de escribir antes de tiempo el *selâ*, que se halla tres veces en el salmo, y se saltó el estribillo, presente en los otros casos. Las versiones ya no lo copiaron. Admitida la restitución, termina esta estrofa, como lo harán las otras, con una expresión actual de confianza, que da sentido al poema y expresa la razón que la funda: no es otra que el *ʿImmānûʾēl*, «Dios con nosotros», de tan hondo sentido bíblico y tan bien formulado por Isaías (Is 7-9). *Yahvé Sebaot*, frase también isayana, se dice de Dios en cuanto que domina los ejércitos, aquí embravecidos de los mares, símbolo de todos los ejércitos en acción; Dios puede amansar la furia de todos los mares (89,10). *Es nuestro refugio:* contra todos los ataques. Es el pueblo quien habla, como en todo el salmo. Distíngase cuidadosamente el sentido de *Elohim*, que es Dios en general (aparece también la frase *Elohim Sebaot*, 80,8.15), de *Yahvé* y *el Dios de Jacob* (20,2), que designan a Dios en cuanto Señor de su pueblo escogido, Israel o Jacob.

5-6 *Un río y sus corrientes alegran la ciudad de Dios:* la ciudad de Dios es Jerusalén, llamada así por estar en ella su tabernáculo, como se dirá en seguida, o su templo. Es expresión preferida de los coreítas, que la llaman también «la ciudad de nuestro Dios» (46,5; 87,3; 48,2.9). La palabra Elohim, pues, puede ser auténtica en el salmo. El tema de la ciudad de Dios y la misma expresión son muy bíblicos, desde Isaías (Is 60,40) y David (Sal 101,8), Tobit (Tob 13,11) y Judit (Jdt 13,4), a la complección conceptual de la Jerusalén nueva, terrestre (Heb 12,22) y celeste (Ap 3,12). *Un río y sus corrientes:* puede entenderse como imagen paradisíaca de la gracia y los dones divinos, que brotan principalmente de la presencia de Dios en el templo y entre su pueblo (Is 30,25; Ez 47,

6 **Elohim estaba en el interior de ella,**
no vaciló;
la amparó Elohim
al apuntar el alba.
7 **Bramaron las naciones,**
vacilaron los reinos;
él dio su voz,
se derritió la tierra.
8 **Yahvé Sebaot está con nosotros,**
nuestro refugio es el Dios de Jacob. *Sélâ.*

1-12; Ap 22,1-2). Quizá mejor, sin metáfora, deba explicarse esta frase de un hecho histórico, que sería la gran obra hidráulica realizada por Ezequías cuando introdujo en Jerusalén las aguas de la fuente Guijón por medio de su famoso canal subterráneo. La impresión del cronista en el libro de los Reyes ante tan magna obra (4 Re 20,20) queda sublimada en el salmo, en que se atribuye la corriente que da consuelo y alivio a la protección de Yahvé. Dahood conecta esta frase con el verso anterior, entiende la palabra *selâ* como si fuera un verbo, no admite el estribillo inmediatamente antes, y traduce: «el río y sus canales se paran amontonándose»[3]. *El Altísimo,* o Todopoderoso, *ha santificado su tabernáculo:* es muy posible que la palabra «santificar» deba entenderse aquí según su sentido más primitivo de «apartar» o «separar» de toda profanación, como reservándolo todo Dios para sí. Entonces sería una coherente introducción a lo que se dice en seguida. Dios hizo inexpugnable a Jerusalén. *Al apuntar el alba:* lit. «al despuntar de la mañana». Algunos, creyendo que *bōqer,* «mañana», puede entenderse como una locución adverbial «al instante», traducen los tiempos de futuro: No vacilará; la amparará. Tal sentido no está comprobado. Los verbos son de pasado. El poeta recuerda la confianza en que la ciudad estaba, confirmada en su actitud por el profeta Isaías. Porque la mejor explicación es entender aquí la precisión temporal en sentido cronológico histórico: al apuntar la mañana. «Aquella misma noche salió un ángel o mensajero de Yahvé (la peste) e hirió en el campamento de Asur a ciento ochenta y cinco mil. Al despertar por la mañana, todo eran cadáveres de muertos. Se levantó, se fue y se volvió Senaquerib, rey de Asur, y habitó en Nínive» (4 Re 19,35 = Is 37,36).

7-8 Con cuatro rasgos vivos y concisos se describen el peligro, la intervención de Yahvé y la derrota enemiga. *Bramaron las naciones:* subsume o repite la imagen del v.4. Las naciones son las enemigas con sus ejércitos, como Asur. *Vacilaron los reinos:* algunos sin poder sostenerse, otros a punto de caer. Son las naciones atacadas, incluso Judá como reino, que resistió en la capital. *El dio su voz:* es decir, Yahvé, enérgica y súbita, como la tronada de una tempestad (29,3; Is 17,12ss). *Se derritió la tierra:* la imagen está sacada del calor que licúa la cera o de un súbito agostamiento, como cuando en una vega verde sopla un viento urente y la marchita en

[3] M. Dahood, *Psalms I* (Nueva York 1966) p.277.280.

c) 9 **Venid, contemplad**
los hechos de Yahvé;
las cosas asombrosas
que ha dejado en la tierra.
10 **El que suprimió las guerras**
hasta el confín de la tierra;
quebró los arcos
y embotó las lanzas,
echó a arder
en el fuego las rodelas.
11 **«Dejad y reconoced**
que yo soy Elohim;

---

un momento. O como la tempestad de granizo arrasa las cosechas totalmente. Descripciones de Yahvé, súbito libertador, se encuentran con frecuencia en los autores inspirados, aunque no con la brevedad y fuerza de la presente (75,4-6; 76,8-10; Ex 15,11ss; Is 29,5ss; Am 9,5-6).

El estribillo subraya y enfoca el sentido de la estrofa y de todo el salmo. La *sélâ* pide un espacio de interrupción meditativa, quizá con fondo de interludio musical.

9 La exhortación a entender en su hondo sentido los hechos de Yahvé se dirige ante todo a los israelitas. Son favores de su propio Dios, Yahvé, nombre que retiene aquí el salmo elohísta, como en el estribillo. No se excluye una invitación retórica a las naciones enemigas de Israel, para que escarmienten en hechos pasados. *Los hechos de Yahvé* y *las cosas asombrosas*, o portentosas realizaciones divinas, literalmente «asombros» *(šammôt)*, fueron la súbita destrucción del ejército sitiador y la total liberación, de la noche a la mañana, de la ciudad acosada. *Šammôt* puede significar también destrucciones o devastaciones (Is 13,9). *Tierra* se entiende el reino de Judá, o, más vagamente, Palestina.

10 Efecto principal de la liberación divina, núcleo de todo el poema, es la paz restablecida. Todo se atribuye a Yahvé. Aquí la reflexión se eleva, y aun en el uso de la forma participial revela que se ha convertido, más que en canto e himno, en verdadero fragmento eucarístico. *Las guerras:* plural intensivo, la gran guerra que estábamos sufriendo y, en general, toda clase de guerra. *Hasta el confín de la tierra:* aquí, la tierra de Judá, desde la cual habla el autor y en la cual está interesado. Los mismos instrumentos bélicos, entonces *arcos, lanzas* y *rodelas* (el TM dice «carros», por fácil confusión de una palabra que nunca se emplea de carros de guerra) han dejado de existir; Yahvé los ha destruido totalmente, reduciéndolos a ceniza. Liberación divina tan grandiosa se describe casi con los mismos términos que los profetas emplean para designar la futura y perfecta paz mesiánica (Is 9,6), cuando los instrumentos de lucha serán convertidos en aperos de labranza para trabajos de paz (Is 2,4; Miq 4,3; Is 9,4; Zac 9,10).

11 Oráculo divino. Habla Yahvé sin necesidad de introducciones. No se hace presente en una escena teofánica (contra Weiser),

me enalteceré en las naciones,
me enalteceré en la tierra».
12 Yahvé Sebaot está con nosotros,
nuestro refugio es el Dios de Jacob. *Sélá*.»

SALMO 47 (Vg 46)

1 *Del director. De los hijos de Coré. Salmo.*
a) 2 Pueblos todos, batid palmas,
vitoread a Elohim con voces de júbilo:

---

sino que habla por el poeta. Se dirige a las naciones enemigas, amonestándolas a desistir en sus vanos intentos contra su pueblo: *Dejad* ya de oponeros a él. La tierra entera y las naciones reconocerán, por el poder victorioso que triunfa sobre todos los ejércitos, que Yahvé, el Dios de Judá, es el único Dios (Elohim) del mundo entero. *Enaltecer* es lo mismo que obrar prodigios, como el mencionado en el salmo, para defender a su pueblo.

SALMO 47

Cántico colectivo de la realeza de Yahvé, Rey escatológico de Israel y las naciones. El primero de los salmos, llamados de «entronización» (Sal 47.93.96-99). Se trata de una entronización no histórica ni cultual, sino escatológica [1], que expresa la fe y la esperanza profética en un día futuro de reinado efectivo de Yahvé sobre todas las naciones, unidas religiosamente al pueblo de Dios. El carácter *escatológico* se revela tanto en el v.10, cuyo perfecto es profético, como en los v.4-6.9. Todos esos perfectos, cualquiera que sea su traducción, enuncian grandiosos hechos futuros, los mismos de los profetas.

El metro es 3 + 3 ordinariamente. Hay *dos partes* simétricas por el sentido:

a) Himno a Yahvé, rey supremo entronizado, 2-6;
b) himno a Yahvé, rey de la tierra, 7-10.

1 Se desconocen la ocasión y fecha de la composición. Su autor, un hijo de Coré, pudo componerlo a raíz de una gran victoria, de algún suceso litúrgico extraordinario o periódico, procesional o no. Tournay [2], por sus afinidades con Eclo 36,7-10 y los salmos del reino, lo pone no lejos de la primera mitad del siglo III a. C. Beaucamp rechaza su escatología y lo hace uno de los más antiguos cantos de la Biblia [3]. En la sinagoga es salmo propio de la fiesta del Año Nuevo [4].

2 El vocativo inicial *pueblos todos* se refiere a todos los pueblos de la tierra, no sólo a los israelitas [5]. Con este apóstrofe retórico

[1] Cf. R. ARCONADA, *La escatologia mesiánica en los salmos* (1931) p.115.
[2] *Chronologie des psaumes:* RB 65 (1958) 324.
[3] *Psaume* 47,10a: B 38 (1957) 459.
[4] Cf. N. PAVONELLO, *I salmi nella liturgia ebraica:* RivB 15 (1967) 521; R. DE VAUX, *Instituciones* p.630s.
[5] Los pueblos ʿ*ammim* se nombran en los v.2.4 y 10 con un significado universal. Eerdmans lo limita a los israelitas en v.2 y 10, mientras que en v.4 significaría los «gentiles» de Palestina. Podechard refiere el v.4 a los pueblos de Palestina. Schmidt cree que v.10 designa a las tribus de Israel.

3 «Que Yahvé, el Altísimo, es temible,
rey supremo sobre toda la tierra».
4 Sometió los pueblos a nosotros,
y las gentes puso bajo nuestros pies.
5 Escogiónos por posesión suya,
la prez de Jacob, a quien amó. *Sélâ.*
6 Subió al trono Elohim con aclamación,
Yahvé al son de la trompa.

---

invita a *vitorear* todos *a Yahvé,* pues el hecho celebrado atañe a Israel y a todos los pueblos a él sometidos (v.4), sobre los que reina Yahvé (v.9), y a sus príncipes (v.10). *Elohim,* como en v.6-10, está por Yahvé en este salmo elohísta: lo que celebra el salmo es la realeza de Yahvé, no su divinidad.

3 Solemnemente proclama la supremacía real de Yahvé [6] *sobre toda la tierra.* No es aún propiamente afirmación del monoteísmo religioso de Israel; pero a ella se dirige, bajo la imagen de Yahvé, rey universal. Signo de su preeminencia es el terror que inspira Yahvé: *es temible,* lo que supone la hegemonía de Israel sobre las demás naciones.

4-5 Israel proclama esa hegemonía con el término arcaico *yadber* = los sometió a nosotros [7], *la prez de Jacob* [8]. En un salmo real y de entronización sugiere que el que habla debe ser un representante de la nación, un rey. Aunque la sumisión evoca ese desfile de cautivos *ante los pies* del soberano, frecuente en los relieves egipcios, propiamente no se trata de una sumisión física y material de las gentes de Canaán o de otra acción bélica reciente. Lo que da la preeminencia a Israel es la gratuita elección de Yahvé.

6 Ese reinado lo concibe al modo de una solemne entronización, como la de los reyes (cf. 2 Sam 15,10; 2 Re 9,13): *Subió* [9] *al trono Elohim.* Aunque el trono no se expresa, la idea de subida a él y de entronización, apoyada en v.9, se ha hecho interpretación muy común [10]. *Subió* es un perfecto profético. La *aclamación* y el *son de las trompetas* [11] no son términos propiamente escatológicos, sino ri-

[6] Yahvé va asociado a ʿElyōn = Excelso, apelativo de dios creador y universal de los cananeos. Ese sincretismo remonta a la Jerusalén davídica. El uso del doble nombre divino es un indicio de arcaísmo. Cf. O. Eissfeldt, *El and Yahveh:* JSemSt I (1956) 25-37.

[7] Imperfecto narrativo poético según la generalidad de los traductores, ya desde G.

[8] La *prez* o *gloria de Jacob,* que, por paralelismo, significa la descendencia de Jacob, es interpretada por muchos modernos con G (quam) como designación de la tierra prometida, y, más concretamente, su capital, Sión o Jerusalén.

[9] Diversas interpretaciones se han dado de esta *subida* de Yahvé. Para Kissane, Dios sube al cielo después de haber liberado a su pueblo; para Eerdmans, Dios, representado por el arca, «avanza» en medio del ejército de Israel triunfante; para Gunkel, *calā* significa «subir al palacio del rey»; para Mowinckel, Yahvé, representado por el arca, sube hacia el templo rodeado por el pueblo en la fiesta de los Tabernáculos y del Año Nuevo; para Morgenstern *(The Gates of Righteousness:* HebUnCollAn 6 [1929] 1-37), es el sol naciente, que penetra en el *debir* del templo la mañana del Año Nuevo, simbolizando la entrada de Yahvé en su santuario, etc.

[10] Aun H. J. Kraus, que, siguiendo a D. Michel, *Studien zu den sogenannten Thronbesteigungspsalmen:* VT 6 (1956) 40-68, rechaza todo género de entronización al modo humano en estos salmos, confiesa que el salmo 47 es el «único que deja transparentar un acto de entronización» *(Psalmen* I p.205).

[11] Los términos *teruʿā* y *šôfār* son palabras clave en los salmos del reino (98,4.6). El homenaje litúrgico a Dios se hacía con gritos de júbilo o «clamores», frecuentemente al son de la «trompeta». Este rito vocal, al mismo tiempo que guerrero (cf. Ex 32,17; Jos 6,5; 1 Sam 17,20) y real (cf. 1 Sam 10,24) era típico del yahvismo primitivo. Cf. P. Humbert, *La «terou'a». Analyse d'un rite biblique* (Neuchâtel 1946).

b) 7 Ensalzad a Elohim, ensalzadle;
ensalzad a nuestro rey, ensalzadle:
8 «Que rey es de toda la tierra»;
cantad a Elohim un maskîl.
9 Reina Elohim sobre las naciones,
Elohim está sentado sobre su trono santo.
10 Los príncipes de los pueblos juntos están
con el pueblo del Dios de Abrahán.
Que de Elohim son los jefes de la tierra,
en extremo encumbrado.

---

tos acostumbrados en las celebraciones reales (cf. Núm 23,21) y en las entronizaciones históricas, y, por lo tanto, también en la entronización escatológica de Yahvé [12].

7-10 Israel invita a los pueblos a que tributen los honores debidos a *Elohim, nuestro rey.* Le responden los pueblos con su acto de fe y aclamación: *pues es rey de toda la tierra,* o bien sigue hablando Israel hasta el final. Cantad a Elohim un *maśkîl* [13]. Luego habla Israel, quizá al unísono con los pueblos sometidos (v.4), *unidos al pueblo del Dios de Abraham.* El grito *Reina Elohim* (Yahvé) como «reina Absalom» (2 Sam 15,10) o «reina Jehú» (2 Re 9,13), indica el comienzo ya realizado, *malak* [14] de un nuevo reinado de Yahvé; nuevo en cuanto se ha hecho efectivo no sólo sobre Israel, sino también en la esperanza mesiánica (cf. 102,23; Is 60,3) *sobre las naciones,* que, unidas a Israel, le han de reconocer y aclamar, le han aclamado ya—en perfectos proféticos—como rey de toda la tierra.

El verso final, con ritmo diferente (2 + 2 + 2 ó 4 + 2) proclama la razón última de las magníficas esperanzas y anuncios escatológicos: el dominio absoluto de Yahvé (cf. Prov 21,1): *de Elohim son los jefes de la tierra* y sus pueblos. Los jefes se designan en metáfora: los escudos o broqueles *maginnē,* que son un calificativo de rey. Entonces estará *en extremo encumbrado,* o hablando en perfecto profético, lo está ya. Esta idea final parece una abreviación de la doxología de Sal 97,9.

[12] La aplicación de este salmo, y particularmente de este verso, a la ascensión del Señor es tanto más fundada cuanto más mesiánico-escatológico se le considere.

[13] El término *maśkîl* ha dado lugar a abundantes discusiones. Es un sustantivo derivado del verbo *haśkîl* = instruir. A. R. Johnson *(Sacral Kingship* [Cardiff 1955] p.67) lo considera aquí como un participio: «Cantad a Dios, porque él es el que obra prudentemente». Pero su presencia en el título de trece salmos indica que es un término técnico de la lírica cultual, equivalente a «meditación», «poema didáctico». S. Mowinckel *(Offersang og sangoffer* [Oslo 1951] p.493) lo traduce por «poema de sabiduría».

[14] Algunos autores (cf. L. Koehler: VT 3 [1953] 188; J. Ridderbos: VT 4 [1954] 87s) oponen la fórmula *malak Elohim* de este salmo a *Yahvé malak* de los otros salmos del reino (93.96.97.99). Estos expresarían la idea general de la realeza de Yahvé, mientras que el salmo 47 reflejaría una ceremonia de entronización. Así, el dinamismo del salmo 47 se opondría al estatismo de los otros salmos del reino. Caquot (a.c., p.327), comparando este v.6 con el v.9, ve en el primero una acción en curso, «llegar a ser rey», que se continúa en v.9 con la idea de movimiento hacia su sitial, asumiendo la realeza al «sentarse» en su trono.

SALMO 48 (Vg 47)

1 *Cántico. Salmo. De los hijos de Coré.*
a) 2 **Grande es Yahvé y laudable en extremo**
en la ciudad de nuestro Dios.
3 **Su monte santo, hermosa altura,**
es gozo de toda la tierra.
El monte Sión, cumbres del norte,
es la corte del gran Rey.
4 **En los palacios de ella Elohim**
se ha dado a conocer como refugio.

S A L M O 4 8

Es un *cántico eucarístico de Sión liberada*, de carácter *histórico-cultual*, aunque la forma determinada de culto no aparece clara. Su *metro es* qînâ: 3 + 2, ordinariamente bien conservado. Comprende dos partes: *a)* Yahvé, protector de Sión contra sus enemigos, 2-9; *b)* invitación a conocer su bondad, justicia y providencia con Sión, 10-15.

1 Como el Salmo 46, es de los *hijos de Coré*, y refleja la liberación de Jerusalén de manos de Senaquerib el año 701, en tiempo de Ezequías [1]. Es un *salmo-cántico*, pues desde el principio pondera y celebra a Yahvé y sus obras. Se eleva en los v.10-11 al lenguaje directo con Dios en forma hímnica.

2-4 Sin introducción, como es usual en los himnos, comienza con la alabanza: *Grande es Yahvé*... (96,4; 145,3) *en la ciudad* santa. *Ciudad de Dios* es llamada Jerusalén, frecuentemente, en los Salmos (46,5), y el monte Sión, *su monte santo* (2,6). En cambio, *hermosa altura (Nôf)* es título único en la Biblia. La hermosura no es la natural de su posición geográfica o del arte de sus construcciones, sino la fundada en la santidad del lugar y en su destino de centro religioso del mundo (cf. Is 2,2; Miq 4,1; Ez 40,2): el *monte Sión*, donde está edificado su templo. Los apelativos *cumbres del norte* y *corte del gran Rey* son expresiones tomadas del mundo circundante, exquisiteces poéticas de los hijos de Coré, que no temen envolver en ropajes mitológicos doctrinas del más puro mosaísmo. Las «cumbres del Aquilón» designan la morada de los dioses cananeos y asirios [2] y aquí aluden al templo de Yahvé. *Gran Rey* (šarru

[1] Así A. F. KIRKPATRICK, E. J. KISSANE y muchos otros. Ultimamente, L. KRINETZKI, *Zur Poetik und Exegese von Ps.* 48: BZ 4 (1960) 70-97.

[2] El TM *yark^{e}tê ṣāpôn*, semánticamente, equivale, según DAHOOD, *Psalms* I p.290, al ugar. ṣrrt ṣpn. El primer término *yarek* significa *partes lejanas* (Gén 46,26); el ugar. ṣrrt = partes (del cuerpo humano), corazón, centro (de un objeto). El dual *yark^{e}té* = los dos lados, es decir, el extremo. Y *ṣāpôn*: el norte, y, como nombre propio, la montaña sagrada Sapon (hoy monte Casio), donde residían los dioses cananeos, particularmente Baal-Sapon. Equivale al monte Olympo de la mitología griega; al Nisir de la mesopotámica, al Meru de los indios. La expresión *yark^{e}tê ṣapôn* con el antiguo sentido cananeo de «cumbres del monte sagrado» se conserva en algunos pasajes poéticos: Sal 89,13; Is 14,13; Job 26,7. Cf. O. EISSFELDT, *Baal Zaphon, Zeus Kasios und der Durchzug der Israeliten durchs Meer* (Halle 1932, p.13ss; O. MOWAN, *Quattuor Montes Sacri in Ps* 89,13: VD 41 (1963) 11-20. Sobre la concepción hebrea del extremo norte, cf. J. MORGENSTERN, *Psalm* 48: HUCA 16 (1941) 47-87; B. ALFRINK: B 14 (1933) 41-67.

5 Pues he aquí que los reyes se concertaron,
avanzaron unidos;
6 pero, al verla, se sobrecogieron de espanto,
se aterraron, se consternaron.
7 Un temblor los cogió allí,
un dolor como de mujer en parto.
8 Como el viento de oriente quebró
las naves de Tarsis.
9 Como habíamos oído, así hemos visto
la ciudad de Yahvé Sebaot,
la ciudad de nuestro Dios;
Elohim la afianzó para siempre. *Sélá.*
b) **10 Conmemoramos, Elohim, tu bondad**
en el interior de tu templo;

---

rabû, en asirio) era el título pomposo que se daban los reyes orientales, y aquí se aplica al auténtico gran Rey, *melek rab* o *melek gadól*, en hebreo (47,3; 95,3; Mal 1,14). Su *corte* o ciudad *qiryah* es otro término sólo usado aquí, en los Salmos.

El *motivo* concreto de tales encomios es el triunfo que en Sión ha dado Yahvé a su pueblo. *En sus palacios:* en el templo, Dios se ha revelado como fortaleza.

5-9 En rápida sucesión de perfectos, sin nexo conjuntivo, ni gradación climática, los *reyes* enemigos *se concertaron, avanzaron unidos, vieron* la gloria de Yahvé en su ciudad y *se sobrecogieron, se aterraron, se consternaron;* casi el *veni, vidi, vici,* de César, pero atribuyendo humildemente la victoria a Yahvé (cf. Is 33,3) [3].

Se amplifica la descripción con el *temblor* del enemigo y sus *dolores como de parturienta,* proverbiales en la Biblia (Is 13,7ss; 42,14; Jer 30,6; 48,41; Miq 4,10); y el *quebrantamiento* de las fuerzas coaligadas, como el de las potentes *naves de Tarsis* [4] bajo el *viento de Levante* [5].

Como habíamos oído. Recuérdese la solemne promesa de Isaías en pleno asedio de la ciudad: «el rey de Asiria no penetrará en ella» (Is 37,33ss), que Ezequías repetía confiado: «Yahvé con toda seguridad nos salvará» (Is 36,15) [6].

10-12 *Acción de gracias.* Dejando el estilo propio de cántico y tomando el de himno, se dirige a Elohim *conmemorando* (cf. 97,13; 145,5) *su bondad* en el hecho celebrado, en un acto litúrgico *en el interior del templo,* quizá convocado para esta ocasión. Desde ese centro del culto, *el nombre de Dios* se hace famoso. Es un deseo,

[3] No hay ningún motivo para pensar que esa descripción literaria aluda a una teofanía, como propone Briggs. Algunos de esos términos se emplean en descripciones de triunfo escatológico de Yahvé (2,1ss; Is 24,21ss; Miq 4,11; Sof 3,8; Ez 38,39; Zac 12,2ss).

[4] Las naves de Tarsis eran las de mayor tonelaje de aquel tiempo, y se llamaban así por hacer el recorrido hasta el extremo occidente entonces conocido, la colonia fenicia de Tarsis, o Tartesos de los griegos, en el suroeste de la costa española, entre Cádiz y Huelva (cf. 72,10), hacia la desembocadura del Guadalquivir. Cf. 1 Re 10: SEAT II p.608 notas 14 a 16.

[5] En v.8, el TM lee *berûaḥ* qādîm = con el viento de Oriente; algunos mss. leen *keerûaḥ* = como el viento, que es la lección seguida por Dyserinck, Graetz, Gunkel, Wutz, etc., y que recomienda el paralelismo de la comparación precedente: dolor como de parturienta.

[6] En el v.9, «la ciudad de Yahvé Sebaot» es un inciso, que parece ser adventicio por hallarse entre los dos miembros de la qînâ y destruirla, y por contener el nombre de Yahvé en un salmo de la colección elohista.

11 como tu nombre, Elohim, así tu alabanza
llegue hasta los confines de la tierra.
12 De justicia está llena tu diestra,
alégrese el monte Sión,
regocíjense las hijas de Judá
por tus juicios.
13 Rodead a Sión, circundadla,
contad sus torres;
14 poned vuestra atención en sus murallas,
visitad sus palacios,
15 a fin de que podáis referir a la generación futura: «Ese fue Elohim».
Nuestro Dios por siempre jamás,
él nos conducirá.

---

llegue, no una realidad existente, como muestran los *confines de la tierra*, a los que aún no ha llegado ni el *nombre* ni las *alabanzas* de Yahvé, y como insinúan los optativos del v.12, anhelando los efectos de la victoria.

Lo que sí afirma, en indicativo, en alabanza de Yahvé, es que su obrar ha sido justísimo, tanto en defender la piedad de los suyos como en castigar el orgullo blasfemo de los enemigos: *su diestra está* (o ha estado) *llena de justicia*. Los *juicios* son la *justicia* realizada en hechos. *La alegría de Sión*, el *regocijo de las hijas de Judá* (cf. 97,8): las ciudades menores de Judá [7].

13-15 *Invitación a visitar Sión*. El sentido concreto de *visitar* no es seguro, pues *pisseg* es un hapax, pero el contexto y las antiguas versiones aconsejan su traducción por visitar, examinar. Las *generaciones futuras*: es un modo frecuente de amplificar en el tiempo, como antes en el espacio (v.11), los sentimientos actuales de acción de gracias [8].

SALMO 49

Exhortación sapiencial sobre el problema de los malos ricos y los buenos pobres, con alusión expresa a la vida futura y su sanción. El Salmo 73 dará un paso más en la solución. La importancia doctrinal de este salmo es grande por las enseñanzas que contiene sobre la inmortalidad del alma (v.15-20), la condenación de los malos al *šeʾol* (v.15), diferente estado de los buenos en el *šeʾol* (v.15) y, sobre todo, su futura unión con Yahvé (v.16). Sobre la *ocasión* nada puede asegurarse. El contraste entre ricos soberbios y pobres piadosos fue tan agudo y generalizado en la época de los profetas Amós,

7 En otros contextos, «las hijas de Judá» son mujeres hebreas que, con instrumentos de música, acompañaban en procesiones al pueblo festejante (cf. 68,26 sin el nombre). En el templo queda descartada esa participación femenina.

8 El v.15 termina con una adición que varía en el texto y en las versiones: En TM, *ʿal-mût* = sobre la muerte; Hh *in morte;* G y Vg leen *ʿolamôt* = *in saecula;* Targ. *ʿalmût* = ¿instrumento músico? Ninguna de esas formas da sentido aceptable, y, además, la adición destruye la qînâ. Aquila con su traducción ἀθανασία (cf. Str.-B.,III 491 g) parece referirla al salmo siguiente, que menciona la inmortalidad. Así favorece la opinión moderna que traslada la indicación *ʿal-ʿalamôt* al título del salmo siguiente, de donde habría saltado aquí por accidente de transcripción. En el códice B falta todo el último inciso de este v.15.

SALMO 49 (Vg 48)

1 *Del director. De los hijos de Coré. Salmo.*
a) 2 **Oíd esto, pueblos todos;**
escuchad, habitantes todos del mundo.
3 **Lo mismo plebeyos que nobles,**
a una el rico y el pobre.
4 **Mi boca va a proferir sabios decires,**
y de mi corazón brotarán hondos pensares.
5 **Inclinaré mi oído a la parábola,**
a son de cítara expondré mi enigma.
b) 6 **¿Por qué he de temer en los días de desgracia,**
por culpa de los acechadores que me rodean;

Oseas e Isaías, que tal vez el salmo sea de ese tiempo (s.VIII a.C.). El metro es 3 + 3. Consta de dos partes, precedidas de una introducción: *a)* Invitación introductoria a ricos y pobres de todo el orbe, 2-5; *b)* el rico opresor todo lo pierde con la muerte, 6-13; *c)* el piadoso pobre, en cambio, será acogido por Yahvé, 14-21.

1 Autor: uno de *los hijos de Coré.* Es el último salmo de este grupo. El salmo 50 ya es de Asaf. Por ello y por la gran semejanza que tiene con los salmos de Asaf, pudiera atribuírsele. Briggs sospecha que *los hijos de Coré* entró en el título accidentalmente, por influjo de la colección que precede.

2-5 No hay en todo el Salterio invitación tan enfática. Recuerda las de Moisés (Dt 32,1), Isaías (1,2), Miqueas (1,2). El *mundo (heled)* tiene aquí un sentido universalista absoluto, paralelo a *pueblos.* Esa universalidad expresan también las dos categorías de hombres: el *rico* o feliz y el *pobre* o infeliz. Con ello insinúa el poeta cuál es el objeto preciso de su exhortación: el problema de las diferencias sociales. Sobre él va a *proferir sabios decires* [1], que le brotarán del *corazón* (hapax, *hagut* = borbor), y que recibe a modo de inspiración profética, *inclinando su oído a la parábola, mašal.* No atribuye expresamente a locución divina ese *mašal,* pero bastante lo declara el lenguaje profético-sapiencial que usa: el profeta Balaam recibe así de Dios sus oráculos, que el escritor llama *su mašal* (Núm 23,7.18; 24,3.15). Y el modo de exponerla será como *enigma, hidah,* otro vocablo sapiencial, paralelo a *mašal* (78,2; Zac 17,2; Prov 1,6) [2]. Y cantando, no en habla sencilla, acompañando el canto con la cítara [3].

6-13 Expone el problema «¿Por qué el bueno es atribulado por el malo?» en primera persona y bajo el aspecto del temor: *Por qué he de temer en los días de desgracia* [4]. Estos no son días cuales-

[1] El TM *ḥokmôt* es plural concretizante de *ḥokmā* = sabiduría, aunque la forma se halla construida con un verbo en sing. en Prov 1,20; 9,1, etc., y aquí la tradujeron en sing. los LXX.

[2] *Enigma* envuelve una idea más abstrusa que el simple *mašal* = proverbio, como aparece en el uso que de *ḥidah* se hace, p.ej., en Núm 12,8, donde Dios habla a Moisés abiertamente y «no por enigmas», o en los enigmas que Sansón propone a sus compañeros (Jue 14, 12ss), o en los de la reina de Sabá a Salomón (1 Re 10,1).

[3] La mención de la cítara aquí no es indicio de salmo cultual. El canto del salmo sapiencial acompañado de música se hace en la calle (Schmidt, p.96).

[4] Con una ligera corrección conjetural del TM *'îre'* = he de temer, muchos modernos leen *tir'eh* = has de ver o *'ere'* = he de ver (cf. 73,3), traduciendo: ¿Por qué has de ver días

7 que confían en su haber,
y en la abundancia de sus riquezas se glorían?
8 Cierto, no podrá el hombre redimirse de la muerte,
ni podrá dar a Dios su precio de rescate.
9 Pues demasiado caro es el rescate de su alma,
y habrá de desistir para siempre,
10 para seguir viviendo eternamente,
sin que tenga que ver la corrupción.
11 Pues ha de ver que los sabios mueren,
igual que el insensato y el estúpido perecen,
y dejan a otros su haber.
12 Su sepulcro serán sus casas para siempre,
sus tabernáculos por generación y generación,
de los que sus nombres dieron a sus tierras.
13 Pues el hombre, en su magnificencia, no permanece,
es semejante a los animales que fenecen.
c) 14 Ese es su proceder; confianza loca les asiste;
y en pos de ellos hay quienes en su boca se complacen.
Sélâ.

---

quiera, sino los causados por los *suplantadores que me rodean* acechándome [5]. Esos acechadores son gente rica y *confiada en sus riquezas* para sus fines perversos. La solución apunta recordando la *muerte,* de la que *no puede el hombre redimirse* (cf. Ecl 8,8) con dinero, pues *ante Dios no tiene precio de rescate,* como lo tenía entre los hombres en ciertos casos establecidos por la ley [6]. El v.9 es un paréntesis entre los v.8 y 10. Ni las riquezas ni la ciencia libran de la muerte. Sólo les quedará el sepulcro a los que quisieron perpetuarse *dando sus nombres a sus tierras* [7]. El estribillo (v.13), en forma sentenciosa, recoge el principio sapiencial subyacente a toda la estrofa: *El hombre no permanece* en *su magnificencia,* por mucha que sea. Por la caducidad de su vida es *semejante a los animales que fenecen* [8].

14-21 El v.14 tiene las características de un nudo: palabras ambiguas, formas asindéticas exigiendo un complemento, frase oscura, y hasta un *sélâ* fuera de sitio. Las traducciones son muy varias e inseguras. Adoptamos la que parece más conforme a la letra en el contexto [9]. Parece un resumen de la parte anterior y comien-

de desgracia? Ver «días aciagos», o su contrario «días buenos», son frases frecuentes para describir la tribulación o la prosperidad (cf. 94,13; 34,13). Pero no es razón suficiente para abandonar la lección concorde del TM y de las versiones antiguas, que no da mal sentido.

5 El TM y G en v.6b dejan incompleta la frase y no contienen el sujeto postulado por los verbos del versículo siguiente. En cambio, da sentido claro la lección hexaplar, conservada en transcripción griega por San Juan Crisóstomo, que literalmente dice «culpa de mis suplantadores», en vez de «culpa de mis calcañares» (TM) o de «mi calcañar» (G).

6 Cf. Ex 21,30; 30,12; en contra Núm 35,31s, donde se leen algunos de los términos legales aquí empleados.

7 Este sentido tan adaptado al contexto y tan frecuente en las antiguas versiones (G, Vg, Sir, Targ = sus sepulcros) es preferible al abstruso del TM *qirbam* = su interior, es decir, sus pensamientos, de los ricos, son en vida sus casas, sus tierras por siempre.

8 En el v.13 como en el 21, en vez del TM *yālîn* = *permanece,* G y Vg leen *yābîn* = *entiende.* Pero todo el contexto precedente favorece al TM, así como la tendencia a la identidad del estribillo, variante en TM, pero no en G.

9 *Ese* se refiere a «proceder» (cf. JOUON, p.113) o bien a la parte que antecede, traduciéndose por *eso* (cf. Job 18,21; 20,29). *Proceder* = camino o modo de obrar, que otros traducen libremente por «destino» o «paradero». La frase *confianza loca les asiste* no parece deba unirse con la anterior en una oración asindética de relativo, como hace PIB, *haec via eorum qui stulte*

15 Como rebaño en el seol están puestos;
la muerte les apacentará, y sobre ellos dominarán los rectos.
Al instante la figura de ellos se borrará,
y el seol será su morada.
16 En cambio, Elohim redimirá mi alma
del poder del seol, pues me acogerá. *Sélâ.*

---

zo de ésta, que describe la situación de los ricos en el más allá. *Como rebaño en el šeol,* como grey de animales sumisos, no como señores dominantes, estarán bajo el dominio de la *muerte,* sometidos a los *rectos,* a quienes en la tierra oprimieron. Ese dominio de los justos sobre los injustos se pone en el seol, que en la antigua creencia israelítica era *morada* [10] común de los difuntos, buenos y malos, pero en diferente situación, pues los malos estaban sujetos a los buenos [11].

16 Solución al problema. Opuesta a la suerte del rico mundano es la del piadoso salmista, que habla en nombre de los pobres oprimidos. *Elohim redimirá mi alma* o mi vida del poder del *šeol.* La contraposición, *en cambio,* pudiera sugerir que, al contrario del rico mundano, ya fuera de este mundo, con el cuerpo encerrado en el sepulcro y su alma en el seol, al justo Dios le ha de liberar de esos tres males, o sea prácticamente le ha de conservar la vida. Para algunos autores eso es lo que se dice aquí [12]. Pero la frase puede tener un más alto sentido, el de no dejar Yahvé sin protección especial al justo aun puesto ya en el seol (cf. 16,10; 73,24). Eso es lo que persuade, *pues me acogerá.* Esta expresión cuando no tiene un complemento explícito o contexto que la limite a un caso particular (cf. 18,17) equivale a «tomar, acoger o llevar a otro consigo» = *laqaḥ.* Así, Saúl tomó consigo a David (1 Sam 18,2). Dicha de Dios es la frase consagrada para las asunciones divinas de personajes como Henok (Gén 5,24) o Elías (2 Re 2,3.5.9). Según este uso de *laqaḥ,* la exégesis del pasaje no es otra que ésta: el salmista espera ser llevado o asumido por Yahvé [13], sin bajar al seol, o bien, una vez puesto en él, será ulteriormente acogido con los rectos, que en el seol dominan a los injustos. En cuál de los dos modos pensara el salmista no puede determinarse [14]; pero restringir su alcance a

confidunt (cf. Jouon, p.158a). Esa confianza es en las riquezas (cf. Job 31,24). Pero en vez de confianza, *kesel* puede significar *estupidez* (cf. v.11). *En pos de ellos* para el Targ es *la posteridad de ellos.* Los que *se complacen en su boca,* en sus dichos jactanciosos, son sus sucesores o secuaces. San Jerónimo traduce *iuxta os eorum current;* y PIB, *et hic finis eorum, qui sorte sua delectantur.*

10 En v.15 *morada* no es palabra segura, pero el simple *zebul,* significando «habitación» ocurre en Is 63,15; Hab 3,11; 1 Re 8,13; 2 Par 6,2.

11 Este pasaje no parece pueda tener otro sentido. Un anuncio del triunfo escatológico de Israel contra sus enemigos el día del Señor (Mal 3,19; Is 14,2) iría contra la idea de que los malos no pueden volver del seol. La concepción igualitaria del seol, representada en otros pasajes (cf. Job 3,14-19) y afirmada absolutamente por autores modernos, como Str.-B. (IV 2 p.1016), Van Imschoot (II p.55-61.309), tropieza con este v.15.

12 Es cierto que esa idea se halla expresa en otros salmos con frases parecidas: «hiciste subir mi alma del seol» (30,4; 86,13); «¿quién vivirá y no verá la muerte, librará su alma del poder (yad) del seol?» (89,49).

13 Cf., en este sentido, H. H. Rowley, *The Faith of Israel* (1956) p.172-175 con otros autores protestantes y católicos que cita. R. Criado, en EE (1960) p.115, llama la atención sobre el trato adverso que da a la cuestión Van Imschoot en su *Theologie de l'AT.* Cf. también H. Gross, que utiliza dicho pasaje en SPag I p.333.

14 Por el segundo sentido estaría una traducción improbable de H. Schmidt, *Die Psalmen*

17 No temas cuando uno se enriquece,
cuando aumenta la gloria de su casa;
18 que nada cogerá en su muerte,
no bajará en pos de él su gloria.
19 Si en su vida se felicitaba:
«y te alabarán porque te tratabas bien».
20 Irá su alma hasta la morada de sus padres,
que para siempre no podrán ver la luz.
21 El hombre en su magnificencia no permanece,
es semejante a los animales que fenecen.

SALMO 50 (Vg 49)

1 *Salmo de Asaf.*
a) El Dios de los dioses, Yahvé,
ha hablado convocando a la tierra,
desde el amanecer del sol hasta su ocaso.

---

esperanzas meramente temporales en esta vida (Kirkpatrick...) es contrario al texto y al contexto. El *sélâ* segundo del salmo, subraya la importancia del pensamiento expresado, o bien es un compás de espera antes de reanudar la forma exhortativa.

17-21 Nueva exhortación al pobre piadoso repitiendo las enseñanzas de la primera parte. *Gloria* es la que dan las riquezas, de las que el rico se vale para atemorizar al pobre, a la viuda, al desvalido. Esa gloria o fasto no se lo lleva consigo. Es un aforismo de orden natural (cf. PROPERCIO, IV 5,13), que los autores sapienciales repiten con frecuencia (Ecl 5,14; Job 1,21; 1 Tim 6,7). «Te alabarán porque te tratabas bien» es una cita tácita, que se lee mejor como prótasis antitética del verso siguiente. El desenlace es *la morada de sus padres*, el seol (cf. Gén 15,15), donde *no verá la luz* jamás (cf. 58,9; Job 3,16; Ecl 6,3ss). El v.21 repite el estribillo del v.13.

S A L M O 50

Esta primera joya de los salmos asáficos (50.73-83), es un oráculo increpatorio doble *contra los hipócritas y los falsos devotos*. Su *autor*, según el título, es *Asaf*, contemporáneo de David. Su metro es 3 + 3. Comprende cuatro partes: *a)* Solemne introducción teofánica, 1-6; *b)* oráculo al pueblo sobre los sacrificios, 7-15; *c)* oráculo al malvado sobre la ley, 16-21; *d)* admonición recapitulativa, 22-23.

1-6 Esta teofanía [1] concierne al universo desde el principio enfático: *El Dios de los dioses, Yahvé* [2]. Los *dioses* son los dioses fal-

p.94: «Pero mi alma la librará Dios / del poder del seol, cuando éste me coja»; que tendría dos sujetos: uno Elohim, en el primer estico; y otro, el poder del seol, en el segundo. Pero no se puede prescindir del sentido asuncionista de *laqaḥ*, en que tanto insiste P. Grelot (RScR [1958] 208-210).

1 Cf. E. BEAUCAMP, *La théophanie du Psaume 50 (49):* NRTh (1959) 897-915; J. M. GONZÁLEZ RUIZ, *Las teofanías en los Salmos:* EstB 13 (1934) 267-287. Más que la interpretación cultualista de Weiser, Mowinckel, etc., y la histórica de González Ruiz, debería hablarse de una interpretación poética o literaria, fundada en las experiencias del Sinaí, siguiendo a Knabenbauer, Calès, Podechard, Ewald, Cheyne, Ohlshausen, etc.

2 Esta es la versión de G, que supone una acentuación distinta del TM. Este, con acentos disyuntivos, hace leer tres nombres divinos *El, Elohim, Yahvé*, que es otra manera de dar énfasis, pero menos universalista, y por ello menos conforme al contexto siguiente. *El* es

2 Desde Sión, dechado de hermosura,
Dios apareció radiante.
3 Venga nuestro Dios, y no se calle.
Le precede un fuego devorador,
y en torno suyo un huracán sopla violento.
4 Convoca a los cielos arriba,
y a la tierra para juzgar a su pueblo.
5 «Reunidme a mis devotos,
que confirman mi alianza con sacrificios».
6 Divulgaron, pues, los cielos su justicia,
porque es Dios quien va a juzgar. *Sélâ.*
b) 7 «Escucha, pueblo mío, que voy a hablar;
Israel, que voy a amonestarte;
yo soy Elohim, tu Dios.
8 No te reprendo por tus sacrificios,
que tus holocaustos ante mí están de continuo.
9 No voy a coger de tu casa novillos,
ni de tus apriscos machos cabríos.

---

sos, con todo el arreo de grandeza que les prestan sus adoradores, o bien, por el contexto siguiente, los magistrados o jefes religiosos del pueblo (cf. 82,1), los falsos devotos del v.5, los malvados del v.16, a quienes van a dirigirse los oráculos. La «voz de Yahvé», que en las teofanías es el trueno (cf. 18,14), da un soberano toque de atención a todo el orbe, desde Levante a Poniente, convocando a toda la tierra. Al estampido del trueno acompaña el fulgor del relámpago, *Dios radiante,* centrándose desde el principio en *Sión,* «la ciudad del gran Rey» (48,2). En una exclamación incidental, el salmista lanza una jaculatoria: *Venga nuestro Dios.* Continúa la teofanía, en términos más usuales y claros: el rayo, como *fuego* devorador (cf. 18,9; 97,3s), y la tempestad, como *huracán furioso,* convocando *a cielos y tierra* como testigos y asesores del *juicio* que va a hacer de *su pueblo.* Es un juicio condenatorio de Israel, designado con un término irónico equivalente a reos, *mis devotos (ḥasîdîm),* que por el contexto son «falsos devotos» (cf. Is 42,19). Su falsa devoción se describe con fina ironía, diciendo que *confirman mi alianza con sacrificios.* Se trata de los actuales devotos, que hacen consistir la fidelidad a la alianza en repetir maquinalmente los sacrificios, como pactándola de nuevo [3]. La intervención justiciera del divino juez es lo que han anunciado o *divulgado* los cielos con su tempestad teofánica.

7-15 Comienza con fórmulas solemnes, que recuerdan la introducción al Decálogo: *Escucha, pueblo mío... Yo soy Elohim, tu Dios.* Del espíritu señala tres rasgos principales: la *alabanza,* la

el nombre divino común al mundo semítico; *Elohim* es el Dios de la creación y la revelación natural (Gén 1); *Yahvé* es el Dios de la revelación sobrenatural a Israel, de la elección y alianza con el pueblo escogido (Ex 6). Otros dos nombres divinos aparecen en este salmo: *'Elyôn* = el Altísimo v.14) y *'Eloah* (v.22).

3 Las fábulas rabínicas entendían este verso dicho de los israelitas en Egipto, que, circuncidados poco antes de la salida, serían «mis devotos que concluyen mi pacto (de la circuncisión) por razón del sacrificio (de la Pascua primera que debían celebrar)». Cf. Str.-B., IV[1] p.32. Briggs ve en esos «devotos» a Moisés y los ancianos que pactaron la alianza en el pasado y serían llamados del seol como testigos.

10 Pues mío es todo animal de la selva,
y bestias hay en mis montes a millares.
11 Conozco todas las aves del cielo,
y cuanto en el campo bulle me pertenece.
12 Si tuviera hambre, no necesitaría decírtelo,
pues mío es el orbe y lo que le llena.
13 ¿Acaso habría yo de comer carne de toros
y beber sangre de machos cabríos?
14 Ofrece a Dios el sacrificio de la alabanza
y cumple tus votos al Altísimo;
15 e invócame en el día de tribulación,
yo te pondré a salvo, y tú me glorificarás».
c) 16 Y al malvado dícele Dios:
«¿Qué tienes tú que recitar mis preceptos
y llevar mi alianza en tu boca;
17 cuando tú odias la amonestación,
y has echado mis palabras a tus espaldas?
18 Si viste a un ladrón, te pusiste a correr con él,
y con los adúlteros tuviste parte.
19 Tu boca soltaste para el mal.
y tu lengua urdía engaños.
20 Sentándote te ponías a hablar contra tu hermano,
e infamabas al hijo de tu madre.
21 Estas cosas hiciste, ¿y yo voy a callarme?;
¿te imaginaste que yo habría de ser como tú?;
te reprendo poniéndolas ante tus ojos.
d) 22 Tened esto entendido los que prescindís de Eloah,
no tenga yo que arrebataros sin que haya quien os libre.
23 Quien ofrece el sacrificio de la alabanza me glorifica,
y ahí está el camino en que le haré ver la salvación de Dios.

---

fidelidad en el *cumplimiento de los votos*, y la *oración* confiada. *Sacrificar la alabanza* (no «sacrificio de alabanza»[4] como Lev 7,12b; Sal 107,22; 116,17) es algo de la misma naturaleza que la fidelidad y la oración confiada, que se contraponen a los sacrificios puramente materiales.

16-21 El segundo oráculo se dirige contra el *malvado*, singular colectivo para indicar los múltiples individuos o grupos del pueblo merecedores de tan severas admoniciones. La primera, *recitar la Ley* y no guardarla, echándosela *a la espalda*, se dirigiría a los sacerdotes hipócritas, que enseñan la Ley, pero no la cumplen. *Mis palabras* recuerdan «las palabras de la alianza, las diez palabras que Yahvé promulgó sobre el monte» (Ex 34,28; Dt 4,13; 10,4), sobre todo los mandamientos sobre el robo, el adulterio y los pecados de la lengua, que en escala ascendente denuncian tres hechos: *urdir engaños*, la *maledicencia* y la *infamia*.

22-23 La exhortación final apostrofa tanto a los falsos devotos como a los hipócritas, arguyéndoles su ateísmo práctico: *olvidan a Eloah*.

[4] Contra los cultistas y R. PAUTREL, *Immola Deo sacrificium laudis*: MelBR p.234-240.

SALMO 51 (Vg 50)

[1] *Del director. Salmo de David.* [2] *Cuando se llegó a él Natán, el profeta una vez que hubo tenido trato con Betsabée.*

a) [3] **Compadécete de mí, Elohim, según tu gran bondad,**
según la abundancia de tus misericordias borra mis maldades.
[4] **Lávame más y más de mi culpa,**
y de mi pecado purifícame.

SALMO 51

El *Miserere* es una *oración penitencial*, el salmo más usado por la Iglesia, el más traducido y comentado de los siete salmos tradicionales penitenciales. Los términos individuales del cuerpo del salmo muestran que es la confesión de un justo arrepentido de sus pecados personales. Hay que excluir los dos últimos versos, único fundamento de la interpretación colectiva, que son una adición posterior litúrgica, como admite la Comisión Bíblica (EB 349). El uso litúrgico pudo haber adaptado a la nación los sentimientos que en su origen eran de un solo individuo. El metro es 3 + 3; 4 + 4 en v.1.12.13.19. El salmo comienza con un título «histórico» (v.1-2) y termina con una adición litúrgica colectiva (v.20-21), entre los cuales se halla el cuerpo de la oración en tres partes principales:

a) Confesión penitente, 3-8.
b) Petición de perdón, 9-14.
c) Satisfacción ofrecida, 15-19.

1-2 El título indica el autor y la ocasión. Por su autor, *David*, el salmo es el primero de los dieciocho que se atribuyen al rey poeta en la colección elohísta (42-83). La ocasión corresponde al tiempo en que el profeta Natán arrancó del rey aquella sincera confesión: «He pecado contra Yahvé» (2 Sam 12,13). Modernamente, aunque algunos autores (Eerdmans) defienden la paternidad davídica del salmo, otros la niegan (Gunkel, Podechard) y aun retrasan su origen al período postexílico (Feuillet). Estos se apoyan o bien en el carácter secundario de los dos últimos versos, que imploran el favor divino para los muros arruinados de Sión, cuya reconstrucción fue obra de Nehemías, o bien en las relaciones literarias del salmo con los profetas posteriores: Jeremías [1] o la segunda parte de Isaías. Pero esas afinidades conceptuales no son más que rasgos del lenguaje común penitencial.

3-8 Parte esencial de la penitencia es la confesión de la propia culpa. Esta se hace primero, de modo implícito, en la petición de *compasión* (v.3) o de *purificación* (v.4); después, de manera más

[1] Particularmente P. E. Bonnard, *Le psaume de pénitence d'un disciple de Jérémie:* Bible et Vie chrét. 17 (1957) 59-67; reimpreso en *Le psautier selon Jérémie* (Lectio divina n.26) 1960. Encomiado por R. Tournay (RB 68 [1961] 438-440), y refutado por Ch. Hauret (Rev ScR [1962] 174-184 y por J. Coppens (HUCA [1961] 438-440). Cf. Sal 51,3 con Is 63,7c; v.5 con Is 59,12; v.11 con Is 43,25.

5 Que mis maldades yo reconozco,
y mi pecado está siempre ante mí.
6 Contra ti, contra ti solo pequé,
y el mal ante tus ojos hice;
de suerte que justo serías en tus decisiones,
sin tacha en tu juzgar.
7 ¡Ah!, en culpa fui dado a luz,
y en pecado me concibió mi madre.
8 ¡Ah!, en la verdad te complaciste íntimamente,
y en lo oculto sabiduría me enseñaste.

---

explícita, al mencionar *mis maldades, mi culpa, mi pecado*. Apela a la *bondad* divina, la *gran bondad* de G y del himno IX de Qumrân, avalada por el paralelismo con la *abundancia de tus misericordias*, por el ritmo 4 + 4 usado aquí y por Ex 34,6s. Los tres verbos que piden perdón: *borra, lava, purifica*, son sinónimos (cf. 9,6; 69,29; 32,1.5). Su respectivo objeto indica el concepto que el salmista tenía del pecado: *deuda* para con Dios, que debe ser *borrada* del libro en que Dios la tiene apuntada (Núm 5,23); *mancha*, embebida en el ser, que debe ser *lavada, más y más*, con un lavado a fondo; que debe ser *purificada* o sometida a un proceso de purificación íntima, como el leproso con su lepra, hasta que desaparezca (2 Re 5,10-14) o se declare desaparecida (Lev 13,6.34). En el fondo de esta oración hay una importante creencia: la posibilidad de que desaparezcan por obra de la misericordia divina todas las manchas morales.

El penitente *se reconoce* pecador (v.5), con conciencia constante, *siempre*, no de puro conocimiento, sino de remordimiento saludable. Y la viveza de ese sentimiento le lleva a la contrición, al dolor exclusivo ante su Dios: *Contra ti solo pequé*. El origen davídico del salmo se aclara; y lo confirma aún más el estico paralelo *hice el mal ante tus ojos*, eco exacto de la reprensión de Natán (2 Sam 12,9). El ejercicio de la justicia divina se concibe como una especie de careo, del que uno resultará «culpable» y el otro «inocente» o «puro», esto es, justo: El que saldrá *justo* en la *decisión* o sentencia divina, el que resultará *sin falta* en ese juzgar decretando la sanción correspondiente, es Dios. El sentido de humilde sumisión a la justicia divina queda claro, traduciendo con valor consecutivo la partícula *lᵉmaʿan = de suerte que*. Los que le dan un sentido final «para que» caen en un mar de dificultades [2].

Reconoce ahora el pecador su labilidad nativa (v.7): el pecado le acompaña desde el primer instante de su ser, desde el *parto* y la *concepción*, en términos concretos paralelos (cf. Rom 7,18). Ese modo de expresión recuerda las impurezas legales atribuidas al acto

[2] Cf. R. ARCONADA, *Psalmi Paenitentiales* (1936) p.113. La traducción finalista la aplica también a uno de los himnos o Hodayot de Qumrân (H 2,230); SUTCLIFFE, *The Monks of Qumrân* (Newman 1960) p.71; B 35 (1954) 320-327. La versión griega ἐν τῷ κρίνεσθαί σε es ambigua, pues puede ser pasiva = al ser tú juzgado, o medio-activa = al juzgar tú. En los códices latinos su traducción es muy varia: *iudicaveris, iudicaberis, iudicaris, iudicabis, iudicatus fueris*. En esa cita manifiestan cierto confusionismo S. Lyonnet *(La notion de justice de Dieu en Rom III,5 et l'exégese paulinienne du «Miserere»*, en *Sacra Pagina* II p.342-356), E. BEAUCAMP *(Justice divine et pardon* [*Ps LI 6b*]: Memorial A. Gelin p.129-144).

b) 9 Purifícame con el hisopo, que quede puro,
lávame y quede más blanco que la nieve.
10 Hazme oír regocijo y alegría,
regocíjense los huesos que trituraste.
11 Oculta tu rostro ante mi pecado,
y toda mi culpa bórrala.
12 Un corazón sincero créame, ¡oh Elohim!,
y un espíritu firme renueva en mi interior.
13 No me arrojes de tu presencia,
y tu santo espíritu no lo retires de mí.
14 Devuélveme el regocijo de tu salvación,
y un espíritu de nobleza me sostenga.
c) 15 Enseñaré a los prevaricadores tus caminos,
y los pecadores a ti se volverán.
16 Líbrame del crimen de sangre, Elohim, Dios de mi salvación,
y podrá celebrar jubilosa mi lengua tu justicia.

---

generador y, más generalmente, lo pecaminoso de la naturaleza humana histórica (cf. Gén 8,21; Job 4,17; 25,4; Prov 20,9). Termina la confesión (v.8) reconociendo su falta de *sinceridad en lo íntimo*, la falta de verdadera *sabiduría* religiosa o auténtico temor de Dios (Prov 1,7).

9-14 Las peticiones de perdón negativas, de purificación (versos impares), alternan con las positivas de gozo y esperanza (versos pares). El *hisopo* se identifica con la mejorana. Sus ramas se utilizaban como aspersorios en los ritos de purificación. Reducidas a cenizas y mezcladas con el agua lustral (Núm 19,6-9) servían para rociar y purificar de las impurezas legales mayores, como la lepra o el contacto de un cadáver. Aquí ha pasado a ser símbolo de la purificación espiritual. Petición esperanzada es la del *regocijo y la alegría*, tal vez litúrgicos, hasta a *los huesos quebrantados* del lenguaje lamentativo y penitencial, significando la consolación interior que trae el perdón al alma; *oculta tu rostro* (cf. 10,11; 69,18; 88,15), no «para que así no veas mi pecado», sino para que éste desaparezca y quede borrado (32,1s). La purificación trae la renovación interior, *un corazón* puro, *sincero*; una nueva *creación* espiritual, por la que Dios derrama un triple *espíritu*: *un espíritu firme* en la fidelidad a Yahvé y su ley; un *espíritu* o influjo *santo*, que le mantenga en la *presencia* de Dios, no puramente local, sino presencia litúrgica, como huésped suyo (5,5); un *espíritu* generoso, de *nobleza (n^{e}dibah)*, o de prontitud y devoción a la causa de Yahvé (cf. Ex 35,5.22), propia de príncipes *(nadib)*. Ese espíritu nuevo es el que produce la *salvación* y le *devuelve* la *alegría* [3].

15-19 Aunque no menciona la palabra «satisfacción», ahora ofrece el salmista obras satisfactorias junto con motivos impetratorios: *el celo* por la conversión de los *prevaricadores* o *pecadores*

[3] La triple mención del espíritu (v.12-14), sobre todo con el epíteto *santo*, sugirió en la época patrística una interpretación trinitaria, que creyó ver al Hijo en el v.12, al Espíritu Santo en el v.13 y al Padre en el v.14. Introducida por Orígenes, dicha exégesis fue adoptada por los Padres latinos y muy seguida en la Edad Media. Cf. RB 58 (1951) 436, resumen del estudio de H. Ch. Puech, *Origène et l'exégèse trinitaire du psaume 50,12-14*; MelG (1950) p.180-194.

17 Adonaí, abre mis labios,
y mi boca divulgará tu alabanza.
18 Pues no te complaces en el sacrificio,
y si ofreciera un holocausto, no te agradaría.
19 Mi sacrificio, Elohim, sea un espíritu contrito;
un corazón contrito y atribulado, Elohim, no lo despreciarás.
20 Trata benignamente en tu complacencia a Sión,
reedifica los muros de Jerusalén.
21 Entonces te complacerás en sacrificios de justicia, holocausto y oblación total,
entonces ofrecerán sobre tu altar novillos.

SALMO 52 (Vg 51)

1 *Del director. Maśkîl de David.* 2 *Cuando fue Doeg, el idumeo, y dio*

---

que no han seguido los *caminos* o preceptos (18,22) de Yahvé; *la alabanza* cultual (v.16-17), para la cual previamente ha de ser liberado del crimen de sangre cometido [4]; el *sacrificio* cruento, pero en él *no se complace Yahvé*: para el homicidio voluntario y el adulterio no hay en la ley ritos de purificación, ni aun el sacrificio más excelente, el *holocausto*. Sólo el *espíritu contrito* puede atraerle el perdón. Con un acto de confianza termina esperando que Dios *no lo despreciará*.

20-21 La adición colectiva, probablemente litúrgica, también inspirada (EB 349), pide la *reedificación de los muros* de *Sión*, como 102,14. Ha de situarse, por lo tanto, entre la destrucción de Jerusalén en 587 y la reconstrucción de sus muros por Nehemías en 450. Los *sacrificios de justicia* (cf. 4,6) parecen referirse al conjunto de los prescritos por la ley: ofrecidos rectamente, justifican. De ellos nombra particularmente el *holocausto* y su sinónimo, la *oblación total*, que rompen el ritmo del verso. *Entonces* parece indicar que esos sacrificios serán aceptos a Yahvé sólo después de reconstruidos los muros. El autor de estos dos versos suspira en el destierro por la reconstrucción de la ciudad santa y la reanudación en ella del culto solemne y legítimo.

SALMO 52

Este salmo es una *increpación* contra un perverso de lengua desenfrenada. Es una verdadera invectiva, como la de Isaías, contra el cortesano Sobná (Is 22,15ss). Su metro es la qînâ 3 + 2, con algunas excepciones. Comprende tres partes:

a) El perverso al descubierto, 3-6;
b) su mal fin anunciado, 7-9;
c) contraposición del piadoso salmista, 10-11.

1-2 La inscripción señala a David como autor, y como ocasión

4 No pide le libre de la «*pena de muerte*», comprendida como «pena capital» del pecado, según Gén 2, o merecida por él (Ex 21,12; Lev 20,10), ni de la enfermedad que amenaza con muerte prematura, contra Kissane, pues el plural *damîm* significa crimen de sangre, no enfermedad. Ni que le libre del «crimen de sangre» que otro pueda cometer contra él. Tampoco

parte a Saúl, diciéndole: «Ha entrado David en casa de Ajimelek».

a) [3] **¿Por qué te glorías en la maldad,**
héroe contra el devoto?
[4] **A todas horas andas tramando desdichas.**
Tu lengua es como navaja afilada,
autor de fraudes.
[5] **Amas el mal más que el bien,**
el engaño más que hablar justicia. *Sélâ.*
[6] **Amas toda suerte de palabras dañinas,**
lengua engañosa.

b) [7] **Así Dios te derruirá para siempre,**
te arrebatará, te arrancará de la tienda,
y te desarraigará de la tierra de los vivientes. *Sélâ.*
[8] **Y lo verán los justos y temerán,**
y de él se reirán:
[9] **«He ahí un varón que no puso**
a Elohim por su refugio,
antes confió en su mucha riqueza,
prevaleció en su opulencia».

---

la denuncia pérfida hecha por Doeg, el idumeo, contra David (1 Sam 21,2-10; 22,6-23). Pero su valor es inseguro; quizá se deba a un anotador o coleccionador posterior que relacionase el poema con tal hecho concreto de la vida de David.

3-6 *¿Por qué te glorías?*, respira el sentimiento indignado del poeta. Le apellida con acerada ironía *héroe* (cf. Is 5,22) *contra el piadoso*, el humilde y manso de corazón, que no le va a resistir. Maldad interior: *andas tramando;* exterior, con *tu lengua*, que urde constantemente *engaños*. Esa perversidad en pensamientos y palabras se amplifica en v.5.6.

7-9 El castigo que le espera. *Dios le derruirá* como se derruye un torreón de defensa por un poderoso atacante (Jue 8,9). A la luz del contexto, derruir es quitar la vida. La idea se explica a continuación por partes; la *tierra de los vivientes*, de la que Dios *te desarraigará*, dice el poeta, con una nueva figura enérgica, la del árbol arrancado de raíz [1]. El *selah* está fuera de lugar, como si hubiera caído del fin del v.6; y lo mismo el que está al fin del v.5. En v.8 cesa la increpación propiamente dicha y describe el saludable efecto que producirá en los *justos* que la *vean* (cf. 40,4). Una aliteración entre el «héroe» de antaño, *gibbor* y el *geber* = varón, que dirán los justos, hace más notable la ironía que encierra ya en sí *geber* en otros contextos (cf. Is 22,17). El motivo de esa irrisión es la vida toda del que puso su confianza no en Dios, sino *en su mucha riqueza y opulencia (malicia* en TM) (cf. 49,7).

aciertan los que leen *dámam* = calló, buscando un paralelismo más perfecto de ideas: «líbrame de callar», como hace A. Chulz (BZ [1934] 13).

[1] En vez del futuro, como traducen las versiones antiguas y la mayoría de las modernas (cf. Is 22,17s), A. F. Scharf (VD 88 [1960] 213-222), siguiendo la tendencia de Gunkel y Schmidt, traduce los verbos del v.7 en optativo, lo que le obliga a una serie de hipótesis y variaciones, con las que sólo obtiene una terrible imprecación.

c) 10 Yo, en cambio, como olivo frondoso
en la casa de Elohim.
Confío en la bondad de Elohim
por siempre jamás.
11 Gracias te daré siempre, Elohim,
porque obraste,
y anunciaré tu nombre, «porque es bueno»,
en presencia de tus devotos.

SALMO 53 (Vg 52)

1 *Del director. Sobre Máhalat. Maśkîl. De David.*
a) 2 El necio tiene dicho en su corazón:
«no existe Dios».
Corrompidos están y perpetran abominables iniquidades,
no hay quien obre bien.
3 Elohim desde los cielos está atento
sobre los hijos de Adán.
Para ver si hay sensato
que busque a Dios.
4 Todos ellos apostataron,
a una se pervirtieron.
No hay quien obre bien,
no hay siquiera uno.
5 ¿No caerán en la cuenta todos los obradores de perversidad,
los que devoran a mi pueblo como se comen el pan,
los que a Elohim no invocan?
b) 6 Allí temblaron de temor donde no había que temer,
pues Dios esparció los huesos de quien te asediaba,
y tú los confundiste, pues Elohim los desprecia.
7 ¡Ojalá vengan de Sión las victorias de Israel!
Cuando cambie Elohim la suerte de mi pueblo,
regocíjese Jacob, alégrese Israel.

10-11 El haber escogido no un árbol en general (1,3) o la palma o el cedro (92,13), sino *el olivo*, se debe quizás a su fruto precioso, «el óleo que sirve para honrar a Dios y a los hombres», como dice el apólogo de Jotam (Jue 9,9). La comparación supondría la existencia de algún arbolado en la explanada del templo en tiempo del salmista, como sucede hoy también. Su primera alabanza será de *acción de gracias* por la intervención providencial contra el perverso: *obraste* (cf. 22,32). Y junto a ella la alabanza ritual: *anunciaré*[2] *tu nombre*, es decir, al mismo Yahvé, según la equivalencia usual, en *presencia de sus devotos*, en la asamblea religiosa pública, *porque es bueno*.

SALMO 53

Es una repetición, la primera del Salterio; cf. Sal 14(13).

2 El TM y las versiones antiguas leen «esperaré en tu nombre» *(wa'ăqawweh)*. Pero «esperar en Yahvé, desear su nombre y su memoria» dicen bien en otro contexto (Is 26,8); aquí cuadra más con el estilo «proclamaré» o «alabaré», o, cambiando una letra en la lección primitiva, «anunciaré» *(wa'ahawweh)*; (cf. 19,3).

SALMO 54 (Vg 53)

1 *Del director. Con instrumentos de cuerda. Maśkîl de David.* 2 *Cuando se llegaron los zifeos y dijeron a Saúl: «David está escondido entre nosotros».*

a) 3 **Elohim, por tu nombre, sácame salvo,**
y con tu poder hazme justicia.
4 **Elohim, oye mi oración,**
escucha las palabras de mi boca.
5 **Que soberbios se han levantado contra mí,**
y violentos buscan mi alma;
no ponen a Dios en su presencia. *Selâ.*

b) 6 **¡Ah! Elohim es mi amparador,**
Adonaí es el que sostiene mi vida.
7 **Vuélvase el mal a mis perseguidores,**
por tu fidelidad aniquílalos.

SALMO 54

Es una *oración* contra enemigos en dos partes:
a) Oración lamentativa, 3-5;
b) Oración de confianza, 6-9.
El ritmo es 3 + 3.

1-2 Según el título, su autor es David, que compuso el salmo cuando los habitantes de *Zif* denunciaron a Saúl la presencia de David, que huía de Queilá. Cf. 1 Sam 23,19; 26,1, con la misma fórmula introductoria del título del salmo. Nada se opone a que David lo compusiera. También puede deberse, como otros títulos del Salterio, a una adición de un coleccionista posterior. Algunos, sin fundamento, lo bajan hasta la época helenística (Oesterley.)

3-5 *Por tu nombre* (20,2) [1], *con tu poder* (44,6) son motivaciones que envuelven alabanzas captadoras de benevolencia. *Hazme justicia* (7,12; 9,5...) da por cierta su inocencia y su segura liberación. La tribulación se describe en v.5 en términos vagos, casi los mismos que en 85,14: *soberbios*, mejor que «extraños» del TM, *violentos* son los perseguidores de David, que *buscan su alma,* atentan contra su vida; despreocupados de Dios o ateos prácticos.

6-9 El pensamiento dominante, la confianza, se desarrolla en tres pasos de rápida sucesión: acto de confianza, imprecación y promesa. El acto fiducial en su brevedad está pleno de esperanza: *Elohim es mi amparador, el que me sostiene* (lit. «está con los que sostienen mi vida», modismo hebreo). No duda en pedir, según la ley del talión, *se vuelva el mal* que intentaban contra él, en contra de *sus perseguidores*: verdadera imprecación, como prueba la oración directa *aniquílalos por tu fidelidad. Con generosidad* [2] indica el ánimo

[1] Forma enfática, no hipóstasis. Cf. R. CRIADO, *Valor hipostático del nombre divino en el A. T.*: EstB 12 (1953) 273-316.

[2] *N^edabah* es también nombre de la ofrenda voluntaria, distinta de las prescritas por la ley (cf. Lev 7,16; 22,21); pero en ese sentido no se construye con la preposición modal, que aquí le acompaña *b^e* = con.

8 Con generosidad sacrificaré a ti,
alabaré tu nombre, Yahvé, «porque es bueno;
9 que de toda tribulación me libró,
y mis ojos contemplaron a mis enemigos vencidos».

SALMO 55 (Vg 54)

1 *Del director. Con instrumentos de cuerda. Maśkîl de David.*
a) 2 Escucha, Elohim, mi oración
y no te escondas ante mi súplica.
3 Atiéndeme y dame oídos,
inquieto estoy en mi lamento;
4 'y me conturbo' por las voces del enemigo,
ante el griterío del malvado;
porque han acumulado sobre mí calamidades
y con ira me hostilizan.
5 Mi corazón se agita en mi interior,
y me sobrecogen horrores de muerte.
6 Temor y temblor me invaden,
y me cubre el espanto.

---

munífico, espontáneo en las ofrendas. La última palabra, *vencidos*, no está en el texto; se deduce del contexto, iluminado con otros pasajes semejantes donde se desea o espera la victoria, propia o nacional, contra los injustos opresores (cf. 37,34; 52,6; 59,11; 92,12).

SALMO 55

Este salmo tiene todos los caracteres de histórico. Su autor, según el título, es David, y la ocasión sería la rebelión de Absalón y la traición de Aquitofel (2 Sam 15-17). Es, con todo, dudoso que el autor del salmo sea David. En sentido típico puede ser profecía mesiánica de la pasión de Cristo y de la traición de Judas. El metro es 3 + 2 con corrupciones. Los numerosos *hapax* le hacen uno de los salmos más difíciles.

Es una *composición* triple:

a) Oración lamentativa contra enemigos, 2-12.
b) Increpación a un amigo pérfido, 13-15.
c) Meditación imprecativa y de confianza, 16-24.

2-12 Tras la invocación *Elohim, escucha*... describe la tribulación: *inquieto estoy en mi lamento*. Habla en sentido figurado [1]. El *selah* parece desplazado aquí, como en v.20, pues interrumpe la comparación. Como ave que huye *del viento que azota* [2]. Ese *viento* huracanado y su paralelo, la *tormenta*, son nueva imagen de las voces enemigas del v.4. En un paso difícil (v.10) se describen los desór-

[1] Cf. R. TOURNAY: RB 66 (1959) 419. El TM *'āqāh* es un hapax. Las antiguas versiones lo traducen por «tribulación»; pero el paralelismo con «voces» y Am 2,13. que emplea la raíz verbal significando «crujir, chirriar», aconsejan «grito, griterío».

[2] El participio *so'āh* es un hapax de significación insegura. Algunos (Hupfeld, Kraus, Bonnard...) lo corrigen en *s^e'arah*, según Jer 30,19; S. 107,25. Pero el léxico de Koehler lo mantiene. Se trataría de un viento «violento, agresivo». Cf. R. TOURNAY: RB 68 (1961) 439.

7 Y digo:
¿Quién me diera alas como de paloma?
Volaría y habitaría lejos.
8 ¡Ah!, me alejaría huyendo,
permanecería en el desierto. *Sélâ.*
9 Me apresuraría a ponerme a salvo
del viento que azota,
10 'de la tormenta' que trastorna. Adonaí,
divide su lengua;
que veo atropellos
y disputas en la ciudad.
11 Día y noche la rondan
sobre sus muros;
12 'y en su interior' la perversidad y la intriga,
dentro de ella las insidias.
Y no se aparta de su plaza
la opresión y el engaño.
b) 13 Que si un enemigo me afrentara,
lo soportaría;
si quien me odia fanfarroneara contra mí,
me escondería de él.
14 Mas tú, hombre de índole como la mía,
compañero mío y confidente mío,
15 que juntos gustábamos del trato íntimo
en la casa de Elohim,
andábamos en el alborozo festivo.
c) 16 Embista la muerte contra ellos,
bajen vivos al seol,
pues maldades hay en su morada, en medio de ellos.
17 Yo a Elohim clamaré,
y Yahvé me sacará salvo.

---

denes de todo género, de lengua y de hechos, cometidos por los enemigos del salmista. Pero la extemporánea invocación *Adonai* y la petición *divide su lengua* no tienen sentido satisfactorio ni en sí ni en el contexto. Para muchos alude a la confusión de lenguas de la torre de Babel (Gén 11,6-9), pidiendo sean así confundidas las de los enemigos. Personifica después esos disturbios, que *día y noche rondan* la ciudad, infestando *su interior* y su *plaza* pública, lo que explica los temores del salmista (v.3-6) y sus deseos de alejarse de la ciudad (v.7-10a).

13-15 Ahora las quejas las dirige en amarga increpación [3] a un individuo singular, que no es un *enemigo* cualquiera, cuyas *afrentas* soportaría resignado (cf. 43,11; 44,17); sino un antiguo amigo, que le ha traicionado.

16-24 Fundado en la ley vigente del talión, pronuncia esta imprecación, que recuerda el castigo de Coré (Núm 16,32s): *Sobrevéngales la muerte, desciendan al šeol.* No es una petición a Yahvé, sino una reflexión en el exceso de su dolor. Y rápidamente pasa al sentimiento más común de los salmos davídicos, la confianza om-

[3] Estas increpaciones las cuenta Gunkel *(Einleitung* 6,28) entre los elementos que él llama «formas libres de lamentación», y que no son sino uno de tantos rasgos que pueden hallarse en una composición lamentativa.

18 Por la tarde, y la mañana y al mediodía
me lamentaré y suspiraré.
19 'Y oirá mi voz', redimirá
mi alma en paz
de los que me acometen, que muchos son
los que están contra mí.
20 Me oirá Dios, y los afligirá
el que está sentado desde antiguo.
Porque ellos no se enmiendan
ni temen a Elohim.
21 Tendió su mano contra los que estaban en paz con él,
profanó su alianza.
22 Más blanda que la manteca es su presencia,
pero acomete su corazón;
más suaves sus palabras que el aceite,
pero son espadas desenvainadas.
23 Arroja sobre Yahvé tu carga,
y él te cuidará.
No permitirá por siempre
estorbos para el justo.
24 Tú, pues, Elohim, los precipitarás
al pozo de corrupción.
Hombres criminales y engañosos
no dimediarán sus días;
mas yo confío en ti.

---

nímoda y constante en su Dios: *Por la tarde, por la mañana, al medio día* indican la oración continua del fiel, no tres ocasiones o momentos particulares de oración.

Le duele la traición del amigo, que *tiende su mano* hipócritamente a sus amigos (plural de categoría), *violando* su *pacto* de amistad, con *palabras suaves*, que en realidad son *espadas desenvainadas*. Con la confianza se exhorta primero a sí mismo: *arroja sobre Yahvé tu carga (yᵉhab)* material (Targ y Midras) y figurada (G, 1 Pe 5,7); después a otros, incluido él mismo: *No permitirá que duren por siempre para el justo los estorbos*, pues su paternal providencia suprimirá a tiempo el estorbo *(môt)*. Todo el verso final, desde la invocación hasta el último estico, fuera de verso, es oración: *Mas yo confío en ti*. El *pozo de corrupción* es el sepulcro, donde el cadáver se corrompe (cf. 16,10). *No dimediarán sus días*, es decir, no llegarán ni a la mitad de sus días.

SALMO 56

Este salmo es una *oración* en peligro gravísimo, en la que alternan la lamentación y la confianza en Dios. El título lo atribuye a David y lo relaciona con los peligros que corrió durante su estancia en Gat (1 Sam 21,12s). El uso comunitario le dio posteriormente un sentido nacional, que es el que representan Targ y G en su interpretación de la indicación musical: *Yônat ʾelem rᵉḥoqîm*, que no es más que el comienzo de un cántico, según el cual debía ejecutarse el salmo. El término *ʾelem* es desconocido. El Targum lo relaciona

Salmo 56 (Vg 55)

[1] *Del director. Conforme a Yônat 'élem r^eḥoqîm. De David. Miktám, cuando le cogieron los filisteos en Gat.*

a) [2] **Compadécete de mí, Elohim, que me ataca el hombre miserable,**
a todas horas combatiendo me aflige.
[3] **Me atacan mis perseguidores a todas horas,**
que muchos son los que me combaten, ¡oh Excelso!
b) [4] **El día en que temo, yo a ti me confío.**
[5] **En Elohim alabaré su palabra,**
a Elohim me he confiado, no he de temer;
¿qué puede hacerme la carne?
c) [6] **A todas horas pervierten mis palabras,**
contra mí son todos sus planes.
[7] **'Para el mal' se reúnen, se esconden,**
observan mis pasos
como para tenderme insidias.
d) [8] **Conforme a su perversidad correspóndeles,**
en tu ira precipita a esas gentes, Elohim.
[9] **Tú, que llevas cuenta de mi vida errante,**

---

con *'illem* = *mudo*, y habla de «la comunidad de Israel, comparada a una paloma *(yonat)* silenciosa...» G Vg parece haber leído *elim* = santos, y, en vez de *yonat* = paloma, *l^{e}'om* = pueblo, de donde la traducción de Vg *pro populo qui a sanctis longe factus est.* Muchos modernos leen *'elim* = terebintos, y traducen: Conforme a «la paloma de los terebintos lejanos». El salmo tiene un estribillo (v.5.11-12). El ritmo es 3 + 3, no bien conservado. El salmo se divide en cinco partes:

a) Oración lamentativa, 2-3;
b) oración de confianza, 4-5;
c) oración lamentativa, 6-7;
d) oración deprecativa, 8-10b;
e) oración de confianza, 10c-14.

2-3 La petición de ayuda y la invocación, *Elohim*, van inmediatamente seguidas de la breve descripción del peligro: *el hombre miserable* (cf. 8,5) (singular colectivo) le *ataca* a *todas horas* y en *gran número*. La nueva invocación: *¡Oh Excelso! (marom)*, entendido aquí de Yahvé (cf. 92,9; Is 57,15; Miq 6,6) cierra en inclusión con Elohim.

4-5 El *temor* actual precede a las varias afirmaciones de confianza. Es la única ocasión en la vida de David en que se dice que «concibió serio temor» (1 Sam 21,13). La *carne* designa la parte débil del hombre (78,39), impotente para oponerse a los planes divinos.

6-7 Nueva lamentación contra los manejos enemigos.

8-10b Según la ley vigente del talión hace David su petición. Esas *gentes* alude a los enemigos [1]. Como méritos para ser oído

[1] Cf. Sal 3,7; Zorell *'am* 3. No son necesarias las conjeturas que proponen leer *'azzim* = poderosos (cf. 59,4) en vez de *'ammim* (Duhm, Weiser, etc.), pensando en una adaptación posterior a la comunidad (Herkenne).

y has puesto mis lágrimas en tu odre,
¿acaso no figuran en tu libro?
10 **Así que vuélvanse mis enemigos atrás**
el día en que te invoco.
Esto sé yo: que Elohim está por mí.
11 **En Elohim alabaré la palabra,**
en Yahvé alabaré la palabra,
12 **a Elohim me he confiado, no he de temer;**
¿qué puede hacerme el hombre?
13 **A mí toca, Elohim, hacerte votos,**
te cumpliré acciones de gracias:
14 **«Pues libraste mi alma de la muerte,**
y mis pies del tropiezo,
para que camine delante de Elohim
a la luz de los vivientes».

---

aduce su *vida errante* y sus *lágrimas*, que en lenguaje antropomórfico Dios ha ido *poniendo en su odre* y *escribiendo en el «libro* de las obras humanas» (cf. 69,29). *Así que (ʾaz)* resume los deméritos de los enemigos y los méritos propios, para fundar la nueva petición.

10c-14 Ahora el orante se repliega y vuelve a sus actos de confianza: *Esto sé yo: que Elohim está por mí*. Con esa reflexión empalma el estribillo (v.11.12). *En Elohim alabaré la palabra*, que deja la forma de oración, como 42,6.12; 43,5. Comparado con v.5 presenta ligeras variantes: una, que es accidente de transmisión: *la palabra*, en vez de «su palabra», y la repetición del primer estico, variando el nombre divino; la otra parece intencionada: *el hombre* en vez de *la carne*, como suele suceder en los estribillos (cf. 39,6-12; 49,12-21; 59,7.15; 62,1.6). *Caminar en la presencia de Elohim* es una frase consagrada (cf. Gén 17,1; 24,40). *Luz de los vivientes* equivale a *tierra* de los vivientes (27,13; 116,8s). Significa esta vida temporal bajo la protección divina, luz de los vivos, opuesta a las tinieblas del seol.

SALMO 57

Este salmo es también una *oración* en medio de un peligro. Parecida a la del salmo anterior. La *cueva* de la inscripción sería la de Engaddi (1 Sam 24,1ss), mejor que la de Adullam (1 Sam 22,1ss); pues a la de Engaddi se aplica mejor el v.7, cuando Saúl, perseguidor, estuvo en manos del perseguido David. Los últimos versículos (8-12) constituyen el principio del Salmo 108 (v.2-6). Este es, pues, un caso de repetición parcial del Salterio. Aunque algunos le han negado unidad al salmo, se mantiene claramente por el carácter de oración individual que conserva desde el principio hasta el fin; y aunque contiene partes hímnicas o de cántico, no forman unidades aparte, sino que están embebidas en la oración. Así Gunkel y Weiser. El metro es 3 + 3 en la primera parte y 3 + 2 en la segunda. El *no destruyas* de la inscripción es una indicación musical,

SALMO 57 (Vg 56)

[1] *Del director. No destruyas. De David. Miktám. Cuando huyó de Saúl a la cueva.*

a) [2] **Compadécete de mí, Elohim, compadécete de mí,**
que a ti se ha acogido mi alma.
Y a la sombra de tus alas me acojo,
hasta que pasen las desdichas.
[3] **Clamo a Elohim Altísimo,**
al Dios que me favorece.
[4] **Enviará desde el cielo y me salvará;**
afrentará a los que me atacan. *Sélâ.*
enviará Elohim su bondad y su fidelidad.
[5] **Yo he de acostarme en medio de leones,**
furiosos devoradores de hombres.
Sus dientes son lanza y saetas,
y su lengua, espada aguda.
[6] **Ensálzate sobre los cielos, Elohim,**
sobre toda la tierra aparezca tu gloria.

b) [7] **Han tendido una red a mis pasos,**
han agobiado mi alma.
Han cavado ante mí una fosa,
pero cayeron dentro de ella. *Sélâ.*
[8] **Firme está mi corazón, Elohim.**
[Firme está mi corazón].
[9] **ʽCantaré y te ensalzaré;**
Despierta, alma mía.
Despierta, arpa y cítara,
despertaré a la aurora.

---

aludiendo al principio de una canción conocida, posiblemente vendimial [1]. Consta de dos partes:

a) Oración fiducial-lamentativa, 2-6;

b) oración lamentativo-promisoria, 7-12.

2-6 Nótese como rasgo característico la repetición enfática, *compadécete de mí.* El *Dios benéfico,* designado con tres nombres divinos, *ʼElohim, ʽElyon, ʼEl. Bondad, fidelidad,* atributos personificados. Aunque el *sélâ* está fuera de lugar, no oscurece el sentido, francamente lamentativo. Describe el peligro actual con la imagen usual de los *leones* hambrientos, entre los que ha de estar *acostado* sin defensa. El orante pide en el estribillo que la intervención de Yahvé se manifieste gloriosa.

7-12 *Cayeron dentro de ella,* en pasado *(nāfᵉlû),* realmente sucedido o dado por seguro en ese «perfecto de seguridad». Lo que explica bien el canto promisorio de alabanzas que sigue. El *sélâ* está en su sitio para introducir dicho canto, indicando cambio en la ejecución vocal o en el acompañamiento instrumental y en el metro.

La letra del cántico muestra una exhortación del cantante a sí mismo, *Despierta, alma mía* (lit. gloria mía), después a los instrumentos principales de cuerda: *arpa y cítara.* Su solícita diligencia

[1] Cf. ROBERTSON SMITH, *The Old Testament in the Jewish Church* p.209, cit. por A. F. KIRKPATRICK, *Psalms* p.321.

10 Te alabaré entre las gentes, Adonai,
te ensalzaré entre los pueblos:
11 «Que grande es hasta los cielos tu bondad,
hasta el empíreo tu fidelidad».
12 Ensálzate sobre los cielos, Elohim,
sobre toda la tierra aparezca tu gloria.

Salmo 58 (Vg 57)

1 *Del director. No destruyas. De David. Miktám.*
a) 2 ¿De verdad sentenciáis con justicia, oh divinos;
juzgáis rectamente, hijos de hombre?
3 Cierto, en el corazón tramáis iniquidades,
en la tierra violencias preparan vuestras manos.
4 Desviados están los malvados desde el seno,
errados andan desde el vientre los que hablan mentira.
5 Su veneno es parecido al veneno de la serpiente,
como de víbora sorda que cierra su oído,
6 para no oír la voz de los encantadores,
del hechicero perito en hechizos.

---

en comenzar sus alabanzas antes de la primera luz la expresa con la metáfora *despertaré a la aurora*. El argumento central del cántico es un himno vocal e instrumental cultual y público, *entre las gentes, entre los pueblos* israelitas, ante los cuales cantará su himno en el santuario. En el verso, pues, no hay universalismo religioso, que sólo aparece en el tema del canto.

SALMO 58

Este salmo es una *increpación* colectiva, pues está dirigida contra varios jueces injustos. Su lenguaje es singularmente enérgico y abunda en imágenes y comparaciones expresivas y nuevas. Que el autor sea David, como afirma el título, tiene a su favor varios indicios de la exégesis; uno de ellos sería la ausencia de alusiones directas a Absalón. El metro es 4 + 4. Sus partes son tres:

a) Descripción de su perversa conducta, 2-6.
b) Imprecación de su justo castigo, 7-10.
c) Buenos efectos de éste, 11-12.

2-6 El calificativo *divinos* [1] designa a los magistrados que de Dios tienen autoridad de jueces o administradores en Israel (cf. Ex 22,7s). Su paralelo, contrapuesto, *hijos de hombre* (cf. 49,3) es un comienzo de reproche a los que olvidan prácticamente su absoluta dependencia de Dios.

[1] El TM lee *'elem* = silencio, que sólo ocurre aquí y en 56,1. El *Targum* traduce: «¿Es que quedando mudos es como juzgáis?» G, Peš, Hh leen *'ulam* = *utique*, que nunca sale en el Salterio. Los exegetas modernos en su inmensa mayoría leen *'elîm* (de 'Elohîm) = dioses (cf. 82,2); pero difieren en su interpretación. Para los más (Nowack, Graetz, Delitzsch, Baethgen, Calés, Herkenne, etc.) designa a los *jueces* como representantes de Dios. Para Kittel, a los jueces paganos. Para Duhm a los príncipes de los sacerdotes; para Buttenwieser los gobernadores, magnates o poderosos de Israel. Una última interpretación inadmisible es la de Wellhausen, Gunkel, Weiser, Podechard, que piensan en unos seres sobrehumanos, una especie de ángeles malos o espíritus demoníacos, que se oponen a la acción de Dios sobre el mundo. Pero esa exégesis con implicaciones escatológicas no tiene ningún apoyo en el salmo ni en los pasajes aducidos (Is 23,21; 34,4; Dan 10,13; 12,1).

b) 7 **Elohim, quiébrales los dientes de su boca;**
las muelas de leones machácales, Yahvé.
8 **Dilúyanse como el agua que se escurre,**
tiendan sus saetas, y se hallen despuntadas.
9 **Sean como babosa que se deslíe al moverse,**
como abortos de mujer que no vieron el sol.
10 **Antes de que sientan sus ollas el fuego del espino,**
estando aún vivos, los extirpe el ardor del huracán.
c) 11 **Se alegrará el justo cuando haya contemplado la venganza,**
sus pies lavará en la sangre del malvado;
12 **y dirán los hombres: «Ciertamente hay fruto para el justo,**
ciertamente hay un Dios que hace justicia en la tierra».

7-10 *Dilúyanse como agua que se escurre;* alude a la fugacidad de la vida en labios de la mujer de Tecoa (2 Sam 14,14), de Job (6,15) y de Sofar, su amigo (Job 11,16). Las *saetas despuntadas*, por sinécdoque del *arco* embotado (G, Vg), indican el deseo de que salgan fallidos sus esfuerzos. La *babosa (šabbᵉlul,* hapax, en G «cera») en el sentir popular parece que *se deshace* en baba *al caminar; aborto* (sing. colectivo) *que no vio el sol* (Job 3,13; Eclo 6,3-5); *olla* a la que el huracán del desierto arrebató en un momento las *zarzas* que la calentaban. Por la oscuridad del texto y las diversas imágenes superpuestas, la última metáfora resulta un verdadero nudo del Salterio. El sentido es claro: el deseo de una destrucción prematura y subitánea de los jueces inicuos. La comparación es tácita y emplea quizá un proverbio popular, que imagina a los beduinos del desierto detenidos cocinando al aire libre con unas *ollas* puestas al fuego ya encendido de zarzas y espinos. Y antes de que sientan el fuego, de pronto la ráfaga de un huracán les arrebata todos los preparativos [2].

11-12 Dos buenos efectos ha de producir la *venganza* divina, que, como tal, es ordenada y se la reserva el mismo Dios (Dt 32, 35; Nah 1,2): Por una parte, *el justo se alegrará* al ver restaurado el orden violado por el inicuo; y *sus pies lavará*, como el vencedor en la guerra, *en la sangre* derramada por *el malvado;* imagen usual del tiempo bélico (cf. 68,24). Y, por otra parte, *los hombres* en general (sing. colectivo) dirán: Hay un *premio para el justo*, y *un Dios que hace justicia (šoftim* concordando con Elohim) en Israel, que es *la tierra* de que ha tratado todo el salmo (v.3). Es un final esperanzado pendiente de la divina justicia (cf. 7,12ss; 9,8ss; 11,5ss).

[2] El pasaje sigue siendo muy dudoso. R. Pautrel (RScR [1956] 566-572) ha intentado una reconstrucción de esos versos 8-10, que no pasa de un juego literario. R. Tournay (RB 63 [1956] 168-170) ha reunido doctas consideraciones sin pruebas convincentes.

SALMO 59 (Vg 58)

1 *Del director. No destruyas. De David. Miktám. Cuando envió Saúl a que custodiaran la casa para matarle.*

a) 2 **¡Líbrame de mis enemigos, Dios mío;**
protégeme de los que se levantan contra mí!
3 **¡Líbrame de los obradores de iniquidad,**
y sálvame de los hombres criminales!
4 **Pues he aquí que ponen asechanzas a mi vida,**
y conspiran contra mí los poderosos.
No hay maldad en mí, ni pecado, ¡oh Yahvé!,
5 **sin culpa mía corren y se disponen.**
Despierta, ven a mi encuentro y mira,
pues tú, Yahvé Elohim Sabaot, eres Dios de Israel.
6 **Levántate a visitar a todas las naciones,**
no te compadezcas de todos los obradores de iniquidad.
Sélâ.
7 **Vuelven por la tarde, ladran como perros,**
y rondan la ciudad.
8 **Así vociferan con sus bocas,**
espadas hay en sus labios:
«Pues ¿quién es el que [nos] oye?»

SALMO 59

Este salmo, «el más antiguo quizá de los davídicos» (Delitzsch), es una *oración* contra los enemigos de un justo perseguido y de Israel. Ofrece el rasgo singular de tener dos estribillos distintos: el primero (v.7.15), después de los dos únicos *sélâ,* señala división o subdivisión, y da comienzo a reflexiones subsiguientes a las oraciones propiamente dichas. El segundo (v.18) termina el salmo y también su primera parte (v.10), marcando la diversidad de sus dos partes. El título señala como autor a *David* y como ocasión la noche crítica que pasó cercado en su casa por los enviados de Saúl, con orden de matarlo (1 Sam 19,11). Pero al valor histórico del título se opone una seria dificultad: los enemigos en el salmo (v.6-9) parecen ser extranjeros, mientras que son israelitas en el título y la narración histórica. Probablemente la causa de tal discrepancia es que la forma original del salmo haya sufrido adaptaciones posteriores. En todo caso, la expresión *mi pueblo* (v.12) parece indicar que el que habla es un rey o jefe supremo de Israel, lo que sugeriría algún ataque o amenaza de pueblos extraños. El metro es 3 + 3, generalmente. La oración es doble: *a)* Oración lamentativa deprecativa, 2-10; *b)* oración deprecativa imprecativa, 11-18.

2-10 Oposición constante del orante en singular y los enemigos en plural. La protesta de la propia inocencia, *no hay maldad en mí,* es la misma de David a Jonatán respecto de Saúl, que le perseguía sin motivo (1 Sam 20,1). *Sin culpa* de su parte, los enemigos *se disponen* a apresarle y acometerle. La petición urgente, *despierta,* ayúdame, pues el rey es el representante de Israel, y sus enemigos, los

[9] Tú, pues, Yahvé, ríete de ellos,
búrlate de todas las naciones.
[10] Fortaleza mía, a ti estaré atento,
porque tú, Elohim, eres mi refugio.
b) [11] El Dios de mi bondad salga a mi encuentro,
Elohim me dé contemplar vencidos a mis perseguidores.
[12] ¡Oh Dios!, degüéllalos, para que no sirvan de tropiezo a mi pueblo,
dispérsalos con tu vigor y precipítalos, escudo nuestro, Adonaí.
[13] Pecado de su boca es la palabra de sus labios;
queden, pues, presos en su altivez,
y por las maldiciones y por las falsedades que cuentan.
[14] Acaba con indignación, acaba con ellos, que no existan,
y sépase que Elohim domina en Jacob
hasta los confines de la tierra. *Sélá.*
[15] Vuelven por la tarde, ladran como perros,
y rondan la ciudad.
[16] Y andan vagabundos buscando qué comer;
si no se sacian, aúllan.
[17] Yo, en cambio, cantaré tu fortaleza,
y me regocijaré de mañana en tu bondad:
«Pues fuiste refugio para mí,
y asilo en el día de mi tribulación».
[18] Fortaleza mía, a ti te ensalzaré,
porque tú, Elohim, eres mi refugio,
Dios de mi bondad.

---

de su pueblo. *Goyim* son las naciones gentiles, sinónimo de *obradores de iniquidad,* llamados en una comparación *a viliori* (22,17) *perros* hambrientos que se juntan en bandadas, rondando las ciudades. El estribillo que finaliza esta primera parte vuelve a sentimientos más moderados de confianza y esperanza en *Elohim.*

11-18 En términos concretos y duros urge a Dios que desaparezcan de la escena: *degüéllalos* [1], *dispérsalos, precipítalos,* que es el principio y fin de su destrucción, como la de un ejército en desbandada y plena derrota. El estribillo descriptivo (v.15) repite idénticamente el v.7, pero lo amplía con un pensamiento antitético. Los conatos de sus enemigos por destruirle se parecen al nocturno *vagar* infructuoso de los perros *buscando qué comer,* y el ruido que sus adversarios forman contra él se parece a los *aullidos* [2] de los canes que no logran *saciarse.* La *mañana* es el tiempo de la oración y de la gracia. Ese *regocijo matutino* es el del canto litúrgico, sugerido por el término mismo (cf. 35,27) y por el tiempo, la mañana (cf. 5,4).

[1] La lección actual del TM es «no los degüelles»; pero esa petición iría contra todo el contexto, particularmente el v.14. Admiten la corrección de *'al* = no, en *'el* = Dios (mata, degüella) Vandertteeven, Calès, A. Schökel, Cantera, A. González. Cf. R. Tournay: RB 66 (1959) 419.

[2] El TM lee *yālînû* = pernoctan, esperando su presa a la mañana, idea conforme al hecho histórico del título. Pero G, Hh leen *yallînû* = aúllan, que es la lección seguida por la mayor parte de los críticos.

SALMO 60 (Vg 59)

[1] *Del director. Conforme a «La azucena». Testimonio, Miktám de David. Para enseñar.* [2] *Cuando peleó con los de Aram Naharayim y con los de Aram Sobah, y volvió Joab y derrotó a Edom en el valle de la Sal: 12.000 hombres.*

a) [3] **Elohim, nos desechaste, nos destrozaste,**
te airaste; restáuranos.

SALMO 60

Salmo davídico, «el más marcial de los salmos» (Delitzsch). Su *metro* es 3 + 3. Es una composición colectiva en tres partes: *a)* Oración lamentativa después de una derrota, 3-7. *b)* Oráculo anunciador de victoria, 8-10. *c)* Oración deprecativa confiada, 11-14.

1-2 *Título.*—Contiene varias indicaciones musicales: *Del director,* según *la azucena. Testimonio;* genéricas: *Miktám,* composición escogida, y litúrgicas: *para enseñar* o aprender de memoria, como el «Cántico del arco» de David (2 Sam 1,18), que quizá se deba a la mención del arco en v.6. Y la ocasión en que pudo componerlo David, cuando recibió la noticia de la derrota de su ejército por los idumeos, antes de enviar contra ellos a Joab, mientras él luchaba con Aram en el norte. 2 Sam 8,3ss y 1 Par 18,3ss cuentan las guerras y victorias de David contra el reino arameo de Soba, al norte de Damasco [1], que tenía entre sus aliados a Damasco y al reino arameo de Naharayim, Haran y su región [2]. Esta campaña, que no tuvo reveses para David, se menciona en el título por su continuidad o simultaneidad parcial con la guerra contra Edom. Los edomitas, aprovechando la ausencia de los ejércitos de Israel en el norte, habían invadido el sur, infligiéndole graves daños. David, «a su regreso de batir a los sirios» (2 Sam 8,13; 1 Par 18,12), envió contra Edom a su general Joab. El salmo se sitúa, pues [3], entre el ataque edomita y el contraataque victorioso, en que perecieron de los idumeos 18.000 en el valle de la Sal. El salmo difiere en la cifra: 12.000, lo que es mero defecto de transmisión textual. El vencedor en 2 Sam es David, mientras en el salmo es Joab. *El valle de la Sal* o de Siddim en tiempo de Abraham (Gén 14,3.10) se sitúa hoy entre la parte meridional del mar Muerto y Bersabee, el actual wadi el-Milyḥ.

3-7 Tras la invocación de *Elohim* alternan lamentos y peticiones en anhelantes llamadas de urgencia: *nos desechaste* (cf. 44,10; 74,1), queja de la nación derrotada; *nos destrozaste,* como a una fortificación enemiga (2 Re 14,13; Is 5,5); *te airaste* contra nosotros, pues en la mentalidad semítica las desgracias son un castigo de la

[1] Cf. ABEL, *Geogr.* I p.248.
[2] Cf. ABEL, o.c., I p.245.311.
[3] Otros autores retrasan el origen del salmo hasta la época postexílica. Cf. R. TOURNAY: RB 66 (1959) 419. A la época de los Macabeos lo remitían ya F. Josefo *(Ant. iud.* XIII 8-9; San Beda el Venerable (ML 93,792), y modernamente Hitzig, Olshausen, Duhm, Buhl, Staerk. Contra esa época tan tardía está el hecho de figurar en la versión de los LXX.

[4] Sacudiste la tierra, la agrietaste;
sana sus roturas, pues se deshace.
[5] Diste ver a tu pueblo recia cosa.
Nos propinaste vino que hace tambalear.
[6] Pusiste bandera a tus adoradores
para escapar ante el arco. *Sélâ.*
[7] Para que se pongan a salvo tus amados,
sálvanos con tu diestra y danos oídos.
b) [8] Elohim ha hablado por su santidad:
«Yo he de gritar con júbilo, he de repartir a Siquén,
y medir el valle de Sucot.
[9] Mío es Galaad [y] mío Manasés;
y Efraím es la defensa de mi cabeza,
Judá es mi cetro.

---

divinidad ofendida (cf. 79,5). Pero detrás de los lamentos viene el grito de socorro: *restáuranos*, pues Yahvé no ha de permitir que su pueblo quede humillado. En el v.4, la catástrofe del pueblo se comunica también a la tierra, que se ha *agrietado*. La descripción lamentativa se continúa con metáforas tomadas del terremoto, que para el semita es también efecto de la ira divina (cf. 18,8).

Diste a experimentar *a tu pueblo recia cosa*, expresión vaga para velar horrores que no eran para descritos. Israel ha tenido que beber del vino drogado de la ira divina, que hace *tambalear* y caer. Es una imagen reservada ordinariamente para aludir al castigo que Yahvé inflige a los pueblos enemigos (cf. Is 51,17). El lenguaje figurado acaba por aclararse (v.6): los que se lamentan han sufrido una derrota militar, que ha terminado en vergonzosa huida, y todo por orden de Yahvé, quien ha *puesto bandera* o señal muy visible para que se acojan a ella sus *fieles* y *escapen del arco* o armas enemigas. El *sélâ*, al término de las lamentaciones, se explica bien como señal de cambio en la ejecución, que puede ser cambio en la melodía o en el acompañamiento instrumental. La lamentación termina con una petición para que *se salve* lo que no ha perecido, piadosa y confiada en favor del pueblo *escogido*, mediante el poder de Yahvé, su *diestra*, y urgente: *danos oídos* [4].

8-10 A la oración atribulada responde el oráculo divino en son de triunfo y de victoria, a base de trísticos [5]. *Elohim ha hablado*, en el contexto equivale a «prometido con juramento» (89,35; Am 4, 2); el juramento se indica en el inciso *por su santidad* [6]. *Siquem*, primer sitio en Canaán, donde Abraham recibió la promesa de toda esta tierra (Gén 12,6s); el *valle de Sucot*, al este del Jordán, donde el patriarca Jacob se estableció al volver de Mesopotamia, antes de pasar el río (Gén 33,17); *Galaad*, en la Transjordania, región ocupada ya antes de la conquista de Canaán por la mitad de la

[4] El plural *danos* con K parece preferible al singular *dame* de Q y 108,7 en un salmo hasta ahora todo colectivo.

[5] Algunos ven en el salmo «una liturgia» (Gunkel) o un «trozo de liturgia» (Weiser), y suponen que durante ella el oráculo es pronunciado por un sacerdote o por un profeta en una teofanía cultual; de lo cual nada consta.

[6] Los liturgistas prefieren la traducción local «en su santuario» (cf. 63,3). Pero aquí está menos recomendada con un verbo de hablar o prometer, como en los paralelos citados.

10 **Moab es la bacía para lavarme,**
sobre Edom echaré mi calzado,
sobre Filistea daré vítores.»
c) 11 **¿Quién me conducirá a la ciudad fortificada?,**
¿quién me guiará hasta Edom?
12 **¿No serás [tú], Elohim, que nos desechaste,**
y no sales, Elohim, con nuestros ejércitos?
13 **Otórganos socorro ante el enemigo,**
pues vano es el auxilio del hombre.
14 **Por Elohim obraremos con vigor,**
y El pisoteará a nuestros enemigos.

---

tribu de Manasés (Núm 32,39s); *Manasés*, o región al oeste del río, donde se estableció más tarde la otra mitad de dicha tribu (Jos 17, 1-13); *Efraím* o reino del norte. *Defensa de mi cabeza* es una metáfora que alude a la importancia de la tribu de Efraím en la conquista de Canaán bajo el mando de Josué (Jos 17,14-18). *Judá es mi cetro* es otra metáfora, real esta vez, alusiva a la importancia central de Judá en el reino, como sede de la dinastía que en nombre de Yahvé gobernará establemente el pueblo escogido. *Moab es la bacía para lavarme mis pies*, dice Yahvé, aludiendo aparentemente a las aguas del mar Muerto, cuya parte norte linda con Judá, y realmente a su reconocida soberbia [7]. *Edom*, que se gloría de habitar en regiones inaccesibles, me servirá como siervo a quien *arrojo mi calzado* para que me lo lleve (cf. Mt 3,11) o en señal de posesión (cf. Rut 7-8) [8].

11-14 La petición urgente y confiada la hace un singular colectivo: el pueblo (v.5) o un singular que sea personificación del pueblo, como es el rey. *La ciudad fortificada*, a donde desean ir el rey y el pueblo, es la capital de *Edom*, con cuya conquista quede vengado el ultraje sufrido. Esa capital, o bien es Bosra [9], la mayor plaza fuerte de Edom, al norte, la fortaleza por excelencia de los edomitas *(Mibsar*, en el Sal 108), o bien es Petra, *Selaᶜ* = la Roca, a doble distancia de la de Bosra, en la misma dirección, y entre montes y desfiladeros de difícil acceso al viajero, y más aún a un ejército [10].

Tras el singular inicial habla de nuevo en plural, no en plan de queja (44,10), sino de petición urgente de auxilio al único que puede dárselo a Israel, *Elohim*. Confianza en Dios y seguridad de la victoria. Balaan, en su último oráculo, describía ya con estos acentos las victorias de Israel contra Edom, contra el país de Seir (Núm 24,18). El salmista atribuye a Yahvé el *pisotear a los enemigos* de Israel, como David se gloriaba haberlo hecho por su Dios en 18,43.

7 Piensan muchos (Kirkpatrick, Ubach, etc.) que en este contexto de victoria se alude al uso especial de ofrecer al guerrero que vuelve de la batalla agua para lavarse los pies.
8 Recuérdese la costumbre oriental de ocupar un terreno lanzando sobre él el calzado. J. G. Wetzstein propone otro sentido que indique desprecio en vez de posesión: «A Edom arrojo yo mis zapatos usados» (Exc. I en Coment. Delitzsch II).
9 Probablemente Buseira, a 35 kilómetros al sureste del mar Muerto. Cf. Abel, *Geogr.* II p.386.
10 Edom se emancipó de Judá en tiempo de Joram (848-841) (cf. 2 Re 8,20), y fue reconquistada por Amasías hacia 790 (cf. 2 Re 14,7).

SALMO 61 (Vg 60)

1 *Del director. Con instrumentos de cuerda. De David.*
a) 2 **Escucha, Elohim, mi clamor;**
atiende a mi oración.
3 **Desde el confín de la tierra a ti clamo**
al desfallecer mi corazón.
Ponme en alto sobre la roca,
guíame.
4 **Pues fuiste siempre mi refugio,**
torre fuerte contra el enemigo.
5 **Huésped sea yo en tu tabernáculo por los siglos,**
y pueda acogerme al cobijo de tus alas. *Sélâ.*
b) 6 **Pues tú, Elohim, oíste siempre mis votos,**
y diste la herencia a los que temen tu nombre.

SALMO 61

Este salmo, del grupo de los llamados *reales* [1], es la *oración* de un *desterrado*. Su metro es vario: 3 + 2, 3 + 3, 4 + 4. La oración es doble: *a)* deprecativa fiducial, 2-5; *b)* deprecativa promisoria, 6-9.

1 El *título* lo atribuye a *David*. La *ocasión* debió de ser cuando se hallaba lejos de Jerusalén (v.3), tal vez en tiempo de la rebelión de Absalón (2 Sam 15-19). Sin razones suficientes ponen este salmo en labios de un levita Ubach y Tournay, mientras otros, desde San Atanasio hasta Knabenbauer, lo atribuyen a los desterrados de Babilonia, y Schmidt a un enfermo «en el confín del seol». *Con instrumentos de cuerda (ʿal n^{e}ginôt)* es una indicación musical secundaria.

2-5 El desterrado *clama* a Yahvé *desde el confín de la tierra*, en el límite de Judá, Transjordania, con frase hiperbólica; o en el exilio. *Tierra* tiene aquí sentido restringido [2]. Y siente *desfallecer su corazón* (cf. 102,1; 142,4). Esas quejas y anhelos son parecidos a los de otros salmos, de desterrados o no, David (Sal 27) o un hijo de Coré (Sal 44). *La roca* es el promontorio de Sión, «demasiado alta para él» [3]. Como motivación de confianza aduce la experiencia pasada: *siempre has sido mi refugio*. Por fin, la petición concreta de ser *huésped* permanente en el *tabernáculo* de Yahvé.

6-9 Al comenzar otra petición, repite la motivación fiducial: *diste la herencia*. Esa herencia es la tierra prometida a los patriarcas (37,9.11); pero no dice a quién fue dada: a los padres o sus descen-

[1] Son llamados *reales*, no sólo porque tratan en algún modo del rey, sino porque son obra del rey mismo. Gray (1895) y Gunkel (1914), primeros tratadistas sistemáticos de este género, no incluyeron entre ellos el salmo 61. Al contrario, Cheyne, Staerk, König, Mowinckel, quien alarga la lista de salmos reales hasta el número de veintiséis.

[2] No se puede traducir *tierra* por *še'ol*, como hace Schmidt (p.116), ni aun siquiera por su afinidad ugarítica. Cf. M. DAHOOD: B 40 (1959) 165.

[3] El TM lit. «a una roca, que está más alta que yo, guíame», donde se expresa de modo directo la dificultad para el orante. G y Vg *in petra exaltasti me; deduxisti me* encierran la misma dificultad, pero implícitamente; en cambio, tienen a su favor el paralelismo con 27,5.

7 Añade días a los días del rey,
sus años sean como los de varias generaciones.
8 Permanezca por siempre ante Elohim,
comunícale bondad y fidelidad, que le guarden.
9 Así podré ensalzar tu nombre sin fin,
cumpliendo mis votos día tras día.

SALMO 62 (Vg 61)

1 *Del director. Conforme a Idutún. Salmo de David.*
a) 2 **Sólo en Elohim descansa, alma mía, de él vendrá mi salvación.**

---

dientes (G), o «a mí» el rey, aludiendo a la dignidad real recibida de Yahvé. Con ella recibió la posesión de la tierra prometida, aunque ahora en el destierro no goza ni de una ni de otra. Ese grato recuerdo y esa triste experiencia fundan la petición de *largos años al rey* en su restituida dignidad, dice en tercera persona de sí mismo (cf. Jer 38,5), según el estilo áulico de Israel (21,5); y prosiguiendo la idea, *siempre* bajo la protección de *Elohim,* él y su dinastía, conforme a la promesa (Sal 89.30.37; 2 Sam 7,13)[4].

SALMO 62

Este bello poema es una *meditación* de confianza en solo Dios de un *contrariado por falsos hipócritas.* Consta de tres partes, separadas por dos *sélâ* al fin de los v. 5 y 9: *a)* Una increpación esperanzada a los adversarios, 2-5; *b)* una exhortación de confianza al pueblo, 6-9; *c)* una reflexión sapiencial, 10-13.

Las dos primeras están precedidas por un estribillo impregnado de sentimientos de confianza. Suponiendo que se hubiera perdido al principio de la tercera (cf. 46,4), algunos (Kittel, Staerk, Landersdorfer) lo restituyen ante el v.10; otros (Pannier, Kissane), entre el v.10 y el 11. En cambio, otros lo eliminan del salmo, suprimiendo los v.2-3 (Buhl, Gunkel, Schmidt) o los v.6-7 (Duhm, Schlögl, Herkenne). Pero la tradición del texto y versionas antiguas rechaza toda adición o cambio. El *metro* es 3 + 2 generalmente.

1 El *título* le asigna un origen davídico. A su favor milita la inconmovible confianza de David en Yahvé y las muchas afinidades con el salmo 39 [1]. Para otros es un salmo de la comunidad o de un particular enfermo (Gunkel) o acusado (cf. Schmidt). La *ocasión* se desconoce: tal vez cuando la rebelión de Absalón (2 Sam 15,18), por las afinidades con otros salmos de aquel tiempo. *Conforme a Idutún (ʿal Yᵉdûtûn)* es una indicación musical «sobre el aire o estilo de Idutún», o del ejecutor o director de la música.

2-5 A diferencia del salmo 4, que empieza orando a Yahvé, éste comienza con una autoexhortación [2], que es el estribillo, en el

[4] En v.8 no es seguro, ni tal vez necesario, el imperativo *man* = comunícale, concédele; pero, suprimido, desaparecería la oración de relativo que le sigue en la versión. Frente a esta exégesis aceptable, resulta facilitona la de algunos (Gunkel, etc.), que ven glosas posteriores en v.7-8.

[1] Caracteriza a ambos el uso repetido de la partícula *ak* = solo, cuatro veces en el Salmo 39, seis en el 62; así como el pensamiento sapiencial unido a la confianza.

[2] El TM lit. «sólo en Elohim se aquieta mi alma», como 5,4; 39,3; Lam 3,26. Pero el v.6; 37,3 y G hacen más probable aquí la lectura *dommî* = aquiétate.

3 **Sólo él es mi roca y mi salvación,**
mi baluarte; no vacilaré absolutamente nada.
4 **¿Hasta cuándo os ensañaréis contra un individuo,**
lo golpearéis todos vosotros como a una pared inclinada,
como a una tapia que derriban?
5 **Sólo traman derrocarme de mi dignidad,**
se complacen en la mentira.
Con su boca bendicen
y en su interior maldicen. ***Sélâ.***
b) 6 **Sólo en Elohim descansa, alma mía,**
que de él vendrá lo que espero.
7 **Sólo él es mi roca y mi salvación,**
mi baluarte, no vacilaré.
8 **En Elohim está mi ayuda y mi gloria,**
la roca de mi fortaleza, mi refugio está en Elohim.
9 **Confiad en él, reunión toda del pueblo,**
dad libre rienda en su presencia a vuestro corazón;
Elohim es nuestro refugio, ***Sélâ.***
c) 10 **Sólo un soplo son los hijos del hombre,**
una mentira los humanos.
Puestos en la balanza subirían ellos,
todos juntos, menos que un soplo.
11 **No confiéis en la opresión,**
ni en la rapiña os fiéis vanamente.
Cuando el haber fructificare,
no pongáis en él el corazón.

---

que el poeta afirma enfáticamente que en *sólo Dios* está su confianza, subrayado con tres epítetos afines: *mi roca, mi salvación, mi baluarte* (cf. 18,3). Y en una interpelación directa, se encara con los enemigos, que son muchos contra *uno solo,* y no cesan de tramar contra su *dignidad* (¿real?) o altura, como contra una *pared* medio derruida.

6-9 Adherido a la Roca inaccesible, está segura y quieta su alma, como repite el estribillo [3]. Esas ideas se amplifican en v.8, al uso semita. Y ahora exhorta al pueblo a confiar en Dios «en todo tiempo» (TM). *Derramar el corazón* en frase litúrgica equivale a «sacrificar ofrendas de justicia» (4,6). Aquí el sacrificio es el de la oración confiada y abierta a Elohim.

10-13 Termina con dos motivaciones de confianza en sólo Dios, que son: la inutilidad del hombre y la eficiencia divina. La primera se expresa en términos axiomáticos, propios de la literatura sapiencial: *sólo* son un *soplo* (cf. 39,6.12), *mentira,* pues la realidad no corresponde a la apariencia. En forma de nueva exhortación, comenta la inutilidad de los medios humanos: la fuerza y la violencia, la *opresión* y la *rapiña* son *vanas.* La segunda motivación es que el verdadero *poder* está en *Elohim,* y la *bondad en Adonai.* Elegantemente introduce el poeta esta conclusión antitética con dos figuras de dicción, usadas también en la literatura sapiencial: la del número ascendente y la forma oracular, aquí indirecta. Según las leyes del apo-

[3] En v.6-7 ofrece el estribillo dos variantes accidentales: *lo que espero* (lit. «mi esperanza»), en vez de «mi salvación»; y la falta de complemento a «no vacilaré», que al fin del v.3 turba el metro.

12 **Una vez ha hablado Elohim;**
dos veces le he oído esto:
13 **Que el poder es de Elohim**
y tuya, Adonaí, es la bondad;
que tú pagarás a cada uno
conforme a sus obras.

SALMO 63 (Vg 62)

1 *Salmo de David cuando estaba en el desierto de Judá.*
a) 2 **Elohim, mi Dios eres tú, con ansia te busco,**
sedienta de ti está mi alma.
Languidece por ti mi carne,
en tierra de secano y agostada; sin agua.
3 **Así te he contemplado en el santuario,**
presenciando tu poder y tu gloria.

---

tegma numérico (cf. Prov 30,15ss), ambos números expresan una misma cosa. El sentido es que Dios ha manifestado al salmista la doctrina expresada, que funda la esperanza del justo en el poder, la bondad y la justicia, con que Dios paga a cada uno según sus obras (cf. Prov 24,12; Rom 2,6ss). El contenido del oráculo se anuncia parte narrando (v.12), parte en oración dirigida a Dios (v.13), como es frecuente a fin de salmo.

SALMO 63

Es «una de las perlas del Salterio» [1], la *oración* fiducial de *un rey piadoso y perseguido.* Tiene gran semejanza con los salmos 42-43 por los afectos y más aún por la lejanía del santuario. Su *metro* es 3 + 3 generalmente. Consta de dos partes: *a)* Ardiente deseo del santuario y de su culto, 2-6; *b)* piedad y confianza también fuera de él, 7-12.

1 La inscripción indica el autor y la ocasión: el rey *David,* cuando andaba fugitivo por el *desierto de Judá* en tiempo de la rebelión de Absalón. A su favor milita la mención del rey en v.12, cuya piedad y confianza en Yahvé cuadran muy bien con David (cf. 2 Sam 15,23. 28; 16,2; 17,6) [2].

2-6 El salmista exhala su ardiente deseo de hallar a Dios en el santuario: *con ansia te busco,* que G y Vg traducen *ad te de luce vigilo,* lo que le valió el nombre de «salmo de la aurora» [3]. La frase paralela: *sedienta está de ti mi alma,* confirma un sentido general: deseo ardiente de todo el ser, en todo tiempo; y no sólo el alma, sino también *mi carne languidece por ti,* todo yo. Pero la nostalgia del santuario se hace aún más viva, fijándose en las condiciones del lugar en que se

1 Así dice Gunkel (p.267), para quien es una «lamentación individual», muy difícil y necesitada de muchas correcciones y cambios, con Hupfeld, Olshausen, Staerk, Briggs. Pertenece a los *salmos reales* de Staerk y Mowinckel, contra Gunkel.

2 G y Vg, en cambio, leen el desierto de «Idumea», sin duda por corrupción griega. A ella pudo contribuir el hecho de que «el desierto de Judá» sólo ocurre aquí en todo el AT, según J. SIMONS, *The Geographical* p.53.

3 En TM *'ašaḥareka* (de *šaḥar* = aurora) = buscar al alba, buscar con premura y ardor. Con el nombre de «salmo de la aurora» o matutino lo llaman las *Constit. Apost.,* de San Clemente I Rom. *(Opera dubia)* II c.59 y VIII c.37: MG 1,745; 1139.

4 «Pues es mejor tu bondad que la vida»,
digan en tu loor mis labios.
5 Así pueda bendecirte toda mi vida,
y en tu nombre alzar mis palmas.
6 Como de grosura y de manteca se saciará mi alma,
y con labios jubilosos te alabará mi boca.
b) 7 Cuando de ti me acuerdo en mi lecho,
en las vigilias medito en ti:
8 «Pues tú fuiste mi socorro,
y a la sombra de tus alas me regocijaba».
9 Adherida estuvo mi alma a ti,
seguro me tuvo tu diestra.
10 Aquellos, pues, que en vano buscan mi alma
vayan a las profundidades de la tierra.
11 Sean atacados al filo de la espada,
porción de los chacales sean.

---

halla: *en una tierra de secano* [4], *agostada* [5], más en lenguaje metafórico que en sentido propio. Su dicha ahora sería poder emplear *sus labios* en *ensalzar* la *bondad* de Yahvé. Bondad, por el contexto, tiene aquí un sentido restringido a la experimentada en el culto. Y recuerda los ejercicios de culto que su alma anhela: alabanza y oración, sacrificios y acción de gracias: *bendecir* y *alzar las palmas*, la *grosura* de los sacrificios [6].

7-12 El salmista continúa su oración en el *lecho* mismo, durante *las vigilias* [7]. En cuanto despierto, «me acuerdo de ti» *(zakarti)* y *en ti medito* (imperfecto frecuentativo): suelo decir mis alabanzas (cf. 35,28): *Tú fuiste mi socorro*, esencia de su meditación. Vuelve el contraste entre el pasado dichoso y el actual alejamiento del santuario: *Mi alma estaba adherida a ti*. Lo cual no es puro recuerdo ni mera lamentación del estado presente, sino continuado motivo de esperanza y al mismo tiempo motivación en la oración a su Dios: como me favoreciste entonces, favoréceme ahora (cf. 3,8). *Aquellos que buscan su alma* [8], *perezcan al filo de la espada* en el campo de bata-

[4] En lugar de *be-eres* = *en la tierra*, con sentido local, del TM y antiguas versiones, seguido modernamente por König, D'Eyragues, Kittel, Eiser, Alvarez-Luna, A. González, etc., leen *ke-eres* = *como tierra*, con sentido comparativo, con algunos mss. sir. muchos otros: Grimme, Wutz, Graetz, Gunkel, Briggs, Herkenne, Knabenbauer, Pannier, Zenner, etc.

[5] El masculino *'ayef* = agostado, y no el femenino *'ayefā* (cf. 143,6), hace pensar a algunos que el salmista es el que se llama «agostado y sin agua», lo que no cuadra bien con la devoción y afecto de que da muestras.

[6] Es un modo de expresar la unión íntima con Yahvé, como quien participara de las partes grasientas de las víctimas, las cuales, lo mismo que la sangre, no podían ser comidas por el oferente, sino que debían ser ofrecidas a Yahvé y quemadas en su honor en el altar (Lev 3,16s). Cf. KORTLEINER, *Archaeologia* p.369, 1.

[7] Los israelitas dividían la noche en tres partes o vigilias, de cuatro horas cada una, desde la puesta del sol hasta el amanecer: la primera vigilia (Lam 2,19), la de medianoche (Jue 7,19) y la última o vigilia de la mañana (Ex 14,24; 1 Sam 11,11). En esta última pensó el traductor greco-latino *in matutinis*, aquí y en 118,148. En 90,4 tradujo mejor «custodia», sinónimo de vigilia. Cf. R. DE VAUX, *Inst.* p.255. La división en cuatro vigilias, de tres horas cada una, es posterior, tomada del uso romano. Cf. Mt 14,25; Mc 13,35.

[8] Dos traducciones son posibles aquí: una en futuro y otra en optativo. La segunda parece más usual a fin de salmo, sobre todo en oraciones. Buscar el alma o la vida de alguno es un hebraísmo que incluye ya en sí mismo la idea de «perdición», añadida aquí por el TM. Es preferible leer con G y ver en el adverbio *en vano* una afirmación de seguridad por parte del orante esperanzado.

12 **El rey, en cambio, alégrese en Elohim,**
y gloríense cuantos juran por él:
«porque tapada ha sido la boca de los que hablaban sin razón».

SALMO 64 (Vg 63)

1 *Del director. Salmo de David.*
a) 2 **Escucha, Elohim, mi voz en mi lamento,**
del terror del enemigo guarda mi vida.
3 **Ocúltame del círculo de los malhechores,**
del alboroto de los obradores de iniquidad,
4 **que tienen afiladas como espada sus lenguas,**
lanzan sus saetas como palabras amargas,
5 **para saetear a escondidas al íntegro,**
de repente le asaetan sin temor.

---

lla, donde sus cadáveres queden insepultos para *presa de los chacales* [9], y, finalmente, bajen al seol, *las profundidades de la tierra.* En cambio, alégrense los que han *jurado por el rey* [10], porque juntos celebrarán la victoria de la verdad [11].

SALMO 64

Es una *composición* de dos partes: *a)* Oración lamentativa, 2-7; *b)* meditación fiducial, 8-11.

El metro es vario: 3 + 3, 4 + 4 (v.2.4), en general.

1 Según la inscripción, su autor es *David.* A su favor están las muchas afinidades de este salmo con otros davídicos; hasta once cita Kirkpatrick. La ocasión es incierta, tal vez la rebelión de Absalón y la traición de Aquitofel, como piensa últimamente A. Strobel [1]. Los críticos modernos se inclinan por su origen postexílico; pero Qumrân excluye el tiempo macabaico.

2-7 La petición de auxilio que acompaña a la invocación *Elohim,* define el salmo como una «oración lamentativa». El salmista clama a Dios porque un terrible *enemigo* pone en peligro su vida. Ese enemigo es todo un *círculo, sôd,* de *malhechores,* a los que aplica los epítetos de *lenguas afiladas* y arcos tensos, cuyas saetas son las *palabras* dañinas y los *malos propósitos* (sing. colectivo, *dabar).* Los v.7-8 han sufridos numerosas correcciones (cf. Gunkel, Herkenne, Strobel); pero fuera de un nudo insoluble, que no oscurece la marcha de las

9 Los LXX traducen «la zorra», y ésta es la traducción propia de *šû'al;* pero el uso popular lo entendía del *chacal,* pues el zorro no suele alimentarse de cadáveres.

10 Los pareceres se dividen aquí. Jurar *por él* puede referirse a Yahvé, el sujeto más próximo, o al rey, sujeto principal. Traducen *jurar por Yahvé* Knabenbauer, Fillion, Rosenmüller, Baethgen, Kirkpatrick, Kissane, Pannier, Pérez-Gonzalo, etc.; traducen *jurar por el rey* Kittel, König, Gunkel, Thalhofer, Wutz, etc. Por el contexto parece mejor la segunda traducción, pues los que juran por Yahvé podrían ser enemigos del salmista. Además, jurar por el rey era costumbre en todo el Oriente, entre los acadios (cf. Gunkel), los egipcios (Gén 42,15) y los israelíes (1 Sam 17,55; 25,26; 2 Sam 11,11; 15,21).

11 También puede tener dos sentidos la frase: *tapada ha sido la boca* de los embusteros, como objeto de la celebración que harán el rey y sus súbditos fieles; o como circunstancia temporal esperada por el salmista: «cuando se haya tapado la boca». Lo primero parece más poético y usual.

1 RB 57 (1950) 161.173.

6 Son firmes en su mal propósito,
tratan de esconder lazos,
diciéndose: «¿quién los va a ver?»
7 Planearon iniquidades; ocultaron el plan proyectado,
pues el interior de cada uno y su corazón es profundo.
b) 8 Pero les lanzó Elohim su saeta,
de repente están heridos,
9 y se volvió contra ellos su lengua.
Harán gestos de asombro cuantos los vean,
10 y temerá todo hombre;
y divulgarán la obra de Elohim,
y comprenderán su acción.
11 El justo se alegrará en Yahvé, y quien a él se acogió;
y se gloriarán todos los rectos de corazón.

---

ideas, el texto original ofrece un sentido aceptable y conforme al paso de la primera parte, que acaba en v.7, a la segunda, que empieza en v.8 [2]. En paralelismo sintético, el v.7b señala el origen de los planes inicuos: del *corazón* salen, del *interior* de cada uno.

8-11 Representa a Elohim, en tercera persona, ejecutando sobre los enemigos los planes que ellos habían proyectado contra el justo. Esa intervención divina tiene efectos saludables: *gestos de asombro, temor* en todos, *inteligencia* del modo de *obrar* de Dios, frutos de santidad y de justicia.

SALMO 65

Es un *himno* a Dios próvido. Como los himnos, no contiene alusiones a ninguna ocasión histórica concreta. Aun el final, que ha hecho pensar a muchos en el tiempo de la cosecha o de la primavera y considerarlo como cántico eucarístico [1], no permite fijar la ocasión. El ritmo es vario: 3 + 2 (v.2-10a) y 3 + 3 (v.10b-14). A pesar de esta diversidad de ritmo y del objeto de alabanza, su unidad literaria es evidente. Consta de tres partes: *a)* Introducción cultual, 2-5; *b)* alabanzas a Dios, próvido en la creación y en la historia, 6-9; *c)* alabanzas a Dios fertilizante, 10-14.

1 Según el título, su autor es *David,* a lo cual no se opone el carácter cultual de la introducción, donde *Sión,* los *atrios* y lo *santo* del *templo* podría entenderse del tabernáculo con el arca, como otras veces. G contiene una adición: «Cántico de Jeremías y de Ezequiel al pueblo de la emigración, cuando comenzaron a salir» para el destierro. Pero cualquiera que sea su sentido, no obsta para el origen davídico, puesto que es posterior, fluctuante textualmente, y cuadra muy poco con la situación del salmo. Este salmo y los tres siguientes, por el título, son al mismo tiempo salmo, *mizmôr,* y cántico, *šîr.*

2-5 Como es usual en los himnos, la introducción se dirige en

[2] Cf. A. Vaccari: VD (1922) p.166-170.

[1] Así Staerk lo considera como una oración de acción de gracias; Schmidt, como una liturgia festiva de acción de gracias; Herkenne, como un cántico eucarístico; y Tournay, como un himno de acción de gracias.

Salmo 65 (Vg 64)

[1] *Del director. Salmo de David. Cántico.*

a) [2] **A ti te es debida la alabanza,**
¡oh Elohim!, en Sión.
[3] **Y a ti han de cumplirse los votos,**
que escuchas la oración.
[4] **Hasta ti toda carne ha de acudir**
por razón de sus culpas;
Si fueron más fuertes que nosotros nuestras maldades,
tú las perdonarás.
[5] **Dichoso el que tú escoges y atraes,**
para que habite en tus atrios:
saciados seamos de los bienes de tu casa,
de lo santo de tu templo.
b) [6] **Con prodigios de justicia nos respondiste,**
Dios de nuestra salvación.
Confianza de todos los confines de la tierra
y de los mares lejanos.

---

lenguaje directo a Yahvé, a quien *es debida* la *alabanza* cultual, *en Sión*, y el *cumplimiento de los votos*. Introduce después un pensamiento penitencial, que es cosa ajena al himno, pero aquí tiene carácter hímnico porque reconoce a Yahvé como fuente de perdón, a la que *ha de venir toda carne*, todo hombre, con humildad y arrepentimiento. Pero el acento no lo carga sobre *nuestras culpas*, sobre nuestra condición de pecadores, sino sobre la excelencia de Yahvé como perdonador. *Perdonar* no lo dice con el verbo ordinario de condonar la culpa, *sālaḥ*, sino con el término *kipper*, usado en relación con los sacrificios expiatorios, que, a modo de gesto compensativo, se ofrecen a Yahvé para aplacar su ira y borrar la ofensa. Dos alabanzas se tributan así a Yahvé y a su misericordia: Que ésta es universal para toda carne y para cualquier pecado. Universalismo que no parece restringirse al pueblo elegido que venera a Dios en Sión. Con los profetas, Sión se presenta como centro religioso para todo hombre. El final de la introducción es mucho más expresamente cultual que el principio: Primero expresa un macarismo para los que habitan *los atrios de Yahvé*, alusión a la vocación levítica, que es *atracción* del mismo Yahvé. Y luego petición de ser admitidos, en plural, a gozar de los *bienes de su casa*, de las cosas santas del templo [2].

6-9 El himno propiamente dicho comienza reconociendo los *prodigios* obrados en el pasado por Yahvé, *respondiendo* a sus promesas en favor del pueblo. La *justicia* que en ellos ha manifestado Dios no es la vindicativa o remuneradora, sino la que consiste en ser fiel a sus promesas de *salvación*. Todos, aun los de las tierras más lejanas,

[2] Muchos creen que el macarismo y la petición procedan de un levita y a favor sólo del cuerpo de los levitas, lo que excluiría a David como autor del salmo. Pero el amor al culto y la estima de los que son llamados a él por oficio no son exclusivos del levita, y David los manifiesta en otros salmos suyos (cf. Sal 5.16.23.27, etc.) y lo atestiguan los libros históricos. El resto del salmo, además, no tiene nada específicamente sacerdotal o levítico. Lo mismo cabe decir de los términos aplicados al sacerdocio que usa el v.5 (cf. Núm 16,4). Ni son exclusivos de él ni arguyen necesariamente un sacerdote que los diga. Unos y otros los puede decir muy bien un devoto que goza con la liturgia.

7 Que afianzaste los montes con tu fuerza,
ceñido de poder;
8 que apaciguaste el estruendo de los mares,
el estruendo de sus olas, y la algazara de los pueblos.
9 Y temieron los que habitaban los confines
ante tus portentos,
pues las salidas de la mañana y de la tarde
las llenas de júbilo.
c) **10 Visitaste la tierra y la inundaste,**
copiosamente la enriqueciste.
La corriente de Elohim estuvo llena de agua,
dispusiste su trigo, porque así la preparaste.
11 Sus surcos rellenaste, deshiciste sus terrones;
con llovizna la reblandeciste, su germen bendijiste.
12 Coronaste el año con tus bienes,
y tus senderos chorrean abundancia.
13 Chorrean las praderas del desierto,
y de júbilo se ciñen las colinas.
14 Se visten los prados de rebaños,
y los valles se cubren de mieses;
vitorean y cantan.

---

tienen en Yahvé su *confianza* objetiva *(mibtaḥ)*, aunque ellos mismos lo ignoren. Extasiado confiesa el poeta a su Dios, dándole este título, singular en todo el Salterio: «Confianza de *todos* los pueblos». La tercera alabanza es la de Dios Creador. La creación sobriamente aludida en la estabilidad dada a los montes (cf. 90,2) y en la *fuerza* y *poder* manifestados en ello. Del *estruendo de los mares* a la *algazara de los pueblos*: pasa de Dios Creador a Dios Gobernador del universo. Las intervenciones históricas de Dios en favor de Israel causan *temor* reverencial en los hombres. Las grandes obras de la naturaleza y de la historia son signos de Dios.

10-14 Continúa las alabanzas de Yahvé manifestadas en la fertilidad de la tierra. La *corriente de Elohim* son las aguas superiores, en la concepción semita del universo. El *trigo* significa aquí, en general, la simiente. Las metáforas, bellísimas, se hacen aún más vívidas en la hipotiposis de exultación y alegría con que los *prados se visten de rebaños* y los *valles se cubren de mieses*, para *vitorear y cantar* al Dador de tal belleza.

SALMO 66

Este salmo es un *cántico* eucarístico, mixto. El autor y la ocasión son inciertos. La opinión más común lo considera como una celebración litúrgica con ocasión de la liberación de Jerusalén en tiempo de Ezequías. (701 a.C.). Los indicios para ello son el título, *cántico*, y de acción de gracias; y que el poeta hable primero en plural, dirigiéndose a la tierra, a los pueblos (v.6-8.10.12) y al mismo Dios (v.10-12), y después pase bruscamente al singular en v.13. Hasta se podría ver en los v.16-20 una alusión a la enfermedad, oración y milagrosa curación de Ezequías. Además, el salmo refleja las ideas y el lenguaje de Ezequías e Isaías. Así, a pesar de los cambios de personas,

Salmo 66 (Vg 65)

1 *Del director. Cántico. Salmo.*
Vitoread a Elohim la tierra toda,
2 **ensalzad la gloria de su nombre,**
poned vuestra gloria en su alabanza.
3 **Decid a Elohim: «¡Qué prodigiosas son tus obras!,**
por la grandeza de tu poder te lisonjean tus enemigos.
4 **Toda la tierra te adore y te ensalce,**
ensalce tu nombre». *Sélâ.*
5 **Venid y contemplad los hechos de Elohim,**
sus prodigiosas hazañas para con los hijos de los hombres.
6 **El que convirtió el mar en tierra seca,**
por el río pasaron a pie;
¡alegrémonos, pues, en El!
7 **El domina con su poder eternamente,**
sus ojos vigilan a las naciones;
para que los rebeldes no se enaltezcan contra él. *Sélâ.*
8 **Bendecid, pueblos, a nuestro Dios,**
y haced oír la voz de su alabanza;
9 **el que dejó nuestras almas con vida,**
y no permitió vacilaran nuestros pies.
b) 10 **Pues nos escrutaste, Elohim,**
nos acrisolaste como se acrisola la plata;
11 **nos condujiste al cepo,**
pusiste pesada carga sobre nuestros lomos.
12 **Hiciste que cabalgaran hombres sobre nuestras cabezas,**

---

el salmo conservaría la más perfecta unidad psicológica, histórica y litúrgica. Hay, sin embargo, autores desde la antigüedad (Teodoro de Heraclea) hasta nuestros días (Knabenbauer, Podechard) que creen al salmo postexílico. Otros, tanto antiguos (San Atanasio, Eusebio de Cesarea, San Agustín) como modernos, atribuyen al salmo valor mesiánico; pero es claro que celebra una liberación pasada y en un acto de culto (cf. los tres *sélâ)* de las tribus israelíes. No manifiesta, pues, ser escatológico, sino más bien histórico. Su metro es 3 + 3 con bastantes irregularidades. En él se distinguén tres partes: *a)* Invitaciones a la alabanza de Dios, 1-9; *b)* reconocimiento a Elohim por su ayuda en la prueba, 10-12; *c)* promesa de sacrificios votivos eucarísticos, 13-20.

1-9 La invitación a la alabanza, con la fórmula general, *vitoread a Elohim,* se dirige a la *tierra toda,* que aquí es Israel o sus tribus, para que *ensalcen* la *gloria* de Dios, nuevamente manifestada con su intervención liberadora. *Toda la tierra* (v.4), en boca de los israelitas alabando a Yahvé, equivale a todos los habitantes del universo. Las gestas son: el paso del *mar* Rojo, convertido en *tierra seca* (Ex 14-15) y del *río* Jordán (Jos 3,5-17). Y, como es frecuente en los cánticos, de los hechos históricos pasa a la celebración de los atributos divinos.

10-12 La descripción es metafórica. La tribulación pasada fue obra de Dios, que así sometió a prueba a su pueblo. Pasar por fuego

hubimos de pasar por el fuego y por el agua;
pero nos sacaste al refrigerio.
c) 13 **Entraré en tu casa con holocaustos,**
te cumpliré mis votos.
14 **Que mis labios pronunciaron,**
y profirió mi boca en mi angustia.
15 **Holocaustos de pingües víctimas te ofreceré,**
con sahumerio de carneros;
te destinaré bueyes con machos cabríos. ***Sélâ.***
16 **Venid, escuchad y narraré,**
cuantos teméis a Elohim,
lo que ha hecho por mí.
17 **A él clamé con mi boca,**
y hubo alabanza en mi lengua.
18 **Si yo hubiera visto en mi corazón perversidad,**
no me habría escuchado Adonai.
19 **Pero me escuchó Elohim,**
atendió a la voz de mi oración.

---

y por agua es una imagen clásica de prueba intensa. Pero al final gloriosamente *nos sacaste a refrigerio*, al ancho y libre campo.

13-20 Al tono colectivo sustituye bruscamente un locutor, en singular, representante de la comunidad. *Entraré en tu casa*, diría a Yahvé, al frente de la procesión litúrgica que se dirige al templo. *Con holocaustos* alude a los sacrificios latréuticos que van a ofrecerse en seguida. El *cumplimiento de votos* indica los sacrificios pacíficos o de comunión (cf. Lev 28,18ss), que prometió en la tribulación, *en mi estrechez*, y deben ser ratificados externamente con palabras [1]. El *sahumerio de carneros* no es ofrenda ordinaria de cualquiera, sino propia: de toda la comunidad, o de su jefe, el rey, o de sacerdotes, o nazireos [2]. Aquí cuadra muy bien en boca del rey. Y, además, *destina* para holocausto (lit. preparar para el sacrificio, cf. Ex 29,36; 1 Re 18,23) dos de las tres clases de víctimas que «todo israelita o residente en Israel» podía ofrecer por voto o en ofrenda voluntaria para holocausto: un macho sin defecto entre las reses vacunas, ovejas o cabras. Aquí *bueyes* y *machos cabríos*.

Con la promesa de sacrificios, el cántico eucarístico suele unir el recuerdo del beneficio recibido: *Venid y narraré lo que ha hecho por mí Elohim*. Los invitados son todos los presentes en la celebración cultual, sean israelitas o no, con tal que *teman a Yahvé* y sean adoradores de Dios (cf. 22,24ss). Lo que Elohim hizo fue oír benignamente su oración y su alabanza; su oración fue sincera y su conciencia pura. El salmista manifiesta la misma fe que el ciego de nacimiento: «Sabemos que Dios no escucha a los pecadores» (Jn 9,31). Esa sinceridad y apología de sí mismo parecen reflejar la situación de Ezequías en su enfermedad, su oración y su rápida y graciosa curación (Is 38,1-

[1] Cf. Kortleitner, *Archaeologia* p.383 II.
[2] Fuera de sacrificios comunes en las grandes fiestas: Noemenia (Núm 28), Azimos (Núm 28), Pentecostés (Lev 23; Núm 28), Aclamaciones (Núm 29), Expiación (Lev 16; Núm 29), Tabernáculos (Núm 28), el carnero como víctima no se preceptúa en la ley sino en ocasiones solemnes, en relación con los sacerdotes (Ex 29; Lev 8-9) o con los príncipes (Núm 7). Al individuo particular no se le prescribe si no es al fin del nazireato (Núm 6,14) o en un sacrificio de reparación (Lev 5,15.18; 19,21; Núm 5,8).

20 **Bendito sea Elohim, que no rechazó mi oración,**
ni apartó de mí su bondad.

Salmo 67 (Vg 66)

1 *Del director. Con instrumentos de cuerda. Salmo. Cántico.*
a) 2 **Elohim se compadezca de nosotros y nos bendiga,**
haga brillar su rostro hacia nosotros, *Selâ.*
3 **para que se conozca en la tierra tu camino,**
en todas las naciones tu salvación.
b) 4 **Alábente los pueblos, Elohim;**
alábente los pueblos todos ellos.
5 **Alégrense y regocíjense los pueblos,**
porque gobiernas a los pueblos con equidad,
y guías a las gentes de la tierra.
6 **Alábente los pueblos, Elohim;**
alábente los pueblos todos ellos.
c) 7 **La tierra dio su producto;**
bendíganos Elohim, nuestro Dios.
8 **Bendíganos Elohim, y témanle**
todos los términos de la tierra.

---

20). Para terminar, compendia su canto en una *bendición* a su Dios, poniendo un broche de oro, con esa suprema alabanza de Yahvé, a este cántico mixto de acción de gracias.

SALMO 67

Este breve poema es una *oración* deprecativa, colectiva, *de universalismo religioso.* Es irregular, porque alterna la forma orante (v.3.4.6) con fórmulas de deseo (v.2.5.7b.8). El autor y la ocasión son desconocidos. Ha sido llamado «el Padre nuestro del AT» (Delitzsch), porque, del beneficio temporal y particular de la reciente cosecha, el salmista y el pueblo se elevan a desear y pedir para todo el mundo el gran don del conocimiento del Dios único. El metro es 3 + 3. Tiene tres partes: *a)* Oración por Israel, 2-3; *b)* oración por los pueblos, 4-6; *c)* oración por ambos, 7-8.

2-3 Los orantes, israelitas, oran primero por sí mismos, adaptando las dos primeras peticiones de la bendición sacerdotal (Núm 6, 24) al plural. Pero con un espíritu universalista y misionero, *para que se conozca* en *todas las naciones el camino* de Dios, las obras y naturaleza del verdadero Dios (cf. Eclo 36,6.17).

4-6 Los orantes desean que los *pueblos,* testigos del gobierno *recto* de Yahvé, participen del *regocijo* litúrgico de Israel.

7-8 Al fin viene la mención de la cosecha reciente, celebrada en el culto por la comunidad (cf. Lev 23,39ss), en que domina la oración colectiva: *La tierra dio su fruto,* en sentido propio y obvio. Algunos (Calès, Leslie, etc.) repiten también aquí el estribillo: *alábente los pueblos,* noble aspiración, que coincide con las esperanzas y prenuncios de los grandes profetas (Is 2; Miq 4).

SALMO 68 (Vg 67)

[1] *Del director. De David. Salmo. Cántico.*
a) [2] **Levántese Elohim, dispérsense sus enemigos,**
y huyan de su presencia los que le odian.
[3] **Como es aventado el humo, sean aventados;**

SALMO 68

Este salmo, «el más hermoso, pero el más difícil de entender» (Michaelis), llamado «el titán de los salmos» (Hitzig) y «monumento de la aporía y arte exegético» (Reuss) por sus innúmeras complicaciones e inseguridades textuales y exegéticas; en su estructura general se deja reducir a la unidad de una *composición* triunfal, en la que alternan cuatro cánticos (v.2-7.12-18.20-22.33-36), tres himnos (v.8-11.19.25-28), un oráculo (v.23-24) y una oración (v.29-32). Su *metro*, en cambio, en modo alguno se puede reducir a unidad [1].

El salmo desarrolla una celebración litúrgica solemnísima de las victorias de Yahvé, pero no es procesional en sentido litúrgico ni de entronización de Yahvé [2]. Esa celebración está integrada por estas cuatro grandes partes [3] sucesivas: *a)* Invitación a la alabanza de Yahvé, 2-7 = cántico primero; *b)* primera celebración de sus victorias, 8-19 = himno 1, cántico 2.º, himno 2.º; *c)* segunda celebración de las mismas, 20-28 = cántico 3.º, oráculo, himno 3º.; *d)* Yahvé victorioso en el futuro, 29-36 = oración y cántico 4.º.

1 Según el título, su autor es *David*. La ocasión podría ser la traslación del arca a Sión (2 Sam 6,1), o quizá su vuelta, después de la victoria contra los ammonitas (2 Sam 10) (Lesêtre). Ese origen davídico o salomónico lo siguen admitiendo Eistleitner (1931), Eerdmans (1934) e indirectamente los partidarios de la antigüedad del salmo: Albright, Auvray, Buttenweiser. Boettcher lo sitúa en tiempo de Ezequías. Pero hay otros que le asignan una fecha postexílica: Podechard, hacia el 320; Haupt y Duhm, del tiempo macabaico. Los ritualistas reconstruyen con este salmo parte de la gran liturgia de la supuesta fiesta de entronización anual de Yahvé al principio de año [4].

2-7 Como tema inicial, precede a la invitación la aclamación que Moisés hacía cuando el arca emprendía la marcha en el desierto (Núm 10,35). Pero en tercera persona, expresando un deseo y en forma orante: *Levántese Elohim, dispérsense...* (con G, Hupfeld, Cassuto). Los *enemigos de Yahvé, los que le odian,* son los enemigos

[1] Cf. H.-J. KRAUS, *Psalmen* I p.468s.
[2] Mowinckel no lo incluye entre los salmos procesionales (Ps St. II p.109.128), aunque lo cree uno de los primeros de los salmos de entronización.
[3] Coinciden casi con estas partes los tres poemas que distingue Bird (p.442) o las tres partes en que lo divide Lesêtre (p.311) y que llama histórica 2-17, descriptiva 18-26, parenética 27-36. Miller y Cassuto agrupan la materia de los 20 fragmentos en sólo dos partes, con el v.20 como línea divisoria.
[4] Cf. K. H. BERNHARDT, *Das Problem der altorientalischen Königsideologie im AT* (1961) p.214-16.

como se derrite la cera ante el fuego,
perezcan los malvados ante la presencia de Elohim.
4 Los justos, en cambio, alégrense, den voces de júbilo
ante Elohim y gócense de alegría.
5 Cantad a Elohim, ensalzad su nombre,
aclamad al que cabalga por los desiertos,
invocando a Yah, su nombre, exultad en su presencia.
6 Padre de los huérfanos y defensor de las viudas
es Elohim en su morada santa.
7 Elohim, que hizo volver a los desvalidos a casa,
que hizo salir a los cautivos entre cantantes;
sólo los rebeldes quedaron habitando sepulcros.
b) 8 Elohim, cuando saliste ante tu pueblo,
cuando avanzaste por el desierto, *Sélâ*.
9 la tierra se estremeció, hasta los cielos destilaron en presencia
[de Elohim,
el del Sinaí, en presencia de Elohim Dios de Israel.

---

de Israel, su pueblo (Núm 10,35). La *presencia de Yahvé* podría referirse al arca, como en Núm 10,35, o a la intervención implorada. Confirma el sentido orante la amplificación del v.3. Las comparaciones *como el humo, como la cera,* se entienden bien en expresiones de petición, de deseo. En oposición a la suerte de los malvados, la *alegría* de *los justos,* litúrgica, por los términos que la acompañan: *voces de júbilo,* gozo *ante Elohim.* Así pasa a la invitación directa hecha a los *justos,* los israelitas (v.5): *Cantad a Elohim. Aclamad* es el acto de levantar la voz en alabanza, según las versiones antiguas Peš Targ y el paralelismo, *por los desiertos* [5] de la península Sinaítica (Eerdmans). Nuevas motivaciones para la alabanza de Elohim es la de ser bienhechor de desvalidos, *padre de huérfanos* y *defensor de viudas,* que dio casa a los *desamparados,* volviéndoles a la tierra de los patriarcas, y puso en libertad a los *cautivos* de Egipto [6]. Sólo *los rebeldes quedaron habitando sepulcros* aludiría a toda la generación castigada a no entrar en la tierra prometida (Núm 14,29-35). Es una corrección reflexiva que desentona en un contexto hímnico, y muchos suprimen como glosa.

8-11 Comienza un nuevo género: un himno a las proezas de Yahvé con su pueblo, a la salida de Egipto. El principio (v.8.9) es una variación del cántico de Débora (Jue 5,4). Recuerda los prodigios de Yahvé contra las resistencias del faraón (Ex 7-12) y a favor de Israel en su marcha por el desierto *(yᵉšîmôn). Los cielos destilaron,* puede aludir a la lluvia de codornices y al maná (Ex 16), a la

5 El TM, Hh «por los desiertos», los modernos lo vierten «por las nubes» inspirándose en el ugarítico *rkb 'rpt* = el que cabalga sobre las nubes. Ese epíteto de Aliyan Baal, tan frecuente en los textos de Ras Samra (cf. C. H. Gordon, *Ugaritic Manual, Texts* 51 III 11; 51 V 122; 67 II 7), sonaba mal al israelita, que no podía aplicarlos a Yahvé. En vez de ese epíteto se emplean otros, como «el que cabalga en los cielos» (v.34), «que hace su tienda en las nubes del empíreo» (18,12), etc. Pero ya antes de los descubrimientos de Ras Samra, Graetz propuso leer, en vez de *'arabôt* = desiertos, *'abôt* = nubes, sugerencia que siguieron Briggs (1907), S. Mowinckel (1923), Wutz (1925). Después de los descubrimientos, la identificación se da por segura por R. de Vaux (RB [1937] 533-548), Vogt (VD [1937] 153), Albright (1945), Castellino (1955), Kraus (1960).

6 Con S. Mowinckel aceptamos la propuesta hecha por Albright de ver en el incierto hápax *kosarot* el ugarítico *ktrt* = cantora. Cf. C. H. Gordon: UM p.282 n.989.

10 **Lluvia de larguezas esparcías, Elohim;**
a tu heredad, desfallecida, tú le diste fuerzas.
11 **Tu rebaño se asentó en ella;**
la que tenías dispuesta en tu benignidad para el afligido, [¡oh Elohim!
12 **Adonaí pronunció la palabra,**
las portadoras de la buena nueva son un ejército numeroso:
13 **«Los reyes de los ejércitos huyen, huyen»,**
y la hermosa de la casa reparte los despojos.
14 **Si os recostáis entre ambas majadas,**
las alas de la paloma aparecen recubiertas de plata,
y sus plumajes con destellos de oro.

---

que se referirá más concretamente en v.10. *La tierra se estremeció* indicaría los temblores de mar y tierra cuando el paso del mar Rojo (Ex 14) y la promulgación de la Ley en el Sinaí (Ex 19). *La presencia de Yahvé,* más que la epifanía del Sinaí, indicaría la operación divina en todas esas gestas. *Elohim del Sinaí* es una manera sudarábica de calificar la divinidad [7], si no es una glosa. *Tu heredad* es tu pueblo (cf. 1 Sam 10,1), fortalecido por el maná; su paralelo es *tu rebaño* o tropa, *afligido* (sing. colectivo), para el que tenías preparada esa región o *heredad.*

12-15 Este cántico segundo comienza con una aparente introducción de oráculo divino: *Adonai pronunció la palabra.* Millares de mujeres repiten el mensaje: *Huyen, huyen los reyes de los ejércitos,* recordando el «galopar, galopar de los corceles» del vencido en el canto de Débora (Jue 5,22). Las mujeres como anunciadoras de victorias aparecen en la historia sagrada (Ex 15,20; Jue 5,12; 11,34; 1 Sam 18,6s) y en la profana. La antítesis de la hermosura y debilidad de la mujer de la casa, con la rudeza y violencia del general en el campo de batalla, hace más gráfico este rasgo que el pasaje correspondiente de Jue (5,28-30).

El poeta, dirigiéndose a los campamentos de los israelitas en 14-15, algo enigmáticos, los contempla después de la victoria descansando recostados *entre ambas majadas* [8] y los compara a la *paloma,* que es Israel, con *las alas* extendidas al sol, *recubiertas de plata,* reflejando en sus plumajes *los destellos de oro* de los rayos del mismo. Termina con una breve nota histórico-geográfica, atribuyendo la victoria a solo el *Omnipotente* (Sadday) mientras *nevaba en el Salmón. Por ella* se refiere a la región de la batalla, la llanura del Esdrelón (Jue 4). El nombre local *Salmón* aparece citado en la historia de Abimelek (Jue 9,48), dentro de la perspectiva de Débora y Gedeón; designa, pues, al *monte Salmón,* al que subió Abimelek desde Siquén, o sea el Hebal o el Garizim o alguna de sus estribaciones [9].

[7] Cf. R. Lack: CBQ (1962) 61s.
[8] Así se dice de Isacar en Gén 49,14, y de Rubén en Jue 5,16, con el término *mišpetayim* en lugar del *šefatayim* del salmo.
[9] Cf. R. Tournay: RB (1959) 366. J. Simons *(Geographical,* p.584) propone el macizo gebel el-kebir, al nordeste de Balata. Pero el mismo Simons, en 1685, Riessler, Hagen, Castellino, Eerdmans piensan en Hauran de Transjordania, identificándolo con el monte 'Ασάλμνος de Tolomeo (5,18,8). Otros han propuesto el Hermón con sus tres grandes cumbres (Zorell,

15 Al dispersar el Omnipotente a los reyes por ella,
nevaba en el Salmón.
16 Montaña de Elohim, montaña de Basán,
montaña de cimas, montaña de Basán.
17 ¿Por qué miráis con celos, montañas de cimas,
al monte que Elohim quiso para su asiento?
Cierto, Yahvé habitará en él para siempre.
18 Los carros de Elohim diez miles eran, millares repetidos,
Adonaí en ellos vino del Sinaí en arreo santo.
19 Subiste a lo alto, llevaste cautivos,
capturaste como tributos hombres,
hasta de los que se resistían a que habitara allí Yah Elohim.
c) 20 Bendito sea Adonaí día tras día,
él carga con nosotros, Dios de nuestra salvación. *Sélâ.*
21 Dios que es para nosotros dios de salvación,
y de Yahvé Adonaí depende el escapar a la muerte.
22 Cierto, Elohim aplastó la cabeza de sus enemigos,
el cráneo peludo de quien se conducía según sus culpas.
23 Ha dicho Adonaí: «De Basán los haré volver,
los haré volver de las honduras del mar,
24 para que puedas lavar tus pies en la sangre,
y la lengua de tus perros tenga su parte en los enemigos».
25 Contemplaron tus procesiones, ¡oh Elohim!,
las procesiones de mi Dios, de mi rey en arreo santo.

16-19 En el himno segundo, el poeta apostrofa a los montes de Transjordania, de las regiones confinantes con Haurán. *Montaña de Elohim,* en un sentido ponderativo, equivale a «montes de Dios» (36,7) o excelsos. La montaña de Basán es *montaña de cimas* por su serie de picos. Con una imagen bélica de potencia irresistible en la época del salmo, *miles y millares eran los carros de Elohim,* pinta la fuerza avasalladora y milagrosa con que *Adonaí vino del Sinaí en arreo santo.* La descripción en tercera persona se eleva a himno en el v.19 al dirigirse el poeta, llevado de su entusiasmo, al mismo Yahvé: *Subiste a lo alto. Marôm* = lo alto, no es aquí el cielo (18,1;7 93,4), ni lo alto del trono (7,8), sino la conquista del castillo de Sión *(Merôm Siyyôn* en Jer 31,12 TM), la fortaleza jebusea que resistió hasta la hazaña de Joab en los días de David (1 Par 11; cf. 2 Sam 5, 7ss). *Llevaste cautivos,* recibiendo a los *hombres* como *tributo,* aun *a los que se resistían* (cf. 1 Cr 11,5; 2 Sam 5,6).

20-22 Nuevo cántico, el tercero, claramente colectivo, a Dios por su acción salvadora: *El es quien carga con nosotros,* expresa la misma idea que en pulcra comparación pondera el cántico de Moisés (Dt 32,11): Yahvé llevó a su pueblo como el águila a los polluelos sobre sus alas (cf. Is 46,3).

23-24 Según este oráculo los enemigos no escaparán al juicio de Dios, en imágenes crudas: *tus perros* lamerán su *sangre* (cf. Am 9,2-4).

25-28 Este himno tercero es *triunfal,* porque celebra las vic-

Interpreter's Bibel) o el Tabor (S. Mowinckel, *The 68. Psalm* p.42). Pero contra todos ellos ni una ciudad ni un campo de batalla es aparentemente el Salmón. Este es, pues, un nudo exegético.

26 Precedieron los cantores, después los citarizantes
en medio de doncellas tocando adufes.
27 «En las asambleas bendecid a Elohim,
a Yahvé, los procedentes de Israel».
28 Allí Benjamín, el menor, iba dominándolos,
los príncipes de Judá, su mesnada,
los príncipes de Zabulón, los príncipes de Neftalí.
d) **29 Dispensa, Elohim, tu fuerza,**
la fuerza, Elohim, con que obraste por nosotros.
30 Por tu templo en Jerusalén los reyes te ofrecerán presentes.
31 Espanta a la bestia del cañaveral,
a la manada de toros con los novillos de los pueblos.
De Patros, con lingotes de plata y con oro,
los pueblos en sus oblaciones se complacerán.
32 Vendrán magnates de Egipto,
Etiopía extenderá sus manos a Elohim.

---

torias procuradas por Yahvé a su pueblo en el paso del mar Rojo (Ex 15,20s) y al instalarse en Canaán (Jue 5,14-18); y *procesional*, por representarse los triunfos de Yahvé como marchas victoriosas, como *procesiones* del Dios de Israel. Caracteriza a Elohim como *Rey en arreo santo (baqqodeš)*, no «en el santuario» o «al santuario». Alude el poeta al paso del mar Rojo, amplificado con detalles que no han recogido los libros históricos. En ella *precedían los cantores;* les seguían los *citarizantes*, acompañando al son de cítaras el canto, *en medio de doncellas*, que *tocaban adufes*, dirigidas por María, la hermana de Moisés. El tema de los cantores lo introduce el poeta sin fórmula alguna: *En las asambleas bendecid a Elohim*. Esas *asambleas* no son precisamente litúrgicas, sino más bien de carácter nacional y patriótico, aunque religioso. Los *procedentes de Israel* o «los nacidos de la fuente de Israel» es el pueblo, designado pleonásticamente (cf. Is 48,1; 51,1s). La segunda marcha victoriosa de Yahvé es la instalación en Canaán (Jue 5,14-18), pero utilizándola también libremente. El primero aquí es *Benjamín*, donde se ve un salto de los tiempos de Débora (Jue 5,14) a los del benjaminita Saúl. Le sigue *Judá*, tribu ausente en el cántico de Débora, lo que indica otro salto, a favor de David y su dinastía; mientras *los príncipes de Zabulón* y *de Neftalí* nos vuelven al c.5 de los Jueces (v.18), donde esas dos tribus son el colofón de las allí celebradas.

29-32 Oración comunitaria. Aquí pide continuación y confirmación de las hazañas de Yahvé a favor de su pueblo: *Dispensa tu fuerza, Elohim. Espanta a la bestia del cañaveral* designa al cocodrilo (cf. Ez 29,3) o al hipopótamo, que en el Nilo viven entre cañas (Job 40,21), y es símbolo de Egipto. *La manada de toros junto con los novillos* son imágenes de jefes o naciones poderosas, junto con sus aliados o vasallos, todos enemigos de Israel. *Patros*, que suele enumerarse con Egipto y Etiopía (cf. Is 11,11; Jer 41,4; Ez 29,14), designa el Egipto superior (Tebaida), que aquí aparece rico con sus *lingotes de plata y oro*. También *vendrán magnates de Egipto*, que es el Egipto inferior (Menfis, Tanis, Pelusio) y *de Etiopía*.

33 **Reinos de la tierra, cantad a Elohim,**
ensalzad a Adonaí, aclamad.
34 **Al que cabalga en los cielos de los cielos antiguos;**
¡ah!, él lanza su voz, su voz fuerte:
35 **Dad alabanza a Elohim,**
sobre Israel aparece su majestad,
y su poder en el empíreo.
36 **Temible es Elohim desde su santuario,**
el Dios de Israel, él da fuerza y robustez a su pueblo.
¡Bendito sea Elohim!

El universalismo del salmo es más expreso y patente que la profecía de Is 11,11.

33-36 Cántico final de invitación a los *reinos de la tierra* a *cantar a Elohim,* como lo hace en su culto Israel, indicando sobriamente los motivos.

SALMO 69

Este salmo es una *oración* lamentativa-deprecativa de un gran atribulado y perseguido. Según el título, su autor es *David.* San Pablo lo cita como de David (Rom 11,9s). Y la Comisión Bíblica ha declarado que no se puede negar su origen davídico (EB 348). Entre los críticos lo defiende Herkenne, apoyado en la Peš, que alude como ocasión a la rebelión de Seba (2 Sam 20,1ss). Pero la mayor parte del salmo es de carácter tan general, que no se puede confirmar ni improbar totalmente su origen. Más indicado como autor sería *Jeremías,* por su vida toda y por la afinidad de ideas y estilo del salmo con su profecía [1], quien tal vez hubiera utilizado un primitivo núcleo davídico. En todo caso, desde el v.34 parece un apéndice, compuesto en tiempos del exilio. El ritmo es qînâ, 3 + 2, en los trece primeros versos; en el resto es 3 + 3.

Es el segundo salmo de la pasión; después del salmo 22, es el más citado en el NT en relación con Cristo paciente [2]. Y aunque Lesêtre, con los autores antiguos, le concedía un mesianismo directo, la inmensa mayoría de los modernos lo consideran mesiánico sólo en sentido típico.

Se distinguen en él seis partes:

a) Primer lamento, deprecativo, 2-13;
b) oración deprecativa de liberación, 14-19;
c) segundo lamento, expositivo, 20-22;
d) imprecaciones, en oración, 23-29;
e) motivaciones, 30-33.
f) Gratitud y confianza colectivas, 34-39.

2-13 Tras la simple invocación *Dios* y la petición urgente *sálvame* sigue la descripción metafórica o alegórica del extremo peligro en que se halla. Las metáforas se toman, no de la vida ani-

1 Cf. Sal 69,8 y Jer 15,15; v.23-29 y Jer 11,20; 17,18; 18,21-23; v.36-37 y Jer 30-33.
2 Cf. Sal 69,5 con Jn 15,25; v.10 en Jn 2,17 y Rom 15,3; v.22 en Jn 19,28 y Mt 27,34.48; v.26 en Act 1,20.

Salmo 69 (Vg 68)

1 *Del director. Conforme a «Las azucenas». De David.*
a) 2 **Sálvame, ¡oh Dios!, pues han llegado las aguas hasta el alma.**
3 **Hundido estoy en cieno profundo, y no hay punto de apoyo.**
He llegado a las profundidades de las aguas, y la corriente [me inunda.
4 **Cansado estoy de clamar, seca está mi garganta,**
desfallecidos mis ojos de esperar a mi Dios.
5 **Más que los cabellos de mi cabeza son los que me odian sin motivo.**
Más fuertes que mis huesos mis injustos enemigos:
lo que no robé, ¿lo he, pues, de devolver?
6 **¡Oh Dios!, tú conoces mi necedad,**
y mis culpas no se te ocultan.
7 **No hayan de avergonzarse por mí los que en ti confían,**
Yahvé Sebaot;
no queden afrentados por mí los que te buscan,
Dios de Israel.
8 **Pues por tu causa he tolerado mofas,**
ha cubierto la vergüenza mi rostro.
9 **Un extraño fui para mis hermanos,**
y un extranjero para los hijos de mi madre.
10 **Que el celo de tu casa me consumió,**
y las mofas de los que se mofaban de ti cayeron sobre mí.
11 **Maceraba con el ayuno mi alma,**
y eso era causa de mofas para mí.
12 **Y poníame por vestido el saco de penitencia,**
y era para ellos objeto de burla.

---

mal (22,13ss), sino de la inundación (18,17; 32,6; 66,12). *Alma, nefeš*, tendría el sentido frecuente de «principio vital en peligro de perecer» (cf. 6,5; 7,3.6; 26,9); pero quizá refleja el valor de «cuello, garganta» que tiene en asirio *(napištu)* (cf. 105,18; Jon 2,6; Jer 4,10) [3]. Una prolongada petición de auxilio, *cansado estoy de clamar*, muestra lo angustioso de la tribulación. De la metáfora pasa después al sentido propio: Muchos y *fuertes enemigos* le acosan. En preparación de la súplica hace una confesión de la propia *necedad* y de sus *culpas*, con espíritu de penitencia, que encierra una tácita alabanza a la omnisciencia divina. Esos dos sentimientos, humildad y alabanza, tienen la fuerza de motivos para que sea oída la petición: *No queden afrentados*, a los que añade un motivo ajeno, el honor de sus consiervos, *los que en ti confían, los que te buscan*, y un motivo propio: las *mofas* sufridas por *tu causa*. A los que siguen una serie de sufrimientos y motivaciones, que se alternan y compenetran. Entre los primeros *fui un extraño*, objeto de *sátiras* y de *burlas* por los que están *sentados a la puerta* de la ciudad, y toda la gente alegre, los *bebedores de sidra* (cf. Is 5,11ss; Os 6,4s). Entre las motivaciones enumera su *celo por la casa* de Yahvé (cf. 119,139),

[3] Cf. P. Dhorme, *L'emploi métaphorique des noms des parties du corps en hebreu et en akadien* (1923) p.18s. PIB ha adoptado aquí esa versión con Zorell, *nefeš* 7. La siguen Cantera, Alonso Schökel, A. González, etc.

13 Murmuraban contra mí los sentados a la puerta,
y me cantaban burlas los bebedores de sidra.
b) 14 Mas yo elevo a ti mi oración, ¡oh Yahvé!,
tiempo es de complacencia, ¡oh Dios!
Dame oídos según tu gran bondad,
según la fidelidad de tu ayuda.
15 Líbrame del fango, y no quede hundido,
quede libre de los que me odian
y de las profundidades de las aguas.
16 No me inunde la corriente de las aguas,
ni me trague el abismo,
ni cierre sobre mí el pozo su boca.
17 Dame oídos, Yahvé, que benigna es tu bondad;
según tu gran misericordia vuélvete a mí.
18 Y no ocultes tu rostro de tu siervo,
que en estrechez estoy, dame pronto oídos.
19 Acércate a mi alma, rescátala,
a causa de mis enemigos, redímeme.
c) 20 Tú conoces la mofa hecha de mí,
y mi confusión y vergüenza en tu presencia están.
21 La mofa tiene quebrantado mi corazón,
y desfallezco por todos mis adversarios.
Y confié que se compadeciesen, y no hubo nadie;
22 y quienes me consolasen, y no los hallé.
Y me dieron en mi comida hiel,
y para quitarme la sed me propinaron vinagre.

---

su penitencia, *ayunando vestido de saco* (cf. 30,12; 35,13), ridiculizado por sus enemigos.

14-19 *Tiempo de complacencia* divina llama a la pronta intervención suplicada en su ayuda (cf. 32,6; 40,14). Los motivos son la *bondad* y *fidelidad* divinas (cf. 51,2). La petición concreta corresponde en sus metáforas a la descripción lamentativa (v.2.3.5). El último estico, *no cierre sobre mí el pozo su boca,* introduce una nueva frase sinónima de anegamiento *(be'er* = pozo de agua). Sigue nueva invocación, *Yahvé,* y nueva motivación, por *tu bondad,* por *tu misericordia,* solicitando ayuda en términos más generales.

20-22 La apelación a la ciencia divina es de sentido apologético, en propia defensa (Jer 12,3; 18,23): Dios conoce lo que su siervo ha sufrido: las *mofas* de los *adversarios*[4], la *confusión y vergüenza,* que le han *quebrantado el corazón* (cf. Jer 23,9) y le han ocasionado *desfallecimiento* (cf. Jer 15,18) y desamparo total. *Hiel (ro'š) en la comida (barût)* y *vinagre (homeṣ)* pueden entenderse literalmente o metafóricamente, como gestos de burla (cf. Jer 8,14; 9,14; 23,15; Himno VI de Qumrân)[5].

[4] La mención de los *adversarios* en el TM se halla en el v.20. Se ha traído al v.21 por el contexto y el metro, que muestra fue un error de transcripción su presencia en el v.20, tan fácil de cometer al copiar textos dispuestos en líneas métricas, como se ve en fragmentos de Qumrân. Cf. MILLAR BURROWS, *Les Manuscrits de la Mer Morte* (1957) p.365.

[5] Los términos *ro'š* = jugo amargo de una planta ¿adormidera? y *ḥomes,* bebida usual apetecible (Rut 2,14), de la que el nazireo debía abstenerse (Núm 6,3), indican aquí por el contexto algún género de brebaje desagradable e impropio, como el compuesto de hiel y vinagre, que aparece en el apócrifo *Evangelio de San Pedro* c.5 (DE SANTOS, *Los Evangelios apócrifos* p.407). En los Evangelios, al narrar el conocido pasaje de la Pasión, la misma fluc-

d) 23 Vuélvase la mesa, que tienen delante, en un lazo,
y a quienes están en paz con ellos, en una trampa.
24 Oscurézcanseles los ojos que no vean,
y sus lomos derréngalos siempre.
25 Vuelca sobre ellos tu cólera,
y el ardor de tu ira les dé alcance.
26 Vuélvase su recinto desierto,
en sus tiendas no haya quien habite.
27 Pues a quien tú lastimaste persiguieron,
y aumentaron el dolor de tu herido.
28 Pon culpa sobre su culpa,
y no entren en tu justicia.
29 Sean borrados del libro de los vivos,
y con los justos no sean inscritos.
e) 30 Pero yo estoy afligido y apenado,
tu salvación, ¡oh Dios!, me proteja.
31 Con cántico alabaré el nombre de Dios,
y le engrandeceré en acción de gracias.
32 Y agradará a Yahvé más que un toro,
que un novillo cornudo y con pezuñas.

23-29 Sin dejar la oración, el salmista pronuncia las siguientes imprecaciones contra sus enemigos, invocando la justicia divina. El no toma la venganza con su mano, ni entre los hombres se hace justicia; no le queda, pues, más que apelar al justo juez. La primera no es usual en el estilo imprecatorio. Sugerida por la comida y bebida precedente, la *mesa*, que era una pieza de cuero o una estera extendida sobre el suelo, podía convertirse en un *lazo* o tropiezo y en una *trampa* para los comensales. Su *recinto* y sus *tiendas*, en lenguaje de la vida nómada, aluden a la casa y la familia del indigno (cf. 109 p.13). Además de estar el salmista herido por Dios, con enfermedad o con aflicción de corazón (cf. 109,22), los enemigos *aumentaron su dolor*. Por eso en el juicio de perseguidores y perseguido ante el justo Juez, pide no salgan justificados los perseguidores, *no entren en tu justicia*, sino que Yahvé amontone *culpa sobre culpa*, les dé su merecido (cf. Jer 18,23): que *sean borrados del libro de los vivos* [6] los que hayan merecido la pena de la vida.

30-33 El «sacrificio de los labios» es más grato a Dios que el cruento de *toros* y *novillos*, que no será omitido, sino lo ofrecerá según la ley, de edad conveniente, es decir, *cornudos* (cf. 1 Sam 1,24) y con la *pezuña* hendida (Lev 11,13-26). Como en 22,27, los humildes participarán de hecho en la *alegría* del banquete euca-

tuación de sentido se deja ver en los términos empleados para indicar lo que probablemente fue la *posca romana*, o agua mezclada con vinagre: vino mezclado con hiel (Mt 27,34), vino mirrado (Mc 15,23), vinagre (Lc 23,36; Jn 19,28-30). La alusión a este pasaje del salmo en ninguno de los evangelistas es explícita, pero parece contenerse al menos en San Juan.

6 Para el cambio de sentido de la vida terrena (Ex 32,32; Sal 69,29) a la vida eterna, cf. J. Danielou, *Théologie du Judéo-Christianisme* p.155. En poder de Dios, según los salmistas, hay diversos libros: *a)* El *libro de los vivos*, igual a su paralelo el *libro de los justos* o amigos de Dios (69,29); *b)* el libro de las vidas o de las suertes que han de caber en vida a los hombres, según las tiene Dios predestinadas antes de que sucedan (139,16); *c)* el *libro de las obras*, que Dios va anotando a medida que el hombre las realiza (56,9). Este último recuerda el *libro de las buenas y malas obras* de los persas. Sobre el *libro de los pueblos*, cf. 87,6.

33 Contemplarán los humildes, y se alegrarán;
«viva vuestro corazón, los que buscáis a Dios».
f) 34 Pues oyó a los pobres Yahvé,
y a sus prisioneros no despreció.
35 Alábenle cielos y tierra,
los mares y cuanto en ellos se mueve;
36 que Dios ha de salvar a Sión,
y edificar las ciudades de Judá;
37 y la descendencia de sus siervos la heredará,
y los que aman su nombre en ella habitarán.

SALMO 70 (Vg 69)

1 *Del director. De David. Para hacer recordar.*
2 [Quieras], Elohim, librarme,
(Yahvé), apresúrate a socorrerme.
3 Queden confundidos y defraudados
los que buscan mi vida.
Retírense atrás y queden afrentados
los que se complacen en mi mal.
4 Vuélvanse por efecto de su confusión
los que dicen: ¡Vaya!, ¡vaya!
5 Gócense y alégrense en ti
cuantos te buscan;
y digan siempre «Grande es Elohim»
los que aman tu salud.
6 Yo, en cambio, soy un afligido y un desdichado,
Elohim, apresúrate hacia mí.
Tú eres mi ayuda y mi libertador,
Yahvé, no tardes.

---

rístico, oyendo los plácemes del oferente: *Viva el corazón de los que buscáis a Dios.*

34-37 Como el salmo 22, tiene al final esta adición o apéndice [7], en que el interesado no es un particular, sino *los pobres ('ebyônîm)* y *los prisioneros* de *Yahvé.* Aunque la forma sea parecida a la de 22,25, ese fondo pluralista, la novedad del término *prisioneros* y la referencia al pasado, indica que procede de otro contexto. Se explica pensando en una colectividad recién liberada, que, agradecida, prorrumpe en invitaciones a *alabar a Yahvé* y en expresiones de esperanza de *restauración* de *Sión* y de *las ciudades de Judá,* en favor de los que *aman su nombre* (cf. 5,12; 91,14; 119,132). Esas esperanzas corresponden casi literalmente a las promesas profetizadas por Jeremías (33,10ss).

SALMO 70

Es la segunda repetición del Salterio. Constituye la última parte del salmo 40 (v.14-18). Allí está hecha su exegesis.

7 Las opiniones sobre la extensión de esta adición posterior son muy diversas. Con Schegg, Le Hir, Van Steenkiste y muchos otros sostenemos que empieza en el v.34. En cambio, Cheyne y Weiser la extienden del v.31 al 37. Para Herkenne comienza en el v.32. Para Duhm, Briggs, Ubach empieza en v.33. Otros, en cambio, creen que sólo los dos últimos versos (36-37) constituyen la adición (Staerk, Kittel, Schmidt, Oesterley). Por fin, Gunkel mantiene la unidad del salmo, pretendiendo confirmarla con el fin parecido del salmo 22,23ss.

SALMO 71 (Vg 70)

a) [1] **A ti, ¡oh Dios!, me he acogido**
no quede yo confundido para siempre.
[2] **Por tu justicia líbrame y libértame,**
inclina a mí tu oído y ponme a salvo.
[3] **Sé para mí roca de refugio,**
alcázar para salvarme;
porque mi peña y mi fortaleza eres tú.
[4] **¡Oh Dios mío!, libértame de la mano del malvado,**
del poder del inicuo y violento.
[5] **Que tú eres mi esperanza, Adonaí,**
Yahvé, mi confianza desde mi juventud.
[6] **En ti me apoyé desde el vientre materno,**
de las entrañas de mi madre tú eres quien me separó;
en ti mi esperanza estuvo siempre.
[7] **Como un monstruo fui para muchos,**
pero tú fuiste mi fuerte refugio.
[8] **Llénese de tu alabanza mi boca,**
de tu loa todo el día.

SALMO 71

Es una *oración* múltiple de un *anciano perseguido*. En el TM es huérfano o anónimo. En G lleva el título τῷ Δανείδ, υἱῶν Ἰωναδὰξ καὶ τῶν πρώτων αἰχμαλωτισθέντων= «de David, de los hijos de Jonadab y de los primeros prisioneros». Según esta inscripción, el autor del salmo sería David, quien se habría limitado a zurcir un centón de retazos de otros salmos, sobre todo los salmos 22.31.35.40. La mención de los «hijos de Jonadab» o recabitas (cf. Jer 35) y de «los primeros cautivos» en dicho título ha inducido a algunos (Ubach) a considerarlo como colectivo, sin razón suficiente. Otros (Delitzsch) piensan provenga de Jeremías por diversos indicios: elección intrauterina (v.5-6), persecuciones al fin de sus días (Jer 44), relación con los recabitas... Los modernos le asignan una época tardía. El metro es vario (2 + 2, 3 + 3, 4 + 4, o alguna qînâ) e irregular.

En esta oración múltiple se distinguen tres partes:
a) Oración deprecativa esperanzada, 1-8;
b) oración lamentativa-imprecativa, 9-13;
c) oración promisoria confiada, 14-24.

1-8 *Deprecación confiada.*—Es notable la insistencia con que el salmista invoca la *justicia* divina (v.2.15.16.19.24); su piedad y fidelidad le dan derecho a hacerlo contra sus adversarios. Las peticiones (v.4) son frecuentes en estilo lamentativo (cf. 31,16; 82,4; Hab 2,9). El singular *malvado, inicuo* es colectivo; equivale a los *muchos enemigos* de que después se queja (v.7.10.11.13.24). Pero la actitud fundamental es de confianza [1].

[1] En v.7, el TM *mófet* = monstruo, lo mismo puede aludir a enfermedades propias de la ancianidad que tener el sentido moral de muestra ejemplar de la ira divina descargada sobre el pecador con enfermedades y desgracias (cf. Dt 28,46). No parece tenga aquí el sentido

b) 9 No me arrojes al tiempo de la vejez,
al acabárseme las fuerzas no me abandones.
10 Pues hablan mis enemigos contra mí,
y los que me andan observando traman juntos,
11 diciendo: «Dios lo ha abandonado,
perseguidlo y cogedlo, que no hay quien le libre».
12 ¡Oh Dios!, no estés lejos de mí,
Dios mío, date prisa a socorrerme.
13 Queden confundidos, desaparezcan los que hostigan mi vida,
cúbranse de vergüenza e ignominia los que buscan mi mal.
c) 14 Yo, en cambio, siempre esperaré,
y redoblaré más y más tus alabanzas.
15 Mi boca proclamará tu justicia,
todo el día la salvación por ti obrada;
pues no conozco sus medidas.
16 Penetraré en las proezas de Adonaí Yahvé,
recordaré tu justicia que es sólo tuya.
17 ¡Oh Dios!, me enseñaste desde mi juventud,
y hasta aquí vengo divulgando tus maravillosos hechos.
18 Hasta la vejez, pues, también y la canicie, ¡oh Dios!, no me [abandones.
Mientras divulgo la fuerza de tu brazo a la generación [futura,
a todo el que ha de venir, tu poder.
19 De veras tu justicia, ¡oh Dios!, llega a lo alto,
con la que hiciste cosas grandes;
¡oh Dios!, ¿quién como tú?

9-13 *Lamentación suplicante del anciano* salmista en su presente debilidad. Los enemigos le acechan y espían, sin llegar a atentar contra su vida. A la petición urgente de auxilio (v.12) (cf. 22,12; 38,22) sigue la imprecación contra los que le hostigan y buscan su mal, no su muerte.

14-24 *Oración confiada.*—El sentimiento de seguridad y esperanza en su Dios le lleva a alabar la divina *justicia* (v.15), que se ha manifestado en la salvación del orante [2]. *Penetrar en las proezas de Yahvé* es meditar las maravillas realizadas por Dios en la creación y en la historia. Con los sentimientos de confianza alternan peticiones, cuya motivación es la conocida: «Protégeme para que siga alabándote» [3]. La confianza crece, no sólo con la liberación del peli-

favorable de «prodigioso ejemplo de la bondad divina» (ZORELL), por su situación entre peticiones de auxilio y lamentos, ni se opone al sentido peyorativo la jaculatoria hímnica del v.8. que se explica como sugerida por la defensa (7b), y como final de parte, con frecuencia orante.

2 En v.15 el TM *seforôt* es un hapax de lectura varia en los mss. y de significado incierto; G γραμματείας = Vg «litteraturam», que algunos códices corrigen en πραγματείας = *negotiationes:* R Hr M Ge; *negotiationem* Mi. Algunos lo derivan del verbo *safar* = contar, numerar, y lo traducen por «innumerables». Así Simm Targ. Otros creen alude a palabras cifradas o cualquier otro género de criptografía en que intervinieran los números (cf. G. CONTENAU, *La cryptographie chez les Mesopotamiens:* MelBR p.17-21). Si no es oscura nota de glosador, como proponen muchos, p.ej., Tournay, podría aludir a los *innumerables* beneficios divinos, expresados claramente en otros pasajes (40,6; 139,17s). Es la idea de muchos comentadores, desde Teodoro de Heraclea (cf. Lesêtre), preferible a la de aquellos otros que, uniendo este verso a v.16, ven aquí una bienaventuranza del que «por iliterato penetra en las cosas de Dios».

3 Algunos (Ubach, Weiser) refieren el v.20 a la nación, no a un particular, y eligen la lección en plural en vez del singular, que es preferible críticamente. Otros, como Herkenne, aun eligiendo también el plural «nos», no admiten el sentido colectivo que aquellos defienden. Dentro del sentido individual, algunos consideran el salmo 71 como una *oración del Mesías*

20 Me hiciste ver tribulaciones muchas y malas,
pero me volverás a dar vida,
y de los abismos de la tierra me volverás a hacer subir.
21 Aumentarás mi grandeza
y tornarás a consolarme.
22 Así yo te daré gracias con acompañamiento de arpa por tu
[fidelidad, Dios mío;
te ensalzaré con la cítara, Santo de Israel.
23 Se regocijarán mis labios cuando te ensalce,
y mi alma, a la que has redimido.
24 Mi lengua también todo el día musitará tu justicia:
«Pues quedaron confundidos y defraudados los que bus-
[caban mi mal».

---

gro de muerte, sino con el aumento de su dignidad entre los hombres y los nuevos consuelos que Dios le depara. Por todos esos favores divinos promete un canto de acción de gracias litúrgico a la fidelidad y justicia [4] del *Santo de Israel* [5].

SALMO 72

Este bello poema es una *oración profética*, única en el Salterio, *por el rey Mesías y su reino*. Su *autor* sería Salomón, según reza el título [1]; pero, según el v.20, su autor sería David, quien habla e intercede por su hijo Salomón, y a David se lo atribuye el *Midrás*. Contra ese origen salomónico o davídico sostienen otros que el mesianismo del salmo le hace postexílico, contemporáneo de Zacarías (Murphy) o del siglo VII o VI (Ceupens, Dennefeld...) [2]. Por las resonancias que hay en él de textos bíblicos diversos (Sal 78,40; Jer 50,29; Ez 39,7; Os 11,9; Hab 1,12), los críticos tienden a retrasar su fecha de composición, reconociendo generalmente un núcleo primitivo preexílico. Para Kraus, el poema es sin duda preexílico, y para Oesterley, de una época relativamente temprana.

El salmo 72, uno de los más usados en la liturgia cristiana (Calès), pero nunca en la de Israel (Oesterley), es indudablemente mesiánico, todo un «compendio de la teología mesiánica» (Prüm) [3]. En este aspecto se le ha considerado: a) *Directamente mesiánico*

paciente por aplicación o por tipismo. Así Orígenes y Eusebio (MG 12,151,7ss; 23,71ss) y la liturgia del Jueves Santo. Otros, como Duhm, Gunkel, Schmidt, Tournay, lo consideran como un *salmo de enfermo*, lo que obligaría a restringir el sentido del v.7. Tournay, en su segunda edición (1955), le añade la calificación de *levita*. Pero tampoco puede desprenderse esa idea del v.6, pues si Jeremías y San Juan Bautista fueron levitas, no lo fueron Sansón y Samuel.

4 El verso final 24cd hace con 24ab una doble qinah (cf. 35,4.26; 40,15; 70,3). Esta circunstancia del cambio de ritmo hace más probable el carácter de cita de este final, traduciendo *ki* por la causal *porque*. Otros, como PIB, consideran la partícula como temporal, «cuando», poniendo el final en relación de dependencia con lo que precede. Menos razón hay para tomar este final como celebración actual litúrgica ante la comunidad, después de oída la súplica (Weiser, Schmidt).

5 Este título, tan isaiano, sólo se lee, fuera de Is, aquí y en 78,41; 89,19 en los salmos, y dos veces en Jer (50,29; 51,5). Cf. M. GARCÍA CORDERO, *El Santo de Israel*: Mel. Bibl. A. Robert (Paris 1958) p.165-173.

1 VD (1933) 305-306; BRAUDE: I p.558.560.563. El *lamed* de *liselomoh* falta en cinco mss. Con G εἰς Σαλωμών ha de traducirse por «a», «acerca de», «a propósito de», «sobre» Salomón.

2 Cf. P. GRELOT, *Un parallele babylonien d'Isaie IX et du Ps. LXXII*: VT 7 (1957) 319-321.

3 *Der christliche Gaube* II (1935) p.92.

Salmo 72 (Vg 71)

[1] *De Salomón.*
a) **Elohim, concede tu derecho al rey**
y tu justicia al hijo de rey;
[2] **que gobierne a tu pueblo con justicia,**
y a tus afligidos con equidad.
[3] **Que traigan los montes paz para el pueblo**
y las colinas justicia.

---

por la mayoría hasta hace unos veinte años[4]. b) *Típicamente mesiánico* por Belarmino, Calmet, Hoberg, Schegg, Landersdorfer, Wutz, Desnoyers, Kissane, etc., quienes suelen citar unas palabras de San Jerónimo[5]. c) *Parte histórico, parte mesiánico* por Bossuet, Patrizi. d) *Puramente histórico,* referido a David y su dinastía[6].

La unidad del salmo es también admitida generalmente. El *metro* es qînâ, 3 + 2, no siempre conservado. Sobre la estructura del salmo varían mucho los autores: Calès señala tres estrofas; Condamin y Skehan, cinco[7]; Murphy, seis. Por el contenido distinguimos cinco partes: las cuatro primeras corresponden a otras tantas cualidades del reino mesiánico, y la quinta es una conclusión encomiástica del Rey:

a) Oración por el rey y su reino de justicia y de paz, 1-4;
b) de duración interminable, 5-7;
c) de extensión universal, 8-11;
d) benéfico para los pobres, 12-14.
e) Encomio del Rey, 15-17.

Sigue la doxología final del libro segundo, 18-19, y la nota redaccional del final de la colección davídica, 20.

1-4 La petición inicial invoca a Elohim (la única vez que se le nombra en este salmo elohístico), para que *conceda* su *derecho al rey,* que no es más que un lugarteniente de Dios. La petición es parecida a la de Salomón (1 Re 3,5ss). *Rey* e *hijo de rey* designan la misma persona. El *derecho* y la *justicia* parecen significar el principio jurídico y su praxis[8]. La petición en favor del rey se dirige al bien del reino. La *justicia* y su fruto la *paz* (Is 32,27) caracterizan el reino del Ungido, protector como Yahvé de los *pobres* y los

[4] Cf. Brierre-Narbonne, *Les Prophéties messianiques* (Paris 1933) p.24-26; A. Colunga, *El mesianismo en los salmos regios:* StAnselm 27-28 (1951) 208-230.

[5] «Nam et psalmi 44 et 71, dilecti et pacifici titulo praenotantur. Qui tametsi ad prophetiam Christi et Ecclesiae pertinentes, felicitatem et vires Salomonis excedunt, et tamen secundum historiam super Salomone conscripti sunt» (S. Hieronymi, *Comm. in Eccl.* I 1: CCLat 52 [1959] 250).

[6] Cf. P. Veugeleers, *Le Psaume LXXII poème messianique?:* EThL 41 (1965) 317-343; J. Coppens, *Le Messianisme Royal* II: NRTh 90 (1968) 247-49; R. Pautrel, *Le style de cour et le psaume LXXII:* A la rencontre de Dieu. Memorial A. Gelin (Le Puy 1961) p.157-163; refutación de R. Arconada, *La Escatología Mesiánica en los Salmos:* B 17 (1936) 294-326; R. E. Murphy, *Ps 72 and Court Style,* en *A Study of Psalm 72/71* (Washington 1948) p.45-78; J. Coppens, *Les études récents sur le Psautier: Le Psautier. Ses origines. Ses problèmes littéraires. Son influence* (Lovaina 1962) p.9-15.

[7] P. W. Sekehan, *Strophic Structur in Ps LXXII (LXXI):* B 40 (1959) 302-308.

[8] El plural *derechos (mišpāṭêkā)* del TM podría tener valor intensivo, tratándose de su origen divino; pero tal vez se deba a una contaminación del escriba y haya que preferir el singular, con G Vg y Sir.

4 Que haga justicia a los afligidos del pueblo,
salve a los hijos del pobre,
y triture al opresor.
b) **5 Y que dure como el sol,**
y al igual que la luna por generaciones.
6 Que baje como lluvia sobre grama,
como llovizna que riega la tierra.
7 Que florezca en sus días la justicia
y abundancia de paz hasta que no haya luna.
c) **8 Y domine de mar a mar,**
y desde el río hasta los términos de la tierra.
9 Que ante él se encorven los enemigos,
y los que le odian laman el polvo.

---

afligidos [9] y enemigo del *opresor*. Esta descripción cuadra bien a un rey histórico o ideal, pero también al Mesías con su reino de justicia, verdad y equidad. Las partes siguientes sólo convienen al rey-Mesías [10].

5-7 El reino mesiánico es de *duración perpetua*, como el *sol* y la *luna* (89,33), lo que no puede decirse de un reino temporal. Y comparable al beneficio celeste de la *lluvia* (65,11), tan necesaria en Palestina (Dt 11,14-17; 28,12; Jer 5,24). La *grama* cortada retoña si llueve; pero si falta el agua se seca. Así, el país, dirigido por el gobierno benéfico y fecundo del rey-Mesías, verá florecer en abundancia la *justicia* y la *paz* [11].

8-11 También en el espacio el reino mesiánico se anuncia *universal* e *ilimitado* [12]. Sobre los *mares* [13], desde el *río* Eufrates o Jordán hasta los *confines de la tierra* (Zac 9,10; Is 11,10; 53,1ss; Jer 23,5; Ez 34,24). Sobre los reyes *enemigos* [14] y *vasallos*, de las

9 «Afligidos de Yahvé», «afligidos del pueblo», «hijos del pobre» y parecidas expresiones (Is 14,4; Mt 11,5) designan con frecuencia, como en v.2 y su paralelo, a todo Israel, al histórico y al mesiánico (cf. Sof 3,11-12). La mención del *opresor* en el tercer estico del v.4 parece intencionada para formar trístico al fin de la primera parte y atenuar la impresión de repetición monótona. El *opresor* no es necesario venga de fuera; con frecuencia es llamado así el mal gobernante israelita (cf. Sal 94; Prov 22,22; Is 10,2; Am 4,1).

10 Es de notar el quiasmo de v.1-2, que muestra con G la dependencia del v.2 y siguientes respecto del v.1, sea consecutiva: «concede de suerte que gobierne», o sea final: «concede para que gobierne». Esa dependencia se expresa bien con el imperfecto *yādîn*. La omisión de *yod* o su cambio en *lamed* ante un infinitivo *dîn* (como suponen leyeron los LXX κρίνειν = ladîn) no son accidentes ordinarios de transmisión. Los que aíslan el v.2 del v.1, lo traducen por futuro (San Jerónimo: *iudicabit)* o por optativo (p. ej., Zorell: *gubernet*), o lo entienden un yusivo *yāden* (Schmidt, Castellino: «juzgue»), olvidando que todo el salmo es una oración que sigue a la petición del v.1. Aquí entra en juego la discutida cuestión del *valor de las formas verbales del salmo*. Del sentido deprecativo del v.1 con el imperativo *concede* no hay duda. Pero a partir del v.2 varían los pareceres.

11 La *justicia* y la *paz*, que fueron el objeto principal de la primera parte, vuelven a aparecer al fin de la segunda. Esta especie de inclusión recomienda, en contra del concreto *el justo* del TM, muy apropiado en otros contextos (Sal 92,13s; Prov 11,28), el abstracto *justicia*, en paralelismo con *abundancia de paz*.

12 En v.8, el verbo está en forma yusiva *weyerd* = y domine. Sin embargo, por el claro sentido profético de todo el pasaje, las versiones antiguas y modernas lo traducen en futuro: «y dominará».

13 *De mar a mar* no alude, como en pasajes no mesiánicos (80,12; Ex 23,31; 1 Re 5,1.4; Eclo 44,21) a determinados mares geográficos: el Mediterráneo, el golfo Pérsico o el océano Indico, sino a los mares en general que circundan la gran isla que es la tierra (cf. R. Arconada, *La Escatología* p.55; B 17 [1936] 321); *A mari usque ad mare (Ps 71 (72)8)* y *Los cuatro mares de la literatura china:* MisCom 1 [1942] 259-278).

14 En v.9, el TM *siyyîm* propiamente significa desiertos, y, por extensión, animales de los lugares desiertos, *fieras*. En sentido figurado podría designar a los enemigos del rey pacífico, hablando de modo abstracto como *los que le odian* del estico siguiente. Pero el mejor parale-

10 Que los reyes de Tarsis y de las islas
le hagan ofrendas,
los reyes de Šebá' y de Sebá'
le traigan tributos.
11 Y que ante él se postren todos los reyes,
y todas las naciones le sirvan.
d) 12 Pues habrá librado al pobre del poderoso,
y al afligido, que no tenía quien le ayudase.
13 Se habrá apiadado del desvalido y del pobre,
y las vidas de los desdichados habrá salvado.
14 De la opresión y de la violencia les habrá defendido,
pues a sus ojos será preciosa su sangre.
e) 15 Viva, pues, y désele oro de Šebá',
y órese por él siempre
y a todas horas bendígasele.

---

regiones más extremas: *Tarsis*, en el sur de España [15], límite occidental del mundo antiguo, con *las islas* (Is 49,1), que de Chipre a las Baleares jalonan de este a oeste todo el Mediterráneo; Šebā', en el límite sur de uno de los cuatro reinos de la Arabia meridional [16], y Sebā' en el Africa oriental [17]. Ese dominio universal es claramente religioso: *Todos los reyes se postren ante él*, no en señal de sumisión, sino en gesto de adoración, y *todas las naciones le sirvan* en señal de reconocimiento de su dignidad sobrehumana [18].

12-14 La razón de ese homenaje de todos los reyes y pueblos es el singular carácter benéfico de su reinado a favor de los pobres y desvalidos, cuya sangre o vida (cf. 116,15) aprecia grandemente. El será su Salvador frente a los opresores poderosos [19].

15-17 Ante la figura de Rey tan ideal, el salmista prorrumpe en un *Viva*. Es la aclamación real de rúbrica, tras la que resume todos los augurios de v.9-11: *Désele oro de Šebā'* [20], símbolo de más

lismo con esta segunda frase, junto con la variedad e inseguridad de las versiones antiguas, aconseja la lección conjetural *ṣarîm* = adversarios, enemigos.

15 Tarsis se suele identificar con Tartesos, colonia fenicia en el sudoeste de España, a cuyo favor hay un texto de Asarhaddon. Pero su emplazamiento exacto todavía se discute: Huelva, Algaida, Asta Regia (Jerez). Cf. SEAT II: 1 Re 10,20, notas 13-16; J. M. Solá Solé, *Tarshish y los comienzos de la colonización fenicia en Occidente*: SEF 17 (1957) 23-35; S. Bartina, *Tarsis. Studia recentiora*: VD 34 (1956) 342-348; F. Planas, *Las islas del mar*: EstEcl 34 (1960) 569-576.

16 *Šeba'* corresponde a la región de los sabeos, la Arabia Feliz (cf. Is 60,6; Jer 6,20; Ez 27,22; 38,13). Es el país de la reina de Sabá (1 Re 10,1ss). Cf. C. Jean, *Le Milieu Biblique* III p.430.

17 Sobre *Seba'* las opiniones son varias: Unos la sitúan al sur de Arabia (Ubach); otros al nordeste de la misma (Herkenne, cf. Job 1,15); otros al sudoeste (Ceuppens). F. Josefo (*Ant.* II 10,2; IX 5,3) la coloca en Etiopía o junto a ella. Is 43,3; 45,14 la nombra con Egipto y Kus (Etiopía). Para J. Simons, Šeba designaría «toda Arabia», y Seba «todo el nordeste de Africa» (*The Geographical* p.82.84).

18 El término técnico *ya'abdûhû* = servir venerando su dignidad sobrehumana, junto con el anterior *weyištahawû-lô* = postrarse en señal de adoración, del v.11, demuestra que se trata de algo más que del comercio de Salomón con otros pueblos y de los presentes que ellos ofrecían al Rey Magnífico (cf. 1 Re 5,14; 10,1ss); se trata del Mesías.

19 En v.12, la lección de G *habrá librado* (cf. Joüon, p.113b) *al pobre* (cf. v.4) *del poderoso* (*miššôaᶜ*), que aquí se supone opresor, es preferida con Belarmino, Bird, Ehrlich, Gunkel, etc., a la del TM *el pobre que clama* (*mešawweaᶜ*), porque a su favor milita el uso gramatical de añadir la partícula *min* = de o *miyyad* = de mano de, tras los verbos de librar, defender. Las dos lecciones son posibles.

20 En v.15, *zahab* = *oro* puede significar también *incienso*, si aquí, como en otros pasajes del A. y del NT tiene el sentido de *especia*. Cf. G. Ryckmans, *De l'or (?), de l'encens et de la myrrhe*: RB (1951) 372-376; R. de Langhe, *L'autel d'or du temple de Jérusalem*: B 40 (1959) 476-494.

16 Haya abundancia de trigo en la tierra,
en la cumbre de los montes cruja.
Como el Líbano sea su fruto, y florezcan
los de la ciudad como el heno de la tierra.
17 Sea su nombre por siempre,
ante el sol se propague su nombre.
Y bendíganse en él todas las familias de la tierra,
todas las naciones le aclamen dichoso.
18 Bendito sea Yahvé Elohim, Dios de Israel, el que hace
maravillas por sí solo;
19 y bendito sea su glorioso nombre por siempre, y llénese
de su gloria la tierra toda. Amén y amén.
20 Acabáronse las oraciones de David, hijo de Yisay.

---

altos bienes; *oren por él siempre,* no por su persona, sino por su obra, el reino; *bendíganle a todas horas,* tributando alabanzas a su persona. Y en su reino haya plenitud de bienes materiales: toda una fertilidad edénica. La ventura de la nueva situación perpetuará su nombre [21], en el que serán benditas *todas las familias de la tierra,* según la promesa hecha a Abraham [22].

18-19 *Doxología.*—No está en verso. Y se muestra ajena al salmo por el nombre Yahvé en un salmo elohísta. Rara es también en la Vg la versión *maiestatis* por *kabod* = δόξης (cf. Núm 14,21; Neh 9,5; Is 63,14, «gloria»; 1 Par 29,13, *inclytum).*

20 *Nota redaccional.*—No se explica en el actual Salterio, en que siguen 18 salmos más atribuidos a David (86, 101, 103, 108-110, 122, 124, 131, 133, 138-145), sino como traslado material del fin de una colección davídica. En esa nota, la lección de G *laudes* no es la que mejor se adapta a los 19 salmos davídicos del libro II (51-65, 68-70.[72] TM), que son en su mayoría oraciones (unos diez), como el salmo presente, y sólo uno (el 65) es himno.

SALMO 73

En éste y en los salmos 37 y 49 se propone y soluciona el mismo problema del libro de Job: la injusticia que supone la prosperidad del malvado y la vida atribulada del justo; pero aquí afirma con fe más clara y más íntima la suerte final de los justos. Se ha considerado «el más místico de todos los salmos» (Beer). Su *autor,* según el título, es Asaf o un miembro de su familia o de su clase. La *ocasión* precisa se desconoce. Por su doctrina y acritud de sentimiento parece corresponder al tiempo de los profetas. Otros lo retrasan hasta la época griega o persa (Ubach). El lenguaje poco

[21] En v.17, *su nombre por siempre* hace paralelismo perfecto con el estico siguiente sin necesidad del *benedictum* añadido por G, que, además, destruye el ritmo ternario. En v.17b, el TM K *yānîn* (fut. hif. crece, prospera, propaga, germina) es un hapax incierto; el Q *yinnôn* (fut. nif. se propague, se extienda), según el *Talmud* y el *Midrás,* es uno de los diez nombres del Mesías: «el que hace florecer a los que duermen en el polvo = el que resucita a los muertos». En G y Vg «permanece». Modernamente lo corrigen diversamente: *yikkôn* con 1 Ms y 89,37: establézcase (Herkenne); *yadôn* con Gén 6,3: dure (Lagrange); *yadûr:* habite (Bird) etc.

[22] En v.17b, el TM *yitbarekû bô* = *bendíganse en él mutuamente,* por el sentido recíproco-reflexivo propio de hitp., encierra en sí una alabanza del rey bastante paralela a la del estico siguiente: *todos los pueblos le aclamen dichoso.*

Salmo 73 (Vg 72)

1 *Salmo de Asaf*
a) **Ciertamente, Dios es bueno para el recto,**
para los puros de corazón.
2 **Pero yo, por poco se me deslizan los pies,**
por nada resbalan mis pisadas.
3 **Pues tuve envidia de los insensatos,**
viendo la prosperidad de los malvados.
4 **Pues para ellos no hay molestias,**
su cuerpo está sano y rollizo.
5 **En las penas del hombre no participan,**
ni son castigados con el hambre.
6 **Por eso como collar les ciñe la soberbia,**
y la violencia, como un manto, los envuelve.
7 **En la obesidad les rezuma su maldad,**
y les desbordan las fantasías del corazón.
8 **Se burlan y hablan malignamente,**
y decretan la opresión con altanería.
9 **Contra el cielo dirigen su boca,**
y su lengua se mueve contra la tierra.

---

clásico y los frecuentes aramaísmos abogan por una época tardía. El *metro* es vario, dominando el ritmo 3 + 3. Por su estructura es claramente una composición de dos partes: *a)* Una *meditación* sapiencial sobre la suerte del impío, 1-14; *b)* una *oración* sapiencial confiada del salmista, 15-28.

1-3 Es una primera afirmación universal, conteniendo la solución final del problema: *Dios es bueno para el recto* [1]. *Pero yo por poco* resbalo. Con viveza y con emoción, reflejada en la misma construcción irregular [2], manifiesta su estado de ánimo ante la tentación: la debilidad de su fe en la Providencia y su *envidia* de los malvados.

4-9 Describe vivamente la aparente prosperidad de los impíos. No sufren *molestias* [3], gozan de bienestar físico [4], respiran *soberbia* y *violencia*, sus carnes lustrosas rezuman maldad [5], profieren palabras blasfemas y altaneras [6].

[1] En v.1, el TM *leyisrā'el* = para Israel, es corregido por Graetz y muchos otros en *leyāšār'el* = para el recto de Dios, que está en paralelismo con los *puros de corazón*. La corrección parece mejor que el TM.

[2] *Pero yo* es un inciso que hay que leer fuera de metro, en anacrusis, lo mismo que gramaticalmente queda en suspenso: En cuanto a mí.

[3] *ḥarṣubbôt* = molestias, sólo aparece aquí y en Is 58,6; Vg *colligationes*. Parece aludir a los sufrimientos y sinsabores que ha de soportar la gente humilde y oprimida por los poderosos.

[4] *lemôtām* = hasta su muerte; muchos lo separan y corrigen en *lāmô* = a ellos y *tām* = íntegro, sano. *'ûl* = cuerpo, es un hapax de significación insegura, cuyo sentido concreto de parte anterior, vientre, cuerpo, es sugerido por el contexto y las versiones.

[5] *yāṣā' meḥeleb 'ênemô* = sale de la grasa sus ojos. En vez de «ojos», G S Vg traducen «iniquidad», del TM *'awônāmô*, lección preferida por los modernos; y *yāṣā'* lo traducen por «*relucir*» (cf. ar. wadûᶜa). Cf. M. Dahood, *Sacra Pagina* I p.274. La grasa u obesidad, como en 17,9s, no designa la gordura física, sino, en sentido metafórico, la «insensibilidad» o «dureza de ánimo».

[6] Cf. fraseología semejante en dos textos de Ras Samra citados por H. Ringgren *(Einige Bemerkungen zum LXXIII Psalm:* VT 3 [1953] 268s).

10 Por eso se vuelve allá mi pueblo,
y se beben sus aguas plenamente.
11 Y dicen: «¿Cómo lo sabe Dios?
¿Acaso lo conoce el Altísimo?»
12 Así son los malvados,
y, eternamente prósperos, van aumentando sus bienes.
13 En vano, pues, he conservado puro mi corazón
y lavo mis manos en la inocencia.
14 Pues soy objeto de castigo a todas horas,
y recibo mi reprensión cada mañana.
b) **15 Pero si dijere: Voy a hablar como ellos,**
¡ah!, traicionaría la estirpe de tus hijos.
16 Púseme a discurrir para entender esto,
y fue cosa ardua a mis ojos.
17 Hasta que penetré en el santuario divino,
y puse atención a sus postrimerías.
18 Ciertamente los pusiste en el resbaladero
y los dejaste caer en el engaño.
19 ¡Cómo se volvieron en objeto de asombro en un momento;
terminaron, y entre temores acabaron!
20 Como un sueño al despertarse, ¡oh Adonaí!,
así, al levantarte, despreciarás su figura.
21 Cuando se exacerbaba mi corazón,
y mi interior sentía rejoneado,
22 es que yo era un estúpido y no entendía,
yo era para contigo un animal.

10-14 *En vano*[7] lleva una vida de piedad, pues tiene que aguantar cada mañana, como Job (17,18), las reprensiones y castigos de Dios, como llama la fe israelita a las desgracias que envía la mano divina (39,11).

15-17 Con las solas fuerzas de su *inteligencia* no halla solución al enigma. Hasta que penetra en el *santuario divino*, no el material del templo, sino el metafórico de los ocultos planes de Dios[8], esos «secretos que los impíos no conocen» (Sab 2,22). Y allí se pone a *atender* a las postrimerías de los impuros.

18-22 Aquí brota ya una primera solución negativa, la que domina en Sal 49,8-13, pero con un lenguaje más emotivo y más piadoso, no exhortando a otros, sino hablando con Dios. A él le atribuye, conforme al uso semítico (cf. Is 8,14), lo que fue obra libre del malvado, su continuo *resbalar* a la perdición (cf. 35,6). Justo castigo de sus maldades son los continuos engaños *(maššu'ôt)* de su vida y, sobre todo, su muerte súbita e imprevista entre *terrores* y espantos *(ballahôt;* cf. Job 18,11.14; 30,15; Ez 25,21;

[7] El v.10 es inseguro. Para Löhr, «una glosa marginal ilegible». Siguiendo el TM lit., «Por eso se vuelve (del Q yāšûb) allá—a la aparente vida feliz del impío—mi pueblo (c G S: en vez de TM «su pueblo»)—y aguas de plenitud son sorbidas por ellos (cf. Jouon, p.132f)». Con la metáfora «se sorben a boca llena sus aguas» indica las doctrinas y prácticas que se beben en el trato con los impíos. Comienza el v.13 con la misma partícula del acto de fe inicial *'ak* = ciertamente, que aquí tiene significado restrictivo *solamente*.

[8] Aunque también puede designarse el templo con el plural intensivo *miqdešê-'el* = santuarios de Dios; este término significa ordinariamente los planes ocultos de Dios. De aquí que las consideraciones cultistas de Weiser, Schmidt, Ringgren, sobre este salmo carezcan de base sólida.

23 **Pero yo estoy siempre contigo,**
cogida tienes mi mano derecha.
24 **Con tu consejo me guías,**
y después gloriosamente me acogerás.
25 **¿A quién tengo yo en el cielo?**
y, estando contigo, no me complazco en la tierra.
26 **Desfallece mi carne y mi corazón;**
roca de mi corazón
y mi porción es Elohim para siempre.
27 **Y es que los que de ti se alejan acaban en perdición,**
pues pierdes a todo el que adultera de ti.
28 **Pero para mí, la cercanía de Elohim es lo mejor;**
en Adonaí, Yahvé, he puesto mi refugio
para referir todas tus obras
en las puertas de la hija de Sión.

28,19). Como un *sueño* inconsistente, Dios los *despreciará*. Era un *estúpido*, un verdadero *animal*, que no piensa [9].

23-26 *Siempre estoy contigo* en unión habitual de voluntad y afecto por parte del hombre y de protección segura por parte de Dios; llevado de su mano, como un niño de la diestra de su padre, orientado por el Maestro divino a la *gloria* celeste. Esa gradación: estar con Dios, asido de él, guiado por él a la gloria, sugiere una brillante esperanza del más allá, que se consuma con la acogida después en el cielo [10]. Nada hay en el universo, *cielo-tierra*, que le haga feliz sino su Dios (cf. 16,2). En el deliquio de este afecto *desfallece* su *carne*, dicha con término de intimidad [11], que sólo Asaf emplea en los Salmos (73,26; 78,20.27), y su *corazón*, todo su ser íntimo.

27-28 Resumen de todo el salmo y de la solución del problema es el contraste entre el castigo de los malvados y la divina cercanía con que Dios premia al hombre fiel [12].

[9] En v.22, el TM *behemôt* = animal, es un plural intensivo o enfático. Tal vez se refiera aquí (y en 49,13 y Job 40,15) al hipopótamo, «pehemu» en egipcio, símbolo de la materia bruta, lo más opuesto al espíritu pensante.

[10] Casi todos los autores admiten el carácter escatológico del salmo. Lo niegan, sin embargo, Gunkel y algunos católicos, como Kissane, Tournay y García Cordero.

[11] En v.26 *še'er* = carne significa la carne íntima adherida a los huesos; no *baśar* = carne exterior. Cf. D. Lys, *La chair dans l'AT. «Basar»*. Paris 1967. El inciso del v.26 *roca de mi corazón* destruye el dístico; sin llegar a formar un trístico, repite inelegantemente «mi corazón» y enfría el ardor místico de la frase.

[12] En v.28, *cercanía* y *refugio* parecen decir menos que los términos unitivos de v.23-26, por lo que alguno ha puntualizado: «proximidad a Dios (73,28), no unión con él, es el mayor bien». Pero en los términos de este verso no cabe duda de que el salmista no ha querido bajar de la altura anterior, sino sólo variar sus vocablos, adaptándolos a la contraposición con el impío, que se aleja y adultera. El último estico parece aditicio en TM y los dos últimos en G; con variantes se leen ambos en 9,15, y el primero en 75,2. Las adiciones al fin de salmo son frecuentes.

Salmo 74 (Vg 73)

1 *Maškîl de Asaf.*
a) ¿Por qué, Elohim, nos desechaste para siempre,
y está encendida tu ira contra el rebaño de tu dehesa?
2 Acuérdate de tu hueste, que adquiriste de antiguo,
de la tribu de tu heredad, que rescataste,
del monte de Sión, en que habitaste.
3 Dirige tus pasos a las ruinas de siempre,
todo lo que devastó el enemigo en el santuario.
4 Rugieron tus adversarios en el interior de tu recinto,
pusieron sus enseñas como trofeos.
5 Se parecían a los que alzan en alto
en la espesura del arbolado las segures.
6 Destrozaron sus puertas a una,
con hachas y martillos golpeaban.

SALMO 74

Es una lamentación colectiva por la ruina de la nación y del templo. Asaf, o uno de los suyos, compuso este *maśkîl*. Se ha pensado en la profanación de Antíoco Epífanes, año 168 a. C. Pero la hipótesis del origen macabaico (Belarmino, Patrizi, Ubach) ha recibido el golpe de gracia (Albright) con los estudios modernos y los salmos de Qumrân. Lo más probable es que se trata de la devastación de Nabucodonosor, en el año 587 a. C. Con todo, la falta de profetas (v.9) indica una época posterior a la muerte de Jeremías y de Ezequiel: la de la cautividad de Babilonia. El metro es 4 + 4.

Esta *oración lamentativa* comprende tres partes: *a)* Triste situación actual, 1-11; *b)* celebración del poder divino en el pasado, 12-17; *c)* imploración urgente para que intervenga ahora, 18-23.

1-7 Sin introducción, con la queja amorosa: *¿Por qué, Elohim?*, presenta al pueblo como desechado *para siempre* y pide remedio al castigo, que supone la *ira* de Dios *encendida*, invocando motivos. El primero es el ser sus ovejas (cf. 79,13; Jer 23,1), seguido de otros tres semejantes: la *hueste adquirida de antiguo* en los patriarcas; la *tribu* rescatada del cautiverio de Egipto (77,16; 78,35); el *monte de Sión*, donde Dios estableció su templo, y al que abandonó (Ez 10,18ss) por los crímenes de Israel.

Descripción viva y rápida de la desecración.—Tras solemne invitación a visitar las *ruinas* [1] del santuario, causadas por el *enemigo*, Nabuzardán (2 Re 25,13ss; Jer 52,12ss), describe una serie de profanaciones: Primera, clamoreos y *rugidos* en el templo. Segunda, las *enseñas* militares, puestas como *señales* de ocupación. Tercera,

[1] El TM maššuʾôt = ruinas, que G y Vg traducen *in superbias eorum*, derivada de la falsa lectura *se'onām* (de nasah), procede de *šā'á* en hif. = devastó. En v.4, el TM *môʿēd* = templo, indica el lugar o el tiempo de reunirse. G y Vg entendieron lo segundo: *solemnitatis*. Según A. Schulte *(Die Psalmen des Breviers*, 1924[3]), esos sitios de reunión pudieran ser las «casas de los profetas», a las que acudían los fieles. Piensan en las sinagogas los que retrasan el origen del salmo a la época de los Macabeos. La misma palabra *'ôtôt* significa *enseñas* y *señales*, *insignias*, que reaparece en v.9. Puede tomarse en sentido militar y en sentido religioso.

7 Prendieron fuego a tu santuario,
echaron a tierra, profanándolo, el tabernáculo de tu nom- [bre.
8 Dijeron entre sí la raza de ellos a una:
«Incendiad todos los recintos de Dios en la tierra».
9 Nuestras señales no las hemos visto; no hay ya profeta,
y no hay con nosotros quien sepa hasta qué límite.
10 ¿Hasta cuándo, Elohim, se mofará el adversario,
blasfemará el enemigo tu nombre por siempre?
11 ¿Por qué retraes tu mano,
y retienes tu diestra dentro de tu seno?
b) 12 Pero tú, Elohim, eres mi rey desde antiguo,
obrador de salvación en medio de la tierra.
13 Tú dividiste con tu fuerza el mar,
quebrantaste las cabezas de los dragones en las aguas.
14 Tú aplastaste las cabezas del Leviatán,
y lo diste en alimento a los monstruos del mar.

---

violencia y destrozo en las puertas [2]. Cuarta, *incendio* del templo, que fue la profanación mayor y definitiva.

8-11 *Furor antirreligioso.*—Su impiedad intentaba extenderse a todos los sitios de culto público, como el rey asirio en Is 10,10s. *Angustia presente.* Los lamentos de la comunidad crecen al no ver *señales* o indicios de vida litúrgica, ni «enseñas» religiosas o cívicas (v.4), ni tampoco «prodigios y milagros» que manifiesten la protección divina sobre su pueblo, ni siquiera la comunicación divina por medio de los *profetas.* El profetismo prácticamente está ausente, pues aunque haya profetas, como en Lam 2,9, «no reciben visión de Yahvé» [3].

12-17 Tras la adversativa inicial del contraste, *pero,* hace una afirmación general sobre la omnipotencia soberana de Dios [4], *obrador de salvación* o de victorias a favor de Israel. Es la parte central del salmo.

Por medio de mitologemas creacionistas ilumina esos triunfos históricos de Yahvé: En el paso del mar Rojo (Ex 14,31) *dividiste* las aguas, aludiendo quizás a la victoria del Creador sobre el monstruo acuático primordial, Tiamat, cuyo cuerpo dividido en dos sirvió para formar el universo [5]; *quebrantaste las cabezas de los dragones* (tanninim) *en las aguas,* o sea los compañeros de Tiamat o de Rahab (Job 9,13), aplicable en puro lenguaje metafórico a los jefes egipcios sumergidos (cf. Ez 29,3; 32,2); *aplastaste las cabezas del*

[2] El v.5 de TM es incierto. *yiwwada*ᶜ es imperf. nifal de *yādaᶜ* = saber, conocer. Se puede traducir «parecía, semejaba». El imperfecto descriptivo de pasado concuerda bien con los perfectos precedentes y siguientes; pero aumenta la dificultad del comienzo del v.6 en TM, que presenta como actuales: «y ahora» esos destrozos en sus «esculturas» (en G «puertas»). Castellino lo resuelve trasladando «y ahora» al v.5. G entendió el v.6 en pretérito: *exciderunt, deiecerunt,* sin que se pueda reconstruir con certeza el TM correspondiente.

[3] Esa falta de videntes fue propia de la época macabea (1 Mac 4,46; 9,27; 14,41) y de la época postmonárquica, como se quejan las Lamentaciones (2,9) y anunció Ezequiel (7,26.)

[4] En v.12 *Elohim* está en vocativo = ¡oh Dios!, y no en nominativo, como traduce G. En cambio, tal vez tenga razón en el pl. «nuestro rey» en vez del sing. *mi rey* del TM. Aunque muchos adoptan el pl. (Duhm, Kautsch, Schmidt), la frecuente alternancia de singular y plural entre los semitas (cf. 44,5; 75,10, etc.) aconseja dejar el texto como está. Una interpretación muy subjetiva es ver en el singular el solista de la comunidad (Gunkel).

[5] Cf. ANET, p.65a.67; 137a.138b; Sal 104,26; Job 3,8; Is 27,1.

[15] Tú hendiste manantiales y torrentes,
tú secaste ríos perennes.
[16] Tuyo es el día, y tuya es también la noche,
tú dispusiste la lumbrera y el sol.
[17] Tú estableciste todos los límites de la tierra,
estío e invierno tú formaste.
c) [18] Acuérdate de esto: el enemigo se ha mofado de Yahvé,
y un pueblo necio ha blasfemado tu nombre.
[19] No entregues a las bestias la vida de tu tórtola,
el vivir de tus afligidos no quede en olvido para siempre.
[20] Mira a tu alianza, que llenos están
los escondrijos del país de centros de violencia.
[21] No haya de volverse el oprimido afrentado,
que el afligido y pobre puedan alabar tu nombre.
[22] Levántate, Elohim, enjuicia tu causa,
recuerda la mofa que de ti hace el necio a todas horas.
[23] No eches en olvido las voces de tus adversarios,
el estruendo siempre creciente de los que se alzan contra ti.

---

monstruo *Leviatán*, el Lotán de siete cabezas de Ugarit, metáfora de los soldados del faraón, cuyos cadáveres dejaron las olas tendidos en el litoral (Ex 14,29). Esas alusiones al paso del mar Rojo son tanto más probables cuanto que el Leviatán es en otras ocasiones (cf. Job 40-41) el cocodrilo, símbolo de Egipto y nombre metafórico del faraón [6]. En el verso 15, sin lenguaje metafórico-mitológico, recuerda los milagros en favor del Israel naciente: *hendiste* la roca que brotó en *manantiales y torrentes; secaste los ríos*, es decir, el Jordán, en plural intensivo (Jos 3,14ss; 4,23).

La historia va unida a la creación. La omnipotencia divina se trasluce también en la obra de la creación, con sus leyes, sus *límites* y sus ritmos de *días* y estaciones.

18-23 *Súplica directa.*—La imploración final, hecha de motivaciones y peticiones repetidas, comienza con la invocación *recuerda*, ten en cuenta, seguida de una serie de imperativos positivos y negativos (A. Schökel).

Los positivos dicen relación a Dios: *tu nombre*, que es *blasfemado; tu alianza*, pisoteada por la *violencia* dominante en todos *los rincones del país; tu causa*, objeto de mofa de los *necios* [7]. Los negativos dicen relación al pueblo de Israel y sus enemigos: tu pueblo es *afligido*, como tímida *tórtola*, por las *bestias* feroces de sus adversarios; tus *pobres* son *afrentados* sin poder *alabar tu nombre*, es decir, sin poder darte gracias.

[6] En v.14a, el TM lee *le'ām leṣiyyîm* = al pueblo de los desiertos, que Lepin (II p.224) interpreta extrañamente del mismo Israel. G y Vg vierten *populis Aethiopum*, donde la alusión a los etíopes está tan fuera de sitio como en 72,9. Preferimos la corrección de Im. Löw y Perles, adoptada por PIB, que leen *le'amleṣe yām = a los monstruos marinos*. Sobre el contenido histórico de los dos v.12-14, cf. YUNKER, en MelBR p.27-37.

[7] En v.22, como en v.18, el *necio* o insensato no es una persona singular, como Antíoco Epífanes, llamado por los judíos Epímanes = el loco, sino un pueblo, los adversarios del v.23. En v.19, en vez de *ḥayyat = fiera*, bestia, que G Vg y Hh traducen en plural: *bestiis*, y no parece lección primitiva, se han propuesto las lecciones *'ayyâ* = buitre (Wutz, Calès, etc.); *hawwôt* = ultrajes (Grimme, Schlögl con S); *šāḥâ* = fosa (Ehrlich); *māwet* = muerte (Schrader, Kraus). Y, en vez de *tôrekā* = tu tórtola, más tierno que «la paloma» de 68,14, G y S leen *tôdekā* = (el alma) que te alaba; Vg en pl.: *confitentes tibi;* Hh Sym y Targ leen *tôrekā*, pero no como nombre, sino como verbo hif de *yārâ* = instruir: *erudiam lege tua.*

SALMO 75 (Vg 74)

1 *Del director. No destruyas. Salmo de Asaf. Cántico.*
a) 2 **Alabámoste, ¡oh Elohim!, alabámoste,**
e invocando tu nombre proclamamos tus maravillas.
3 **«Cuando yo escoja el momento,**
yo juzgaré rectamente».
4 **Aunque vacilaran la tierra y cuantos la habitan,**
yo he consolidado sus columnas. *Sélâ.*
5 **Digo a los insensatos: 'No os jactéis',**
y a los malvados: 'no alcéis la frente'.
b) 6 **No alcéis contra el Excelso vuestra frente,**
no habléis contra la Roca altanerías.

SALMO 75

Es una composición ternaria, colectiva y cultual, cuyas partes son:

a) Himno con oráculo, 2-5;
b) exhortación a incrédulos soberbios, 6-9;
c) cántico hímnico con oráculo, 10-11.

El *metro* es 3 + 3 (4 + 4 en v.1).

1 El autor, Asaf o alguno de los suyos, ha compuesto un *salmo-cántico*, es decir, una letra para cantar con acompañamiento de instrumentos de cuerda (cf. Sal 65), pero se desconoce su ocasión precisa. Con su dramatismo y variedad de géneros, el salmo no presenta indicio que aluda a algún hecho pasado o a algún beneficio determinado. Ni aun se llega a discernir si los soberbios incrédulos son enemigos de Israel, que es lo más probable, o malos israelitas.

2-5 *Himno con oráculo.*—La comunidad en un acto cultual tributa *alabanzas* a Yahvé y *proclama* sus *maravillas* en la historia [1]. Sigue el oráculo de Yahvé. No se sabe quién lo pronunciaría en el acto litúrgico, si el poeta, o un sacerdote, o un profeta. Su tema es la justicia, que ahora falta, y Yahvé realizará en el momento oportuno (cf. 102,14), aunque sucedan desórdenes en la *tierra* y sus *habitantes*, pues Yahvé tiene *consolidadas* sus *columnas* o pilares, es decir, tiene pleno señorío sobre el orden físico y moral. A pesar del *sélâ* interpuesto, continúa el oráculo amonestando a los *insensatos* (73,3) y sus sinónimos, los *malvados*, causantes de la revuelta aludida, para que no se ensoberbezcan, *no alcen la frente* (lit., el cuerno), según la conocida metáfora [2].

6-9 El Juez supremo es el Excelso *(mārôm)* (cf. 56,3) y la Roca *(ṣûr)* (según G en mejor paralelismo que el TM *beṣawwa'r* = con

[1] No hay alusión a otros portentos recientes que exigieran de *hôdînû* su otro sentido de «dámoste gracias», en vez de «alabámoste» (cf. 71,22). En v.3, el término *mô'ed* = plazo; momento oportuno, no se refiere al último momento, el del juicio escatológico (cf. Sal 104,19), ni tampoco suministra indicios suficientes para ello el contexto. Los v.5-8 tampoco favorecen el sentido de «escatología profética».

[2] Esas arrogancias podrían ser las del Rab-Šaqeh de Senaquerib (Is 36.37), pero también las de otros muchos insolentes de fuera (cf. Zac 2,1-4) o de dentro de Israel (cf. Is 3,8ss). El indicio es demasiado general.

7 Que de él es lo del oriente y del poniente,
y de él lo del desierto y de los montes.
8 Pues Elohim es el que juzga,
a éste le hunde y a aquél le alza.
9 Pues hay una copa en la mano de Yahvé,
y en ella un vino espumoso, pleno de mixturas;
y la escancia de éste a aquél;
seguro, sus heces agotarán,
las beberán todos los malvados de la tierra.
c) 10 Yo, en cambio, me regocijaré por siempre,
ensalzaré al Dios de Jacob.
11 «Y todas las frentes de los malvados yo abatiré,
y se alzarán las frentes de los justos».

SALMO 76 (Vg 75)

1 *Del director. Con instrumentos de cuerda. Salmo de Asaf. Cántico.*

a) 2 Elohim se dio a conocer en Judá,
su nombre fue grande en Israel.

---

cerviz (erguida) [3], en oposición a las *altanerías* y frente alzada de los malvados. Al naturalismo de los incrédulos responde afirmando su fe. Para aquellos insensatos todo sucede según viene *del oriente y del poniente, del desierto* (sur de Palestina) y *de los montes* (norte). Pero por encima de los cuatro puntos cardinales, está Dios, dueño del universo.

Dios es el Juez que gobierna el mundo, y a cada uno de los hombres le asigna su merecido, *hundiendo* al malvado (147,6) y *levantando* al afligido (1 Sam 2,6). En la *mano de Yahvé* está la *copa de vino* (cf. 60,5), el vaso de mixtura, que da vértigo, porque anuncia «la ira» de Yahvé, aludida en la *espuma,* de cuya *mezcla* intoxicante *agotarán las heces* los *malvados de la tierra.*

10-11 *Cántico con oráculo.*—Ahora el mismo yo colectivo habla en singular, según la alternancia semítica de plural y singular (44,5; 74,12). La comunidad se *regocijará ensalzando a Dios* en el culto litúrgico. Y se pronuncia otro oráculo con el anuncio absoluto del triunfo de los *justos,* es decir, de Israel, en paralelismo antitético con las *frentes abatidas* de los malvados [4].

SALMO 76

Este poema es un cántico epinicio de Sión, cultual, en tres partes:

a) Recuerdo de la victoria de Yahvé, 2-4;
b) celebración hímnica, 5-11;
c) exhortación a Israel y pueblos vecinos, 12-13.

El metro es vario: 3 + 3 y 3 + 2; 4 + 4 en el v.12.

3 El término *ṣûr* = roca rara vez lo emplean los salmos en sentido propio (78,15.20; 114,8). Las demás veces lo aplican a Yahvé (18,1; 62,3.7.8; 73,26; 144,1) como un nombre divino, semejante al Excelso (cf. Hab 1,12).

4 Para que en v.11, en vez de oráculo, sea la comunidad la que siga hablando, haría falta una expresión de humilde confianza en Yahvé, como en 60,14(= 108,14). El cambio que algunos proponen de *abatiré* en «abatirá» va contra el texto y las versiones antiguas, y no es necesario, lo mismo que la trasposición del v.11 después del v.7 propuesta por Herkenne.

3 Su tienda estuvo en Salem,
y su morada en Sión.
4 Allí quebró las flechas del arco,
el escudo, la espada y todo aparato bélico. *Sélâ.*
b) 5 Fulgurante viniste tú, Magnífico,
desde los montes eternos.
6 Despojados fueron los de bravo corazón,
durmieron su sueño,
y los hombres de guerra no encontraron sus manos.
7 Ante tu bramido, Dios de Jacob,
se aturdieron carros y caballos.
8 Tú, tú eres temible,
¿quién puede mantenerse
ante ti, ante la fuerza de tu ira?

---

1 *Título.*—El *autor,* Asaf, según la alusión de G: πρὸς τὸν Ἀσσύριον = a propósito del asirio, tomó *ocasión* de la milagrosa liberación de Jerusalén el año 701 a.C. (2 Re 19,35; Is 37,36ss). Otros autores lo retrasan pensando en Ajaz (Herkenne), Josafat (Delitzsch) y aun David (Patrizi, Weiser), o bien en sentido opuesto lo datan en la época del destierro (Kissane) o en los tiempos macabeos. Los ritualistas lo vinculan a la fiesta de Año Nuevo. Y los escatologistas (Stade, Staerk, Gunkel), a la idea del tremendo juicio más allá de la historia; pero este salmo, lo mismo que sus semejantes, el 46 y el 48, parece explicarse perfectamente con el hecho histórico de base.

2-4 El hecho victorioso, que se supone conocido, se describe en términos líricos, como una intervención divina manifiesta en el reino del sur, *Judá,* o su sinónimo, *Israel,* que en este momento histórico no existía ya como reino del norte. *Salem* es antiguo nombre de Jerusalén [1]. *La morada en Sión* no alude al templo (como en 27,5; 42,5; 68,6), sino a la *tienda* de campaña, morada temporal de Yahvé, cuando estuvo últimamente en Salem, y allí *quebró las flechas* (lit. «llamas») del arco y demás armas del enemigo. Yahvé, como se dice de su ángel en 34,8, ha acampado junto a los suyos como guerrero protector y los ha defendido. La figura se entiende muy bien en la victoria contra Senaquerib.

5-7 Esta parte central del cántico presenta a Yahvé *Magnífico* (cf. 42,5), *fulgurante,* vestido de luz (cf. 104,3). *Desde los montes eternos* designa la morada de la divinidad, el cielo de los hebreos (cf. v.9) [2].

8-10 La forma y la fraseología hímnicas reaparecen y se intensifican. Dios, el Temible, aparece en el cielo pronunciando una sentencia. Es un rasgo de teofanía en la tempestad: la voz de Yahvé, el trueno (cf. S.29) *desde los cielos,* y la tierra que *treme* y *queda quieta,* o sea los hombres que cesan de luchar contra Yahvé y su pueblo. El

[1] Cf. Gén 14,18 y el apócrifo midrásico de Qumrân sobre Gén: «Salem, que es Jerusalén», cf. R. Tournay, *Le Psaume CX:* RB 67 (1960) 23. La lección y traducción *in pace* = *bᵉšālôm* destruye el paralelismo. Esta lección fundaría la etimología de Salem = ciudad de paz; cf. Heb 7,2.

[2] En v.5 tal vez habría que sobreentender «saliste» en lugar de «viniste», y referir los «montes eternos» a los que fundamentan y rodean la colina de Sión (125,2). El final *mēharerê-ṭāref* = de los montes de presa, lo corrigen G y Vg en *meharere-'ad* = *a montibus aeternis* que da más sentido. En v.6, *'eštôlᵉlû* es forma aramea hitpol. por *hištôlᵉlû.*

9 Desde los cielos hiciste oír la sentencia;
la tierra tembló, quedó quieta,
10 cuando Dios se levantó a juzgar
para salvar a todos los humildes de la tierra. *Sélâ.*
11 Que la indignación de Edom ha de alabarte,
y el resto de Jamat festejarte.
c) 12 Haced votos y cumplidlos a Yahvé, vuestro Dios;
cuantos están en torno a él ofrezcan presentes al Temible
13 el cual corta el aliento de los jefes,
y es temible a los reyes de la tierra.

SALMO 77 (Vg 76)

1 *Del director. Conforme a Idutún. De Asaf. Salmo.*
a) 2 Mi voz elevo a Elohim, gritando estoy;
mi voz elevo a Elohim por que me escuche.

---

juicio de Dios es doble: punitivo para los enemigos (v.4-7), *salvador* para *todos los humildes de* la tierra, es decir, los israelitas.

11 El *sélâ* divisor no parece estar en su sitio, pues este v.11 es una reflexión a modo de proverbio, que sirve de colofón a los versículos precedentes. La idea es que todos los enemigos de Yahvé han de terminar reconociéndole victorioso; pero, en vez de esa enunciación abstracta, nombra dos pueblos concretos limítrofes de Israel: Edom y Jamat, el primero al sur y el segundo al norte [3].

12-13 De todo lo que antecede fluye la conclusión exhortativa: Primero a Israel: *Haced votos... a vuestro Dios;* y después, en tercera persona, a los pueblos limítrofes *en torno* a Israel. Su cumplimiento parece ser lo que se lee en 2 Par 32,23: «Muchos llevaron oblaciones a Yahvé y a Jerusalén y ricos presentes a Ezequías...».

SALMO 77

Este salmo es una lamentación individual sobre un tema colectivo: la tribulación del pueblo que se cree abandonado de Dios; seguida de un himno a los prodigios históricos de Dios, sobre los que se funda la esperanza de una intervención favorable del mismo Dios. Las circunstancias tanto como el vigor de la dicción y la profundidad del pensamiento, e incluso la descripción teofánica de la tempestad, recuerdan el cántico de Habacuc (c.3). Todo ello induce a pensar en la época del destierro babilónico bastante avanzado. El metro es 3 + 3. Literariamente, pues, es una composición de dos partes: *a)* Meditación lamentativa en la tribulación, 2-11; *b)* himno a las maravillas de Yahve, 12-21.

1-11 El título (v.1) indica su autor: Asaf, o uno de sus descendientes o discípulos, y el estilo musical, *según Yedutún,* como el salmo 62. En el v.2 empieza la meditación. El núcleo de la situación

3 Sin la lectura moderna de los dos nombres propios, el texto y las versiones antiguas daban un sentido parecido, pero no tan claro. En vez de Edom, el TM lee *'Adām* = hombre; y, en vez de Hamat, lee *ḥemot* = las iras o cóleras. Edom y Jamat designan frecuentemente el sur y el norte, pero sólo aquí aparecen juntos.

3 En el día de mi tribulación a Adonaí he acudido,
de noche mi mano está extendida sin reposo,
mi alma rehúsa ser consolada.
4 Hago memoria de Elohim y suspiro,
me lamento y desfallece mi espíritu. *Sélá.*
5 Sujetos tengo los párpados de mis ojos,
turbado estoy, ni hablar puedo.
6 Considero los días de antaño,
7 los años de los siglos pasados rememoro.
Rumio de noche en mi corazón,
me lamento y escudriña mi espíritu.
8 ¿Acaso por siempre [nos] desechará Adonaí,
y no volverá ya a complacerse?
9 ¿Acaso ha terminado para siempre su bondad,
ha cesado su promesa por generaciones?
10 ¿Acaso Dios echó en olvido el compadecerse,
represó con ira sus misericordias?
11 Y dije para mí: éste es mi penar,
el haberse cambiado la diestra del Altísimo.
b) 12 Haré memoria de las acciones de Yah,
sí, haré memoria de tus milagros de antaño;
13 y meditaré todas tus obras,
y tus hazañas ponderaré.
14 Elohim, santo es tu proceder,
¿quién es Dios grande como nuestro Dios?
15 Tú eres el Dios obrador de milagros,
que manifestaste entre los pueblos tu fuerza;
16 que rescataste con tu brazo a tu pueblo,
a los hijos de Jacob y de José. *Sélá.*

---

angustiada se concentra en el trístico del v.3, único de la lamentación. Amplifica y describe su turbación interior, que llega al extremo de inmovilizar sus *párpados* y sus labios [1]. Pero la causa de su dolor es la postración de su pueblo. El horizonte se abre a la gloriosa historia pasada, los *días de antaño*, que le producen mayor desazón, porque no descubre su sentido, y se plantea una serie de preguntas angustiosas, que quedan sin respuesta, como otros tantos enigmas insolubles. ¿No hay esperanza de que Israel vuelva a ser el pueblo de *las misericordias* de Dios? Sólo le queda al atribulado confesar a sí mismo su *pena: Ha cambiado la diestra del Altísimo;* antes favorable a su pueblo, ahora es inoperante o punitiva.

12-13 Su angustiada meditación le lleva a buscar consuelo en el recuerdo de las *hazañas milagrosas* realizadas por Yahvé en favor de Israel. Con esta resolución introduce el himno.

14-20 Primero confiesa la *santidad del proceder* divino: *¿Quién es grande como nuestro Dios?;* y ensalza a Yahvé como *obrador de milagros* ante los *pueblos* (Ex 15,11; Hab 1,12), particularmente el *rescate de Israel.*

La salvación culmina con el paso del mar Rojo. Esta gesta es evo-

[1] En v.5, el TM lee *'āḥazta* = tienes sujetos. Según ella, el poeta se dirigía en oración a Yahvé sólo en este paso; y la turbación parecería puramente personal del lamentante. Por ello parece preferible la lectura en primera persona de Simm y Hh: «sujetos tengo» (H *'āḥazti*), o en tercera del plural de G Peš y Vg.

17 Viéronte las aguas, Elohim,
viéronte las aguas, y se agitaron,
hasta los abismos se conmovieron.
18 Destilaron sus aguas las nubes,
su voz dieron las del empíreo,
y tus saetas circularon.
19 La voz de tu trueno sonó en el torbellino,
iluminaron tus relámpagos el orbe,
se conmovió y se alborotó la tierra.
20 Por el mar fue tu camino,
y tus sendas entre aguas numerosas,
y tus pisadas no fueron conocidas.
21 Guiaste como rebaño a tu pueblo,
por mano de Moisés y Aarón.

---

cada entre una teofanía en forma de trísticos que le dan mayor relieve y solemnidad. Las *aguas* y los *abismos* del mar, aterrados, dejan libre el paso, mientras se desarrolla una tempestad teofánica, que amplifica poéticamente la descripción del Exodo (14,24s). A los *truenos* y *relámpagos* se añade un nuevo elemento teofánico: el *temblor de la tierra* (cf. 18,8; 97,4). El paso del mismo mar Rojo es sencillo, pero majestuoso. Aunque la presencia invisible de Dios era patente, *no dejó rastro de sus huellas*. La frase alude al reflujo de las aguas, que volvieron a cubrir el mar y sepultaron a los perseguidores.

21 El dístico que termina el salmo, con su cambio de ritmo, es signo de final, lo mismo que el estico variante al fin de verso [2]. Con la comparación, tan grata a Asaf, del *rebaño* y el pastor (cf. 74,1) resume el viaje de los israelitas de Egipto a Canaán bajo *la guía* de Yahvé por medio de sus jefes, *Moisés y Aarón* (cf. Ex 15,13).

SALMO 78

Es una *exhortación* doctrinal. Las enseñanzas se resumen en la consideración de la frecuente infidelidad de Israel para con Yahvé, desde su elección como pueblo (v.5ss) hasta David (v.70ss), y de la constante justicia misericordiosa de Yahvé con el mismo pueblo. Desde el principio de la instrucción (v.9) se insinúa la contraposición, más clara hacia el fin, entre Israel (Efraín v.9.67) y Judá (v.68), como entre Silo (v.60) y Sión (v.68). Por ello el salmo se explicaría bien *en tiempos de David o Salomón*, no tan bien posteriormente: la destrucción de Samaria (a.721) y de Betel [1]. *Asaf, autor* del salmo, parece amonestar con la historia al Israel más rebelde del norte, que tardó más que Judá en reconocer a David (2 Sam 5, 1-3) y que un tiempo, yendo en pos de Šebaᶜ, se le declaró en abierta rebeldía (2 Sam 20). El metro es 3 + 3 generalmente. Cinco grandes partes se distinguen en el salmo:

a) Invitación temática de carácter sapiencial, 1-8;
b) los efraimitas, imitadores del Israel infiel en el desierto, 9-41;

[2] Cf. C. H. Gordon, *Ugaritic Handbook* (Roma 1947) p.13.101.103.

[1] Ponen su fecha de composición: en tiempos de David, Zorell; en tiempos de Salomón, Herkenne; en tiempo de Josías, Schmidt, Weiser, Podechard; en los de Ezequías, Junker; en la época postexílica, Kittel, Gunkel, Baethgen; en la de los Macabeos, Ewald y Duhm.

SALMO 78 (Vg 77)

1 *Maškîl de Asaf.*
a) **Escucha, pueblo mío, mi instrucción,**
inclinad vuestro oído a los dichos de mi boca.
2 **Voy a abrir con semejanzas mi boca,**
a pronunciar enigmas de entre las cosas del pasado.
3 **Que hemos oído y sabemos,**
y nuestros padres nos contaron.
4 **No las ocultaremos a sus hijos,**
contando a la generación futura
las gloriosas acciones de Yahvé y su prepotencia,
y los maravillosos hechos que hizo.
5 **Pues estableció un testimonio en Jacob,**
y una ley puso en Israel.
Y mandó a nuestros padres
los dieran a conocer a sus hijos.
6 **A fin de que los conocieran las generaciones futuras;**
y los hijos que habían de nacer,
a su vez, les contaran a sus hijos;
7 **y pusieran en Elohim su confianza,**
y no echaran al olvido las acciones de Dios,
y guardaran sus preceptos.
8 **Y no fueran como sus padres,**
generación rebelde y contumaz,
generación de corazón inconstante
y de espíritu infiel a Dios.

---

c) olvido de los prodigios divinos (las plagas) en Egipto, 42-51;
d) Yahvé desecha su santuario de Silo, 52-67;
e) Judá y Sión continúan el pueblo escogido, 68-72.

1-8 En esta introducción temática, un maestro exhorta a escuchar. Se dirige a Israel, *pueblo mío* (cf. 34,13; 49,2). Y anuncia y define lo que sigue como una *instrucción* (1,2; Prov 1,8) a base de *parábolas* [2] y *enigmas* o enseñanzas abstrusas (cf. 49,5), sacadas del pasado. Su enseñanza es la tradicional, transmitida de padres a hijos. Y su tema son los grandes *hechos* de Yahvé a favor de Israel (cf. 71,17).

El hecho central es la ley o testimonio que Dios les dio (cf. 19,8), que hacen de Israel un pueblo privilegiado. Los diversos fines de la promulgación de la Ley se contienen en estos dos trísticos (v.6-7): Mantener su memoria viva en las generaciones sucesivas, la adhesión *confiada* a Yahvé, la *guarda de sus preceptos*. Un fin particular finaliza esta introducción: Evitar que en el Israel de hoy haya imitadores de la *generación rebelde* del desierto y de las posteriores *infieles a Dios*.

[2] En v.2, el TM singular *māšāl* = proverbio, parábola, ya lo entendieron los LXX como colectivo; concuerda con el paralelo en plural «enigmas» *ḥidôt*. El v.2 es citado libremente por Mt 13,35, en gran parte según la versión de los LXX. Se aplica a Jesús, que habla a las turbas en parábolas. Dicha cita es una ilustración rabínica de la enseñanza de Cristo en parábolas, no una predicción mesiánica propiamente dicha. Ni se insinúa que el profeta Asaf fuera tipo de Cristo Maestro.

b) 9 Los hijos de Efraím, tiradores de arco,
se echaron atrás el día del combate.
10 No observaron la alianza de Elohim,
y rehusaron proceder según su ley.
11 Echaron en olvido sus hazañas,
y las maravillas que les diera ver.
12 En presencia de sus padres hizo milagros,
en la tierra de Egipto, en el campo de Tanis.
13 Hendió el mar y les dio paso,
y fijó las aguas como un dique;
14 les guió con la nube durante el día,
y la noche toda a la luz del fuego.
15 Hendió las rocas en el desierto,
y surtióles de agua como océanos, copiosamente.
16 Hizo salieran corrientes de la peña,
y corrieran como ríos las aguas.
17 Pero volvieron aún a pecar contra él,
a rebelarse contra el Altísimo en la estepa.
18 Tentaron a Dios en sus corazones,
pidiendo comida según su capricho.
19 Hablaron contra Elohim, y dijeron:
«¿Podrá Dios acaso preparar mesa en el desierto?
20 Sí, dio en la roca y fluyeron las aguas,
y torrentes se derramaron;
¿acaso podrá así dar pan,
o tener dispuesta carne para su pueblo?»
21 Por eso, al oírlo Yahvé, entró en furor,
y fuego se encendió contra Jacob,
y la ira subió contra Israel.
22 Porque no tuvieron fe en Elohim,
ni confiaron en su salvación.

9-41 El cuerpo de la exhortación comienza acusando a los efraimitas, que dan nombre a las tribus del norte. El poeta-sabio los presenta como ejemplo de versatilidad y de desobediencia: Versatilidad, *volviendo la espalda en el combate*. Es una comparación que reaparece en v.57 y aplica también Oseas (7,16) a las tribus del norte, frecuentemente bajo el nombre de Efraím. Desobediencia, *no observando la alianza* con Yahvé. El volver la espalda alude seguramente a su rebelión contra David, y la desobediencia se refiere al pacto que, invocando a Yahvé, habían hecho en Hebrón con David (2 Sam 5,2s). Esa infidelidad contrasta con las misericordias del Señor para con sus padres. Su memoria era motivo suficiente para seguir fieles a su rey y a su Dios. De esas *hazañas* divinas para la liberación de Israel recuerda las plagas o *milagros* en el *campo de Tanis* o capital de los hicsos [3], y en rápido recorrido los pasos más importantes del éxodo: *Paso del mar Rojo*, con las *aguas como un dique, la nube guiando día y noche* (Ex 13,21s), el *agua* de la *roca hendida (Sur:* Ex 17,6), hacia el principio de la peregrinación por el desierto, en Rafidim, y más tarde, en Cades, hacia el fin de ella, cuando *salieron corrientes de la peña (Selaʿ:* Núm 20,8ss).

[3] Tanis es designación egipcia del distrito de la capital de los hicsos, excavada por Flinders Petrie en 1883-84. El TM *ṣoan* conserva su antiguo nombre San. Cf. J. Simons, p.244.

23 Pero dio orden a las nubes de arriba,
y las puertas de los cielos abrió.
24 Y llovió sobre ellos el maná para comer,
y un trigo celeste les dio.
25 Pan de los fuertes comió el hombre,
provisión les envió hasta la saciedad.
26 Hizo salir viento del este de los cielos,
y condujo con su poder el viento sur,
27 y llovió sobre ellos carne como polvo,
y como arena de los mares aves aladas.
28 Y cayeron en medio de su campamento,
en torno de sus tabernáculos;
29 y comieron y se saciaron en extremo,
y les cumplió su deseo.
30 Mas no habían saciado su deseo,
aún estaba la comida en su boca,
31 cuando la ira de Elohim subió contra ellos,
e hizo mortandad entre sus valientes,
y abatió a los jóvenes de Israel.

El poeta, que no es un cronista y ha dispuesto en un orden lógico, no cronológico, los milagros recordados, sigue igual orden en los pecados de los padres. *Volvieron aún a pecar,* no alude a rebeliones de los padres, sino a las quejas y murmuraciones que precedieron a ambos milagros del agua, como indican los nombres dados al sitio del primero: *Massá* = tentación y *Meribá* = reyerta (Ex 17, 7). La *estepa (ṣiyyâ)* es puro sinónimo de desierto (v.15) y yermo (v.40), sin mayor concreción geográfica ni cronológica en los cuarenta años de peregrinación. El episodio más extenso de su rebeldía es el de la comida en el desierto. A pesar del milagro del agua, los israelitas dudan de la omnipotencia de Dios y le tientan, exigiéndole la prueba de la comida. En ella se detiene el poeta largamente (v.18-31), mezclando las noticias diversas que sobre ese pecado y su castigo conserva la tradición. Esas quejas incrédulas, amplificadas poéticamente, son anteriores al Sinaí y aun a Rafidim, en el desierto de Sin (Ex 16,8.12). El castigo del *fuego* que mandó la *ira de Yahvé* no consta para esta ocasión antes del primer envío de codornices. Parece aludir a momento posterior, poco antes del segundo envío, cuando en Tabera oyó Dios las murmuraciones y *entró en furor* «y se encendió su fuego contra ellos» (Núm 11,1ss), por su falta de *fe* y *confianza* (cf. Núm 14,11). La *lluvia del maná* se describe en poéticas imágenes: como *trigo celeste,* trigo por su forma de grano (Ex 16,31), celeste por el modo de aparecer; *pan de los fuertes* (cf. 76,6), o sea de los que viven en la región, de donde aparentemente baja el maná, o como bien entendieron los antiguos [4], «pan de los ángeles». Las codornices, que el poeta se abstiene de nombrar, mientras el Exodo lo hace en el primer envío (Ex 16,13) y los Números (11,31) en el segundo, las atribuye a los *vientos Levante* y *Sur,* suscitados y dirigidos por Yahvé. Núm (11,13) habla solamente de un viento; el salmista lo disocia rítmicamente en dos,

[4] G, Peš, Targ, Sab 15,20. Sólo aquí les designaría esa palabra *'abbîrîm.*

32 A pesar de todo esto pecaron aún,
y no tuvieron fe en sus maravillosos hechos;
33 y acabó en un hálito sus días,
y sus años con rapidez.
34 Si les hacía mortandad, acudían a él,
se convertían y buscaban con ansia a Dios;
35 y se acordaban de que Elohim era su Roca,
y Dios Altísimo su defensor.
36 Pero le engañaban con su boca,
y con su lengua le mentían.
37 Y su corazón no era constante con él,
ni permanecieron fieles a su alianza.
38 Mas él, misericordioso, perdonaba
la maldad y no los destruía;
antes con frecuencia reprimió su ira,
y no desfogó toda su indignación.
39 Y se acordó de que eran carne,
soplo que pasa y no vuelve.
40 ¡Cuántas veces se le rebelaron en el desierto,
le enojaron en el yermo!
41 Volvieron a tentar a Dios,
y al Santo de Israel contristaron.
c) 42 No hicieron memoria de su mano,
del día que les redimió del adversario,

Levante y Sur, indicando la dirección sureste, de donde procedía la emigración, como anualmente sucede en la península Sinaítica en primavera. *Carne como polvo* y *aves aladas como arena* son semejanzas del poeta que sigue más a la letra Núm (11,31; cf. Ex 16,13). La *saciedad en extremo* más bien procede del Ex (16,3.8.16). La carne de las codornices sacia su voracidad, pero su glotonería es ocasión de nuevo castigo. La *mortandad* o matanza (Núm 11,33s) se ceba en los *valientes* y en los *jóvenes*.

A pesar de los prodigios obrados por Dios, siguen siendo rebeldes. A qué aluda el *pecaron aún* no se ve claro; quizá al desaliento y revuelta ante las noticias traídas por los exploradores (Núm 14, 22), cuando por «décima vez», en números redondos, se queja Yahvé de que le tentaba Israel. El castigo será *acabar en un hálito sus días:* que mueran antes de ver la tierra prometida (Núm 14,23.33).

Los v.34-41 son de un carácter más abstracto y meditativo: una ponderación del proceder inconstante e innoble de Israel y de la paciente misericordia de Yahvé aun en los castigos. Ellos contristaban con sus reincidencias al *Santo de Israel* [5], pero él *se acordó de que eran carne* flaca, física y moralmente, *soplo* inconsistente; cualidades aptas para excitar la conmiseración (cf. 103,14ss; Gén 6,3; Job 7,7).

42-51 Esta sección es un nuevo salto atrás con la memoria, una amplificación del v.12. La rebeldía de los padres arranca del

[5] Cf. 71,22. Delitzsch y Schildenberger afirman gratuitamente que este título fue introducido en Israel por Isaías y, por lo tanto, estos dos pasajes son posteriores al siglo VIII a. C. Según Kirkpatrick, aunque el título no se use en el Pentateuco, su contenido ya se halla allí. Por no haber sabido reconocer la santidad de Dios, Moisés y Aarón fueron condenados a quedar fuera de la tierra prometida.

43 cuando hizo en Egipto sus portentos,
y sus maravillas en el campo de Tanis:
44 Mudó en sangre sus nilos,
y sus corrientes de agua para que no pudiesen beber.
45 Envióles moscas que los comiesen,
y ranas que les infestaran.
46 Entregó al saltón sus productos,
y el fruto de su trabajo a la langosta.
47 Echó a perder con el granizo sus viñas,
y sus sicómoros con el pedrisco.
48 Sometió a la peste su ganado,
y sus reses a las fiebres.
49 Envió contra ellos el ardor de su ira,
furor, cólera y tribulación,
tropel de mensajeros de desgracias.
50 Allanó la senda a su ira,
no les preservó de la muerte,
y su vida a la peste sometió.
51 Hirió a todo primogénito en Egipto,
las primicias de su energía en las tiendas de Cam.

---

olvido de los milagros del Exodo: las plagas de Egipto. El recuento poético de las mismas no incluye las diez de Ex 7-12, ni las cita por el mismo orden de la narración [6]. *Sangre.* Es la primera del Exodo. Sus *Nilos* son los diversos brazos y canales del río, lo mismo que la expresión sinónima *sus corrientes de agua. Moscas.* Es la cuarta del Ex; omite la de los mosquitos que menciona Sal 105,31. *Les comieron,* alude al carácter venenoso y molesto de los insectos. *Ranas.* Es la segunda del Ex. *Infestaron* (lit. corrompieron, destruyeron): una hipérbole poética de las molestias que les causaron. *Langosta.* Con el nombre H*ʾarbeh,* el salmo acopla en paralelismo el término *ḥāsil* = saltamontes, que es la misma langosta en otro estadio de desarrollo o en otra especie [7]. *Granizo.* Es la séptima plaga del Ex. El TM *bārād* tiene aquí un paralelo *ḥănāmal,* de traducción insegura = pedrisco. Es un hapax. *Peste.* En vez del TM *bārād* = granizo, que despierta sospechas por su repetición, parece preferible leer con dos mss y Simm *deber* = peste. Además, su paralelo *rešāfîm* = llamas, lo mismo se dice de los rayos o exhalaciones de las versiones antiguas (G Peš Hh Targ) que de los ardores de la fiebre (cf. Dt 32,24; Hab 3,5). *Deber* = peste aparece en v.50, pero como un elemento más de esa enumeración.

Tropel de mensajeros, no de ángeles exterminadores como en la última plaga (Ex 12,23), sino de fenómenos anunciadores o constitutivos de las plagas. *Muerte de los primogénitos.* Los primogénitos son las *primicias de la energía* viril (cf. 105,36; Dt 21,17). Egipto, Miṣrayim, es la tierra de *Cam* (105,23; 106,22).

[6] De modo semejante procede el autor del salmo 105. Y el libro de la Sabiduría (c.16-18) maneja aún con mayor amplitud y libertad el mismo argumento de las plagas de Egipto. La razón se debe a la libertad propia del poeta, y no a que poseyeran documentos parciales, como proponían los seguidores de la hipótesis de Wellhausen. Cf. A. F. Kirkpatrick, p.463-473.

[7] Cf. Jl 1,4, donde aparecen los cuatro nombres de este insecto, *gazam, 'arbeh, yeleq, ḥasîl.*

d) 52 Hizo salir como un rebaño a su pueblo,
y les condujo como una grey en el desierto.
53 Guiólos seguros y tuvieron miedo,
mientras que a sus enemigos los cubrió el mar.
54 Hízoles llegar a su santa región,
los montes que había creado su diestra.
55 Echó ante ellos a las naciones,
y por suertes les dio a cordel la heredad,
e instaló en sus tiendas a las tribus de Israel.
56 Pero tentaron a Elohim y se rebelaron contra él,
el Altísimo, y sus testimonios no respetaron.
57 Se le apartaron y prevaricaron como sus padres,
se echaron atrás como arco falso.
58 Le enojaron con sus sitios altos,
y con sus ídolos le irritaron.
59 Oyó Elohim y entró en furor,
y disgustóse en extremo con Israel.
60 Y desechó el tabernáculo de Silo,
la tienda que habitara entre los hombres.
61 Y entregó al cautiverio su fortaleza,
y su gloria en mano del adversario.
62 Y sometió a la espada su pueblo,
y contra su heredad entró en furor.
63 A sus jóvenes devoró el fuego,
y sus vírgenes no fueron cortejadas.
64 Sus sacerdotes a espada cayeron,
y sus viudas no los lloraron.
65 Mas despertó Adonaí como quien duerme,
como un héroe dominado por el vino;
66 e hirió a sus adversarios por la espada,
vergüenza eterna les dio.

52-67 Continúa la historia de la salvación con una nueva serie de bondades de Yahvé (v.52-55) y de infidelidades de su pueblo (v.56-58), que Dios castiga rechazando a las tribus del norte (v.59-67). Las bondades se inician con el acto mismo de la salida, bajo la imagen asáfica del *rebaño*, conducido a mejores pastos por el cayado de Yahvé, imagen ausente en el pasaje paralelo del cántico de Moisés. Siguen en rápida mirada los favores de Dios desde el paso del *mar* Rojo, *seguros y sin miedo* (Ex 14,13), hasta su llegada a la *santa región*, la tierra de Canaán (Ex 15,16s), donde estaba el *monte* Sión, *creada* o «adquirida» por la *diestra* de Yahvé; y su *instalación* en ella, distribuyéndose *por suertes* (cf. Jos 23,4), *a cordel* (cf. 16,6) la heredad prometida a los patriarcas (cf. Gén 12,7).

Las infidelidades de Israel en Canaán se repiten con monotonía: *tentaron a Elohim* (v.18), *prevaricaron como sus padres* (v.40s), *se volvieron atrás como arco falso* (v.9). Pero caen en un pecado peor, el de idolatría. Desde la época de los jueces practican los cultos cananeos, y con sus *altos (bamot)* y, sobre todo, con sus ídolos *(p^{e}sîlîm)*, sus becerros de oro en Betel y en Dan (cf. 1 Re 12,29s; Os 11,21), *irritaron* a Yahvé los israelitas del norte.

El castigo introducido por la fórmula *oyó Elohim* (cf. v.21) es doble: Primero contra Israel unido, *desechando* el *tabernáculo de*

67 **Pero se disgustó con la tienda de José**
y no escogió la tribu de Efraím;
e) 68 **antes escogió la tribu de Judá,**
el monte de Sión que amó.
69 **Y edificó como las alturas celestes su santuario,**
como la tierra, que la cimentó para siempre.
70 **Y escogió a David su siervo,**
cogióle de los apriscos del rebaño;
71 **de en pos de las que amamantaban le trajo**
a apacentar a Jacob su pueblo,
y a Israel su heredad.
72 **Y los ha apacentado según la integridad de su corazón,**
y con la pericia de sus manos los ha guiado.

SALMO 79 (Vg 78)

1 *Salmo de Asaf.*
a) **Elohim, han penetrado las naciones en tu heredad,**
han contaminado tu templo santo,
han dejado a Jerusalén en escombros.
2 **Han entregado los restos de tus siervos**
en alimento a las aves del cielo,
las carnes de tus devotos a las bestias de la tierra.

Silo, que tenían en común, a unos treinta kilómetros al norte de Jerusalén, y *entregando al cautiverio su fortaleza,* el arca de la alianza [12], que cayó en manos del *adversario,* los filisteos, hacia 1050 a.C., durante la judicatura de Samuel [13]. A la misma derrota se refieren las descripciones incoloras de v.62 y 63. El *fuego* es metáfora de la batalla (cf. Núm 21,28). Por los que en ella cayeron, *jóvenes* y *sacerdotes,* ni había quien cortejase a las doncellas, ni las viudas (cf. Job 27,15) podían entregarse a sus lamentaciones. Parece aludir al triste fin de Helí y de sus hijos y su nuera (2 Sam 4,12-22).

SALMO 79

Este salmo, bastante paralelo al 74, es, como él, una *oración lamentativa* colectiva después de una invasión pagana de Jerusalén. Su autor es Asaf o alguno de los «hijos de Asaf» que volvieron de Babilonia con Zorobabel. Pero la *ocasión* no se puede precisar. El ritmo es bastante variado. Consta de tres partes:

a) Descripción de la tribulación, 1-4;
b) petición de auxilio con imprecación, 5-8;
c) motivaciones de la petición, 9-13.

1-4 Las *naciones* invasoras no se concretizan. La *heredad* de Yahvé es la tierra de Judá, por el contexto. Los términos de la descripción: *contaminación del templo, Jerusalén en ruinas* [1], matanzas

[12] Su *fortaleza,* su *prez,* son nombres honoríficos dados al arca de la alianza. Cf. 132,8. *fortaleza;* 1 Sam 4,27, *gloria.*

[13] El arca ya no volvió más a Silo, y este santuario fue derruido, según los datos de la arqueología. Cf. 1 Sam 4,1.11; R. DE VAUX, *Inst.* p.400; J. BRIGHT, *La historia de Israel* p.187,

[1] El TM *'iîm* = ruinas, profetizado por Miqueas (1,6; 3,12) con la misma traducción griega ὀπωροφυλάκιον. El solo nombre *hasîdîm* no basta aquí, como en otros salmos para creer aluda a los asideos del tiempo macabeo (1 Mac 2,42; 7,13; 2 Mac 14,6).

3 Han derramado su sangre como agua
en torno de Jerusalén, y no había quien enterrara.
4 Somos la mofa de nuestros vecinos,
la burla y escarnio de los que nos rodean.
b) 5 ¿Hasta cuándo, Yahvé? ¿Te habrás airado para siempre?
¿Ha de arder como fuego tu celo?
6 Derrama tu indignación sobre las naciones
que no te conocen,
y sobre los reinos que tu nombre no invocan.
7 Pues han devorado a Jacob
y su morada han asolado.
8 No recuerdes contra nosotros
las culpas primeras;
pronto nos salgan al encuentro tus misericordias,
pues languidecen en extremo.
c) 9 Ampáranos, Elohim, salvador nuestro,
por la gloria de tu nombre.
Ponnos a salvo y perdona nuestros pecados
a causa de tu nombre.
10 ¿Por qué habrán de decir las naciones:
«dónde está su Dios»?
Sea patente en las naciones, a nuestros propios ojos,
la venganza de la sangre derramada de tus siervos.

---

de judíos *devotos*, no definen concretamente la situación histórica; eran horrores comunes a toda invasión. La *sangre* derramada *como agua* [2] puede ser una hipérbole de lamentación (cf. Jer 14,16). La ruina no es total, la nación parece estar en pie, aunque siendo la *mofa de sus vecinos* (cf. v.12).

5-8 La queja suplicante *¿hasta cuándo, Yahvé?* (cf. 13,2ss) es fórmula de transición. Mediante una sucesión de preguntas e imperativos, el pueblo insta a Dios para que intervenga. El *celo* de Yahvé sólo aparece aquí entre los Salmos. Israel pide que esa ira divina pase a los *gentiles*, que han *devorado a Jacob* y *asolado su morada*. Jeremías (10,25) repite y amplifica esa idea antes de la destrucción de Judá, pero en relación con el anuncio profético de la llegada de Yahvé. Ese castigo se debe a las *culpas primeras*, las de los padres [3], transmitidas a sus hijos hasta la cuarta generación (Ez 18,2).

9-13 Entre los motivos para ser oídos aparece envuelto el pensamiento penitencial: *perdona nuestros pecados* (cf. 65,4; 78,38). Por su *nombre*, por la *gloria de su nombre*, según *la grandeza de su brazo* (cf. 44,4); por su honor ante las *gentes*, que andan mofándose: *¿Dónde está su Dios?* Otros motivos se refieren al mismo Israel, *cautivo, destinado a la muerte* (cf. 102,21) [4], cuya *sangre* ha sido *de-*

2 La cita de este pasaje en 1 Mac 7,17, aplicándolo al asesinato de sesenta asideos por el traidor sumo sacerdote Alcimo, muestra que la ruina no era total. El v.4, que, casi literal, se halla en 44,14, arguye ocasión parecida, pero menos terrible que la del salmo 74. Esa fraseología rica en lamentaciones y amenazas se aplica a circunstancias muy varias. Cf. 80,7; Ez 22,4; Dan 9,16.

3 No las faltas «nuestras antiguas» de la versión libre de los LXX. Aunque en esa petición puede ir velada una confesión de las culpas propias, el pensamiento penitencial, sin embargo, no aflora visiblemente hasta el v.9.

4 En v.11, en vez de *conserva* = *hôtér* (yátar), Zorell y otros leen con Sir y Targ *hatter-*

11 Llegue a tu presencia el lamento de los cautivos;
según la grandeza de tu brazo conserva a los destinados a [la muerte.
12 Y devuelve a nuestros vecinos siete veces en su seno,
la mofa con que te han afrentado, Adonaí.
13 Nosotros, en cambio, tu pueblo y el rebaño de tu dehesa,
podamos darte gracias por siempre,
y por generaciones proclamar tu alabanza.

SALMO 80 (Vg 79)

1 *Del director. A Las azucenas». Testimonio. De Asaf. Salmo.*
a) 2 Pastor de Israel, escucha.
Tú que conduces a José como un rebaño,
tú que tienes asiento sobre los querubines, aparece radiante

---

rramada, y Dios es su *salvador* y su pastor, y ellos son *su pueblo* y el rebaño de *su grey*. La liberación del pueblo escogido es presentada con mentalidad semítica como *venganza* divina contra las gentes opresoras [5], o devolución de su afrenta, *séptuple* para que sea perfecta. Termina con la petición final, antitética de alabanza y acción de gracias (cf. 62,13): *Podamos darte gracias* y *proclamar tu alabanza,* en inclusión con la petición primera (v.9).

SALMO 80

Este sentido poema es una *oración lamentativa* colectiva por la viña de Israel devastada. Su *metro* es variado. Dentro de su unidad literaria se distinguen cinco partes, con un estribillo al final de la primera, la segunda y la quinta:

a) Petición de auxilio para Israel, 2-4;
b) primer lamento: la situación actual, 5-8;
c) alegoría de la vid trasplantada, 9-12;
d) segundo lamento: la viña devastada, 13-14;
e) petición final con imprecación, 15-20.

1 El *título* indica a Asaf como autor; podría ser alguno de los «hijos de Asaf» del tiempo de Ezequías (2 Par 29,13). Y los LXX añaden la *ocasión* ὑπὲρ τοῦ Ἀσσυρίου: *pro assyriis.* Se referiría a un tiempo cercano a la destrucción de Samaria por Salmanasar V y Sargón II (722-721 a.C.) (cf. 2 Re 17,3ss; 18,13ss). Esa ocasión parece cuadra mejor al salmo que las otras que se han señalado. *A las azucenas* es una indicación musical, aludiendo al comienzo de un cántico conforme al cual debía ejecutarse este salmo. Y *testimonio* indica el género de esa canción (Schmidt).

2-4 La oración se dirige a Yahvé, en una triple invocación: *Que apacientas* a *Israel,* o su paralelo *José,* el reino del norte (Zenner, Gunke, Ubach, etc.); lo *conduces* por el desierto, y *te asientas*

(natar) = suelta, más conforme a 102,21, su paralelo. Pero el TM lo siguen G, Vg, Hh; y si en 102,21 la petición corresponde a *cautivos* atados, aquí los considera «destinados a la muerte».

5 En v.12, la locución *en su seno* es un rasgo que nada añade. Es frecuente (cf. Is 65,6; Jer 32,18; Lc 6,38), fundado en la costumbre oriental de hacer bolsillo del seno.

3 ante Efraím y Benjamín y Manasés.
Despierta tu poder y ven a salvarnos.
4 Elohim, restáuranos,
haz que brille tu rostro, y salgamos salvos.
b) 5 Yahvé, Elohim Sabaot, ¿hasta cuándo
seguirás airado contra la oración de tu pueblo?
6 Nos hiciste comer pan de lágrimas,
nos propinaste lágrimas en abundancia.
7 Nos hiciste objeto de disputa para nuestros vecinos,
y nuestros enemigos se burlan de nosotros.
8 Elohim Sabaot, restáuranos
y haz que brille tu rostro, y salgamos salvos.
c) 9 Una vid de Egipto trajiste,
echaste a las naciones y la plantaste;
10 despejaste [el terreno] ante ella y arraigó sus raíces y llenó [la tierra.

---

sobre los querubines en el arca, donde aparecía la nube lúcida indicadora de su presencia invisible. Los orantes son miembros del reino del norte o también del reino del sur, como Ezequías y Josías, que se sienten solidarios de todo Israel y oran por todos sus hermanos en peligro. Y lo que piden es la intervención manifiesta y gloriosa de Dios, *aparece radiante, delante* de sus hermanos afligidos del norte, como la nube que guiaba al pueblo en el desierto, o como el arca precediendo al pueblo en su marcha (Núm 10,33). De esas tribus del norte cita expresamente tres: *Efraím, Benjamín* y *Manasés. Despierta tu poder,* se supone ha estado inactivo permitiendo esa trágica situación, y *sálvanos.* El estribillo final, que se repite en v.8 y 20, sintetiza las ansias de salvación del pueblo. Pero sus términos no definen la desgracia sufrida, si fue solo vasallaje o destierro.

5-8 El primer lamento tampoco aclara la situación. Sus frases son usuales en las lamentaciones colectivas (cf. 74,1). Sólo es indicio de que la tribulación nacional dura desde hace tiempo. *Contra la oración de tu pueblo* es una traducción enérgica de la prolongada inexorabilidad (cf. Is 1,15). Las metáforas *pan de lágrimas* y *lágrimas en abundancia* [1] tampoco son concretas. El nombre divino compuesto en el estribillo da más énfasis al final de la segunda estrofa.

9-12 La alegoría de Israel como viña de Yahvé ocupa esta parte central. Dos cualidades la realzan: el ser antitética y en alegoría. La antítesis resulta del contraste entre la lamentable situación actual y la solicitud de Dios con su pueblo o «viña» a través de la historia. Propiamente el TM es *vid, gefen,* como en Jer 2,21; Os 10,1; pero en el sentido colectivo del desarrollo de la alegoría equivale a *viña, kerem,* de Is 5,1ss; 27,2; Jer 12,10. *De Egipto la trajo* (hizo salir en 78,52), la cultivó con sumo esmero *despejando* el terreno,

1 El TM *šālîš* = tercera parte, sólo ocurre aquí y en Is 40,12. La medida mayor para líquidos, el *kor,* contenía unos 450 litros; el tercio, 150 litros, por persona sería una cantidad exorbitante. Por eso traducimos «en abundancia». El TM *mādôn* = objeto de disputa o discusión sobre el reparto del botín (aquí el reino de Israel) bien podría ser una corrupción de *mānôd* = meneo (de cabeza) que se lee en Sal 44,15. *Elohîm Seba'ôt* es una forma incorrecta y bárbara de *Elohe Seba'ôt* (cf. 24,10). En esa locución Elohim parece una adición en vez de Yahvé.

11 Cubriéronse los montes con su sombra,
y con sus pámpanos los cedros de Dios.
12 Alargó sus sarmientos hasta el mar,
y hasta el río sus retoños.
d) 13 ¿Por qué destrozaste sus tapias,
para que la vendimien cuantos pasan por el camino,
14 la hoce el jabalí de la selva,
y las bestias del campo la pazcan?
e) 15 Elohim Sabaot, vuélvete, te rogamos,
mira desde los cielos y contempla,
y visita la viña ésta,
16 el vástago que plantó tu diestra
y el renuevo que para ti has fortalecido.
17 Los que lo echaron al fuego como basura,
ante la amenaza de tu rostro perezcan.
18 Sea tu mano sobre el varón de tu diestra,
sobre el hijo del hombre a quien para ti has fortalecido.
19 Y no nos retiraremos de ti.
Consérvanos la vida e invocaremos tu nombre.
20 Yahvé Elohim Sabaot, restáuranos
y haz que brille tu rostro, y salgamos salvos.

---

y creció con pujanza, de modo que dio *sombra* a los *cedros* más altos (cedros de Dios, cf. 36,7), dice hiperbólicamente. No es claro que en los *montes* y los *cedros* aluda a los límites meridional y septentrional (cf. Dt 11,24); pero en el *mar* Mediterráneo y en el *río* Eufrates sí alude a los límites occidental y oriental de Israel en la época del reino unido bajo David y Salomón (cf. 2 Sam 8,1ss; 1 Re 5,1).

13-14 Sobre el trasfondo de la viña adquiere tremenda fuerza este nuevo y breve lamento. *El jabalí de la selva* no es metáfora de algún perseguidor determinado, sino rasgo alegórico, como las tapias o los viandantes.

15-20 En esta súplica final, el salmista invoca el título de triunfo y victoria *Sabaot* (cf. 24,10), y el amor de Yahvé a Israel: «*tu* viña, que *tu* diestra plantó, que *tú* fortaleciste». Y pide justicia contra los devastadores de la viña (v.17)[2], al mismo tiempo que implora *protección* sobre la nación, representada por un personaje indefinido, un rey al parecer. Termina el estribillo, aumentado en un nombre divino más: *Yahvé Elohim Sebaot.*

SALMO 81

Es una composición litúrgica, en la que se distinguen dos partes antitéticas, la segunda de las cuales consta de otras dos:

a) Exhortación cultual, 2-6;
b) oráculo increpatorio, 7-17:
 1) Llamamiento de Yahvé a Israel, 7-11;
 2) desobediencia de Israel y efectos, 12-17.

[2] El v.17 es conjetural. El TM dice lit. «quemada *(śerufā)* en el fuego, talada *(kesûḥā)*», que vierte G y Vg *incensa igni et suffosa.* Como este verso interrumpe la forma orante (Briggs), se ha propuesto la corrección *sorefehā* = la han incendiado, y *kosehehā* = la han talado. Eerdmans, por su parte, entiende *kesûḥah* = como basura (cf. Is 5,25). Otros aplican este término a los enemigos: sean como basura.

SALMO 81 (Vg 80)

1 *Del director. Sobre la getea. De Asaf.*
a) 2 **Aclamad con júbilo a Elohim, nuestra fortaleza,**
vitoread al Dios de Jacob.
3 **Entonad el canto, tocad el adufe,**
la cítara deliciosa con el arpa.

Aunque algunos (Briggs, Ohlshausen) creen ver en él dos salmos yuxtapuestos, su unidad literaria es evidente. El salmista pudo tomar ocasión de una fiesta anual para lanzar su oráculo increpatorio (Gunkel, Sträk, Podechard). Esa *ocasión* debió de ser una de las fiestas del novilunio y del plenilunio del mes séptimo, *Tišri*, primero del año civil. El novilunio, siempre solemne (Núm 10,10) lo era más en dicho mes. El plenilunio, día 15, daba comienzo a la fiesta de los Tabernáculos (Lev 23,39), la más alegre y la fiesta por excelencia de Israel. Entre ambas festividades tenía lugar, el día 10, la fiesta de la Expiación (Lev 16,29), no mencionada en este salmo, pero a cuyo carácter penitencial corresponde el tono severo y amenazador del oráculo. Esa ocasión explica también el recuerdo que del Exodo y de la Ley contiene el salmo (v.5s), pues ésta debía leerse cada siete años públicamente en la fiesta de los Tabernáculos. La fecha de su composición se supone sea la antecedente al destierro (Gunkel, Herkenne, Baethgen, Podechard) por el culto en el templo. Pero otros la sitúan en la época persa (Briggs) o helenística (Hitzig).

Su *metro* es 3 + 3.

1 El *título* asigna como autor a Asaf. Con la exhortación a celebrar la fiesta, alegre como los acordes del canto y los instrumentos músicos del culto, contrasta la severidad de la admonición oracular. La *getea* es una indicación musical, aludiendo a los «cantos de vendimia» (Oesterley) *(haggittôt* = los lagares) que se cantaban en la fiesta otoñal de los Tabernáculos (Jl 4,13).

2-6 El *canto* acompañado *(zimrâ)* es expresión de los sentimientos, afectos, deseos y alabanzas de la comunidad a su Dios. Los instrumentos de acompañamiento son cuatro: el *adufe* o pandero, la *cítara*, el *arpa* y la *trompa* o bocina de cuerno *(šôfār)*, característica de la fiesta del novilunio de Tisri, o Año Nuevo (Lev 23,24; Núm 29,1) [1]. Todos son invitados: el pueblo (v.2), los levitas (v.3) y los sacerdotes (v.4); *nuestra fiesta*, por *disposición* de la voluntad divina, que la estableció en *Israel* o *Jacob* [2], incluso

[1] La Ley no menciona expresamente el uso del *šôfār* sino para el día de la Expiación. Para ese uso se debió de destinar el salmo en un principio, como parece indicarlo esa mención en v.4, y el *Targum* lo interpreta así expresamente. De ahí se sigue que el plenilunio es la fiesta de los Tabernáculos, no la de la Pascua (plenilunio de Nisān).

[2] Esos dos nombres, *Israel* y *Jacob*, se hallan acoplados para designar al pueblo escogido, en paralelismo o no, en los salmos. El TM *Yᵉhôsēf*, forma plena de José, sólo usado en este sitio, para muchos es sinónimo de Jacob o Israel aquí. Zorell acepta esa sinonimia en tres pasajes: 77,16; 80,2 y éste. Y lo mismo Gesenius-Buhl. König y Eker excluyen 77,16. Pero si José puede significar todas las tribus del norte, no parece que nunca se aplique a las doce tribus o ambos reinos.

Se entiende *al salir* Israel *de Egipto*, con G y Hh, y no «al salir Yahvé contra Egipto» del TM. Cf. Ex 11,4.

4 Tocad en el novilunio la trompa,
en el plenilunio para el día de nuestra fiesta.
5 Que es estatuto de Israel,
prescripción del Dios de Jacob,
6 disposición que puso en José
al salir de la tierra de Egipto,
cuando oyó un lenguaje que no había conocido:
b) 7 «He liberado sus hombros de la carga,
y sus manos de la espuerta con que servían.
8 En la tribulación clamaste, y te puse a salvo,
te respondí en lo escondido del trueno,
te puse a prueba en las aguas de Meribá. *Sélá.*
9 Escucha, pueblo mío, que voy a amonestarte,
¡Israel, si quisieras oírme!
10 No ha de haber en ti dios extraño,
no has de adorar a un dios ajeno.
11 Yo, Yahvé, soy tu Dios,
el que te hice subir de la tierra de Egipto;
dilata tu boca, y te la llenaré.

José, al pactar con ellos la alianza en tiempo del éxodo. E introduce el oráculo con la frase: *oyó* Israel *un lenguaje no conocido* hacía tiempo [3]. Una conclusión se deduce de aquí: El salmo es de origen israelítico, o, si su autor es un asafita judío, éste habla en nombre de los israelitas del norte [4].

7-17 El oráculo se supone dicho por algún solista, profeta o sacerdote, o por el mismo salmista [5]. En sus dos primeros versos (7.8) resuena como un eco de la liberación del éxodo (3,7-9). La palabra *dud* = espuerta, ausente en la narración del Exodo, en las representaciones pictóricas de los egipcios se nos muestra frecuentemente en la *espalda* o en las manos de los *obreros*. Eco de aquella situación son también los clamores de Israel en la tribulación (Ex 2,23), la respuesta de Yahvé en teofanías de tempestad (cf. 77, 17s), y la prueba de fidelidad a que fue sometido el pueblo en *Meribá* (Ex 17,7; Núm 20,13). La mención de esa querella *(Meribá)* de las aguas, recuerdo de las repetidas rebeldías de los padres, al principio, antes del Sinaí, y hacia el fin de la peregrinación, en el desierto de Cades, se explican porque en la fiesta de los Tabernáculos, libaciones de agua recordaban el agua milagrosa del desierto; y el nombre mismo de Meribá traía a la memoria las infidelidades

3 El v.6b es oscuro. Algunos lo interpretan como una nota marginal de un copista que no entendería el texto; otros, como la declaración de un profeta inspirado que interrumpe la fiesta diciendo: «oigo una lengua o voz desconocida», que es el oráculo siguiente. Nos parece más natural la versión de G, Sir y Vg: *linguam, quam non noverat, audivit*. El TM está en primera persona: *yada'tí 'ešma'* = conocí, oí, sin que se vea claro quién habla, si Israel-Yehosef, o el poeta, personificándolos o hablando de sí mismo (cf. 62,12; 85,9; 2 Sam 21,1; Is 5,9), o un tercero que interrumpe la acción litúrgica, haciendo una pregunta ritual: «No entiendo el lenguaje que oigo» (CASTELLINO, p.679). Pero todas estas hipótesis son violentas y destruyen el paralelismo.

4 Cualquiera de los dos orígenes es posible, y no necesariamente ha de ser el primero, como propugna S. E. Loewenstamm *(Le Ps. LXXXI et le problème de l'Exode:* Eretz-Israel, Arch. and Geogr. St. 5 [1958] 80-82; cf. RB 67 [1960] 432).

5 Con toda probabilidad, el oráculo comienza en el v.7. Sólo los LXX continúan aquí la forma temporal narrativa: *divertit* = cuando apartó Elohim... en vez de hacer hablar a Elohim en oráculo. Este comenzaría bruscamente, según ellos, en v.8.

12 Pero no escuchó mi pueblo mi voz,
e Israel no me hizo caso.
13 Les abandoné, pues, al capricho de su corazón;
procedan según sus designios.
14 ¡Ojalá me obedeciera mi pueblo
e Israel marchase por mis caminos!
15 Presto sus enemigos humillaría,
y contra sus adversarios volvería mi mano.
16 Los que le odian le lisonjearían,
y su tiempo duraría para siempre.
17 Y le daría a comer de lo mejor del trigo,
y con miel de la roca les saciaría».

---

de Israel y ofrecía oportuna reflexión introductoria a la amonestación prolongada, que en nombre de Yahvé va a hacer el poeta al pueblo. De modo parecido introduce Miqueas (6,1ss) su gran requisitoria contra Israel.

La amonestación está dirigida en parte al pueblo antiguo, con términos comunes aplicables también al presente, pero en parte se refiere a los contemporáneos del poeta. Con el recuerdo del primer mandamiento (Ex 20,2s; Dt 5,6s), entra el amonestador concretamente en materia y señala las desviaciones actuales, seguidas del castigo divino: abandonarles a los *deseos obstinados* de su corazón [6]. Así queda preparada la admonición directa al pueblo, que comienza con la proposición optativa: *¡Ojalá me obedeciera!*, y se completa con la larga apódosis, constituida por la serie de promesas condicionales de los tres últimos versos.

SALMO 82

Este salmo, paralelo por su contenido al salmo 58 y semejante por su forma a los oráculos proféticos (Is 3,13ss), es un *oráculo increpatorio* contra los jueces inicuos. Su autor, Asaf, que en el salmo 50 desarrolló en forma oracular el juicio del pueblo, aquí con la misma forma reprende a los jueces de Israel. Pudo componerse en cualquier *ocasión*, pues en Israel, como en los pueblos paganos, la venalidad y la parcialidad en la administración de justicia fue de todos los tiempos. Por eso las opiniones de los críticos varían desde la época de David (Delitzsch) hasta la de los Macabeos (Hitzig, Duhm).

El *metro* es 3 + 3; 4 + 4 en v.8.

Se divide en *tres pasos*:

a) Breve introducción del poeta, 1;
b) oráculo de Yahvé, 2-7;
c) jaculatoria del poeta, 8.

[6] *S^e^rirut* = capricho, deseo obstinado, sólo aparece aquí y en Dt 29,19 y en Jer nueve veces. En este castigo del pecado insisten los autores sagrados. Cf. Prov 1,30s; Rom 1,24ss; 2 Tes 2,10ss.

Salmo 82 (Vg 81)

1 *Salmo de Asaf.*
a) **Elohim está en la reunión divina,**
en medio de los dioses va a hacer justicia.
b) 2 **«¿Hasta cuándo habéis de estar juzgando con iniquidad**
y tomando en consideración la faz de los malvados? *Sélâ.*
3 **Haced justicia al desvalido y al huérfano,**
al afligido y necesitado declaradle justo.
4 **Libertad al desvalido y al pobre,**
de mano de los malvados ponedle a salvo.
5 **No supieron, ni querían entender,**
en tinieblas andaban:
vacilaban todos los fundamentos de la tierra.
6 **Yo tengo dicho: «'Dioses sois,**
e hijos del Altísimo todos vosotros'.
7 **Pero como Adán habéis de morir,**
y como cualquiera de los príncipes caer».
c) 8 **Levántate, Elohim, juzga la tierra,**
pues tú has de poseer todas las naciones.

---

1 El poeta imagina [1] una gran asamblea judicial, presidida por Elohim, Dios único, al que rodean los jueces, que administran justicia en su nombre y por eso se llaman «dioses». Es judicial, porque Dios *va a hacer justicia* (cf. Is 3,13) en el sentido general de declarar libre al inocente y castigar a los culpables. Los *dioses*, por paralelismo, designan a los asesores y testigos (p.ej., los pueblos, en 7,8; la tierra, en 50,1). En este caso son los *ángeles*, que asisten a Yahvé en su trono (1 Re 22,19). Pero por v.6 (donde llama «dioses» a los jueces reos) se refiere aquí, para muchos, a hombres reos, que han de ser juzgados. San Jerónimo une ambos sentidos [2].

2-7 El oráculo comienza bruscamente, reprendiendo a los que juzgan inicuamente. Esa iniquidad judicial consiste en tener acepción de personas, en *considerar la faz*, las riquezas, cargos, etc., del reo, aunque sea *malvado*, y desatender *al desvalido*, de quien nada espera el juez interesado. La reprensión pasa luego a exhortación (v.3.4.) para que hagan justicia aun a los más indefensos. Interrumpido el reproche directo, el v.5 describe la conducta venal de los jueces, prácticamente ignorantes, obstinados y ciegos, y su funesta consecuencia para el orden social: *vacilan los cimientos de la tierra* y de todo el orden moral. Volviendo al lenguaje directo, el oráculo enuncia, a modo de sentencia, el doble principio de verdad y de humildad, por el que deben regirse los jueces en su oficio: es palabra de Dios, *Yo tengo dicho*, la que llama a los jueces «dioses»

[1] No en visión y no en teofanía, como muchos opinan, sino en «vestidura poética» (Herkenne). Una *reunión de Dios*, como cedros de Dios (80,11) o montes de Dios (36,7) significa una reunión *magna*, solemne. No equivale por el contexto a la comunidad de Israel, llamada también a veces *ʿadat-'el* (cf. Núm 27,17; 31,16) = reunión de Dios, y *ʿadat Yahve* = comunidad de Yahvé (Jos 22,16s).

[2] *Licet stet Deus in medio angelorum sive sanctorum, quos nunc deos vocat, tamen diiudicat eos* (San Jerónimo, *Commentarioli in Ps. LXXXI*: CC 72 p.220).

Salmo 83 (Vg 82)

[1] *Cántico. Salmo. De Asaf.*
a) [2] **Elohim, no haya silencio para ti,**
no te calles, ni te quedes quieto, ¡oh Dios!
[3] **Pues he aquí que tus enemigos alborotan,**
y los que te odian han alzado cabeza.

(cf. Ex 21,6; 22,7.27), como vicarios que son de Dios, unidos a El de un modo singular, como indica el hebraísmo *hijos del Altísimo* [3]; pero mortales y falibles.

SALMO 83

Este último salmo de los doce de Asaf es una *Oración lamentativa* colectiva contra enemigos coaligados. Con más razón que el salmo 82, su autor podría ser el asafita Yajaziel, del tiempo de Josafat (2 Par 20,14-17). De los diez pueblos enemigos que enumera el salmo, los principales, Ammón, Moab (los hijos de Lot) y Edom, aparecen en ese pasaje coaligados y en marcha contra Judá; pero de los otros siete no hay indicio claro. En cambio, en una celebración litúrgica, con ocasión del ayuno decretado entonces para todo Judá, tendría muy bien su puesto un salmo, que no es más que la oración sentidísima del piadoso rey en aquellas críticas circunstanciadas (Delitzch, Lesêtre, König). Otros bajan hasta la época macabea (Hitzig, Bertholet, Kittel). No se adapta bien a la época de los Macabeos. Mayores dificultades se oponen a la época de la restauración de Nehemías (cf. Neh 4) (Teodoreto, y entre los modernos Briggs y Ewald).

El metro es 3 + 3 comúnmente. *Dos partes* se distinguen en el poema:

a) Exposición de los manejos enemigos, 2-9;
b) petición imprecativa contra ellos, 10-19.

2-9 Una breve petición general, incluida entre la doble invocación en quiasmo, precede a la exposición del peligro que corre el pueblo. Con la antigua fe de que la derrota de un pueblo es ignominia de su Dios (Jue 11,24; Jer 48,7), nuestros enemigos, dicen los orantes, son *tus enemigos*. Y si Dios *guarda silencio* y *permanece quieto*, ellos, en viva antítesis, *alborotan* con la *cabeza alta*, obrando con altiva decisión, queriendo borrar hasta el *nombre de Israel* [1].

[3] Jesucristo cita este texto para argumentar contra los judíos, escandalizados de que se llamara «hijo de Dios» (Jn 10,33-36), el cual era muy difícil de refutar para los judíos. Algunos leen, en vez de *śārîm* = príncipes, *šedîm* = espíritus, demonios. Aunque puramente subjetiva, es, sin embargo, probable; lo mismo que *Adan* en vez de «hombre», por el paralelismo con los príncipes, en ambos casos personas no vulgares, como las de los jueces. San Jerónimo (l.c.) recoge las dos interpretaciones: *unus de principibus Adam est, sive diabolus...* Pero es posible también el sentido colectivo: «como hombres» mortales, extensivo a los príncipes. El cual no se extendería a los «ángeles custodiós de las naciones» que muchos modernos (Bertholet, Schmidt, Podechard) quieren ver aquí.

[1] Como Israel-nación designa a los hijos de Jacob en su totalidad desde Moisés a Salomón; a las tribus del norte, desde Salomón hasta la destrucción de Samaria; y aun a las tribus meridionales a veces (cf. Ges-Buhl s.v. p.321-322); de aquí nada se puede concluir respecto al tiempo y sitio de composición del salmo.

[4] Contra tu pueblo armaban astuto plan,
y se conjuraban contra tus protegidos.
[5] Dijeron: «Venid y hagamos que desaparezcan como nación,
y no se recuerde más el nombre de Israel».
[6] Cierto, tramaron como un solo corazón,
y contra ti trabaron alianza.
[7] Las tiendas de Edom y de los ismaelitas,
Moab y los hagarenos,
[8] Gebal y Ammón y Amaleq,
la Filistea y los habitantes de Tiro;
[9] también Assur se alió con ellos:
se hicieron el brazo de los hijos de Lot. *Sélá.*
b) [10] Haz con ellos como a Madián, como a Siserá,
como a Yabín en el torrente Quisón.
[11] Aniquilados fueron en Endor,
fueron hechos estiércol de la tierra.

La lista de los enemigos confederados sigue un orden de sur a norte, primero los pueblos al este y luego los del oeste de Israel. Los dos más meridionales, al oeste, Amaleq y Assur, romperían ese orden. *Las tiendas de Edom y de los ismaelitas*, si no es una expresión poética, califican de nómadas, sobre todo a los últimos, trashumantes por los desiertos al este de Edom. *Moab*, al oriente del mar Muerto y los *hagarenos* (2 Par 5,10.19), trashumantes al este de Moab y, como los ismaelitas, relacionados con Hagar, la esclava de Abraham. *Gebal* no es el Biblos fenicio del mismo nombre (Jos 13,5; 1 Re 5,32), demasiado alejado al norte de Tiro, sino la región árabe, llamada por Plinio *Gebalene*, al sudeste de Moab, junto a Petra [2]. *Ammón*, la actual capital de Transjordania, Amán, es el pueblo más septentrional al este. *Amaleq*, cuyos restos liquidaron los simeonitas en tiempo de Ezequías (1 Par 4,43), está en la parte occidental, en los desiertos al sur de Judá, y por *Filistea* se sube a *Tiro*. *Assur* no es el imperio asirio, aunque ya antes de Josafat, Assurnasirpal II (883-859) se gloría de haber llevado sus conquistas hasta el Mediterráneo, «el mar grande de Amurru» [3], sino alguno de los pueblos sometidos a ese dominio cerca de Israel, o bien, en tiempo aún de Josafat, es el pueblo árabe Assur, los *Assurim* (Gén 25,3.18), al nordeste de la península del Sinaí. Al reunir aquí todos estos nombres, que en la historia nunca estuvieron juntos, el salmista quiere dar la impresión de que todos los pueblos conspiran contra Israel.

10-19 La petición contra los enemigos confederados recuerda tres victorias históricas de Yahvé en tiempo de los jueces. Las menciona primero, para añadirles después algunos rasgos descriptivos. Las de Gedeón contra los *madianitas* (Jue 7-8) ocupan el primer lugar por la importancia que tuvo en la historia aquel «día de Madián». Luego las de Baraq y Débora contra *Siserá*, generalísimo del rey cananeo *Yabin* (Jue 4-5), derrotado en el torrente *Quisón*,

[2] Cf. J. Simons, § 1639 p.512. La lectura de Peš *g^ebul* = territorio, adoptada por Kissane, tropieza con el *y* que le sigue en TM y G.
[3] Cf. ANET p.275b-276b. Ya Teodoreto, y modernamente Baethgen y Briggs, pensaron en los colonos trasladados a Samaria por Sargón II (721-705).

12 Haz de sus príncipes como de Oreb y de Zeeb,
y de todos sus jefes como de Zebaj y de Salmunná;
13 los que dijeron: «conquistemos para nosotros
las praderas de Elohim».
14 Dios mío, haz de ellos como vilanos de cardos,
como paja ante el viento.
15 Como fuego que hace arder la selva,
y como llama que abrasa los montes.
16 Así persíguelos en tu tempestad,
y en tu huracán atérralos;
17 llena sus rostros de afrenta,
para que busquen tu nombre, Yahvé.
18 Queden confundidos y aterrados sin fin,
y, defraudados, perezcan,
19 y reconozcan que tú sólo te llamas Yahvé,
Altísimo sobre toda la tierra.

---

hoy nahr-el Muqatta (Jue 5,23ss). *Endor* pudiera ser corrupción de «En-Harod» = la fuente de Harod, hoy ʿAin Ǧalud, al sur del monte Ǧebel eddaji o «pequeño Hermón». Según Jue 7, que no nombra a Endor, fue el sitio donde acampó Gedeón con los suyos antes de dar la batalla contra los madianitas invasores, cuyo campamento se hallaba en el mismo valle; más lejos, al otro lado del monte, en su falda norte, estaba Endor[4], hoy Endur, cerca de Naim, al sur del Tabor. Aunque la región es la misma, cuadra mejor En-Harod como campo de batalla, donde fueron *aniquilados* los enemigos y *hechos estiércol de la tierra* o tierra cultivable. A Gedeón se refieren también las victorias obtenidas en Transjordania contra los generales madianitas *Oreb* (Cuervo) y *Zeeb* (Lobo) (Jue 7,25; 8,3) y contra sus reyes *Zebaj* (Víctima) y *Ṣalmunnaʿ* (El dios Selem reina), que huían de él (Jue 8,5ss). Tanto los madianitas de entonces como los confederados de ahora tuvieron el propósito de *conquistar las praderas de Elohim*, esto es, la tierra de Israel, particularmente la fértil llanura que de este a oeste atraviesa el Quisón, la mayor y mejor de toda Palestina.

Las imprecaciones (v.14) comienzan con un cambio de persona: el singular *Dios mío* puede ser un caso de alternancia (cf. 74,12) o quizá un solista entra pronunciándolo en su nombre o en el del pueblo. A los tres recuerdos históricos de las peticiones corresponden ahora varias comparaciones de agentes naturales nocivos: el *viento*, que se lleva en otoño los *cardos* o la *paja*; el *fuego*, que *abrasa los montes*; la *tempestad* y el *huracán*, que manifiestan el poder divino.

[4] La antigua Endor se localizaría a un kilómetro al nordeste de la actual Indur, según Simons, l.c., p.322.

SALMO 84 (Vg 83)

1 *Del director. Sobre la getea. De los hijos de Coré. Salmo.*

a) 2 **¡Qué amables son tus tabernáculos,**
Yahvé Sabaot!
3 **Mi alma ha ansiado y desfallecido**
por los atrios de Yahvé.
Mi corazón y mi carne saltan de júbilo
hacia el Dios vivo.
4 **Hasta la avecilla encontró casa,**
y la golondrina, un nido,
donde puso sus polluelos;
junto a tus altares, Yahvé Sabaot,
rey mío y Dios mío.
5 **Dichosos los que habitan en tu casa,**
sin fin te alaban. *Sélâ.*

SALMO 84

Es otro gran salmo levítico de los *hijos de Coré*. Se podría incluir muy bien entre los quince salmos graduales o de peregrinación (120-134). El dato de las peregrinaciones y la oración por el rey indican que se compuso cuando el templo estaba en pie y el culto era regular. Pero no hay indicios ciertos para situarlo en tiempo de Josías, Ezequías o Josafat (Briggs, Mowinckel), o de Roboam (Patrizi), o de David (Delitzsch), y mucho menos para retrasarlo hasta el destierro (Kissane). En todo caso pertenece al período preexílico (Gunkel, Oesterley, Kraus). Su metro es 3 + 2. Por su género es una *oración* esperanzada de anhelos levíticos, dividida en *tres partes* indicadas por dos *sélâ*:

a) Adhesión del salmista al santuario de Yahvé, 2-5;
b) bienaventuranza de los que peregrinan hasta él, 6-9;
c) nueva adhesión confiada al templo, 10-13.

1 El título nos da una indicación musical: la *getea*; y otra personal. El salmo pertenece a la colección coreíta. Es el primero de los cuatro que constituyen un apéndice del libro III. Ostentan las singulares características de los poemas de los «hijos de Coré»: intenso amor al santuario, al culto y a la Ciudad Santa.

2-5 El amor del templo es un estremecimiento de todo el ser, *alma* y cuerpo, *corazón y carne* de un peregrino fervoroso. Esos afectos de pura devoción se realzan por la tierna comparación con el pajarillo, que puede anidar en los muros del templo. *Altares* es un plural de excelencia, lo mismo que *atrios*. La invocación *Yahvé Sabaot*, dicha cuatro veces, no tiene el énfasis nacional o universal de otras ocasiones (cf. 24,10); su carácter es puramente individual, lo mismo que las dos invocaciones en singular: *Rey mío* y *Dios mío* (cf. 5,2; 44,5). En el primer macarismo envidia la dicha (cf. 65,5) de los que *habitan el templo*, los ministros del culto, que *alaban a Dios sin cesar* (cf. 23,6; 27,4).

b) 6 Dichosos los hombres que en ti tienen su gloria,
[tus] peregrinaciones en su corazón.
7 Al pasar por el valle árido
lo convierten en manantial,
y, además, la lluvia de otoño lo cubre de bendiciones.
8 Caminan cada vez con más vigor,
el Dios de los dioses se les mostrará en Sión:
9 «Yahvé Elohim Sabaot, oye mi oración,
escucha, Dios de Jacob». *Sélâ.*

c) 10 Contempla, Elohim, nuestro escudo,
y mira la faz de tu ungido;
11 porque un día en tus atrios,
vale más que mil escogidos por mí.
Y yacer en el umbral de la casa de mi Dios,
más que morar en las tiendas del malvado.
12 Porque baluarte y escudo es Yahvé,
Elohim da la gracia y la gloria.
Yahvé no rehúsa sus bienes
a los que proceden con perfección
13 Yahvé Sabaot, dichoso el hombre que en ti confía.

6-9 Ahora bendice a los que en su *corazón* o mente llevan grabados los senderos de las *peregrinaciones* a Sión [1] para *alabar* allí al Señor. El peregrino con su devoción va transformando milagrosamente el camino *árido* [2] en riente *hontanar*, acrecentado por las *bendiciones* de las *lluvias otoñales*, donde resuena una alusión a las subidas a Jerusalén en otoño para la fiesta de los Tabernáculos. Como «los que esperan en Yahvé renuevan sus fuerzas» (Is 40,31), a los peregrinos les da *cada vez más vigor* la ilusión de ver a Dios en *Sión* [3].

10-13 De puramente individual al comienzo, y atento a los demás en v.6-9, el salmo se hace ahora francamente colectivo, orando en plural por el *rey*, *nuestro escudo* o defensa, *tu ungido* [4]. Esta plegaria por el rey está en relación con el templo y la vida litúrgica. Por ello reaparecen expresiones de estima de la vida cultual o levítica: *vale más un día en tus atrios* y *yacer en el umbral del templo* que vivir en las casas de los mundanos o incrédulos (cf. 42,4. 11; 43,1) [5]. Vuelven los sentimientos colectivos con las metáforas de Yahvé *baluarte* y *escudo* [6].

[1] G traduce «ascensiones o subidas» al templo, *maᶜalôt*, en vez de TM *mesillôt* = sendas. Sigue una especie de anáfora doble, de forma de macarismo por una parte, y de alabanza (*'oz*, cf. 8,3) divina por otra.

[2] TM dice *habbaka'* = de la aridez, que las versiones antiguas (G Vg Hh Aq Simm Sir Targ) leen *habbakah*, del verbo *bakah* = llorar, y traducen *in valle lacrymarum*. Otros lo ponen en relación con el término *beka'îm* = balsameras. Tales árboles balsámicos se dan en los terrenos áridos en las inmediaciones de Jerusalén. Pero, según Simons, p.332 § 470, tanto el nombre del árbol como su ubicación son muy inciertos. Cf. R. Tournay: RB 68 (1961) 130.

[3] En v.8 no hay por qué cambiar el verbo *yerā'e* = se mostrará (Dios), en *yir'û* = verán, que algunos (Castellino, p.ej.) suponen fuese la lección primera, corregida por los masoretas para evitar un antropomorfismo. Eso sería contra TM G Peš.

[4] La expresión «nuestro escudo» podría referirse a Yahvé, así llamado frecuentemente tanto en oraciones individuales (3,4; 7,11; 18,3) como colectivas (33,20; 59,12). Pero aquí, donde la invocación es claramente *Elohim*, se refiere en perfecto paralelismo quiástico a *tu ungido*, el rey; «ungido de Yahvé» es en Israel designación del rey.

[5] La lectura *baharti* = *escogí*, en v.11, contrapone por el contexto los días dedicados a ocupaciones de propia elección a un solo día dedicado al culto.

[6] El TM *šemeš* = sol, que es la traducción de Hh y PIB, fue evitada por los antiguos, que

SALMO 85 (Vg 84)

1 *Del director. De los hijos de Coré. Salmo.*
a) 2 **Te complaciste, Yahvé, en tu tierra,**
cambiaste la suerte de Jacob.
3 **Quitaste la culpa de tu pueblo,**
cubriste todos sus pecados. *Sélá.*
4 **Retiraste todo tu furor,**
desististe del ardor de tu ira.
5 **Cámbianos, ¡oh Dios de nuestra salvación!,**
y suprime tu enojo con nosotros.

SALMO 85

Es una composición en dos partes: la primera, colectiva, es una acción de gracias en forma de oración; y la segunda es una meditación del poeta en singular. Parece reflejar los mismos sentimientos del profeta Zacarías (h. 520 a. C.) en su visión del ángel (1,12ss): Han pasado los setenta años del castigo, pero la situación en que se halla Jerusalén y demás ciudades de Judá es lamentable (Zac 1,12; v.1-8); a la pregunta angustiada del ángel, Yahvé le responde con palabras consoladoras: el templo será reconstruido y las ciudades rebosarán de bienes (Zac 1,13-17; v.9-14). La *ocasión* en que lo compuso su *autor*, el *hijo de Coré* (v.1), es a la vuelta del destierro. Su mesianismo no es directo, pues no se refiere al Mesías ni a los tiempos mesiánicos (contra Kirkpatrick, Calès): los bienes pedidos sólo pretenden remediar la tribulación actual. Ni hay indicios de que los perfectos de v.2-4 sean proféticos (contra Gunkel, Oesterley). A lo más se trata de un mesianismo típico: la salvación del Mesías es un antitipo de las salvaciones históricas de Israel (cf. 1 Cor 10,11).

El *metro* es 3 + 3.

Sus dos partes son, pues:
a) Oración eucarística deprecativa, 2-8;
b) meditación profética, 9-14.

2-8 Depuesto el enojo que suponía el destierro, el Señor ha vuelto a *complacerse en su tierra;* así ha *cambiado* y hecho favorable la *suerte de Jacob*[1]. Con espíritu penitencial, para así reforzar la captación, el orante reconoce que la *culpa* era *del pueblo,* y Dios les perdonó (cf. 32,1s; Is 40,2), *retirando* todo *su furor* o por lo menos parte de su ardiente *ira.*

La restauración ha sido sólo inicial; dificultades de todo género

la sustituyeron por términos paralelos afines a gracia o gloria del estico siguiente. Y como el plural *šemašot,* en Is 54,12, significa *propugnacula,* como vertió San Jerónimo, y es el sentido del Targ aquí: «como alta muralla y fuerte broquel es Yahvé», lo hemos preferido con muchos modernos: Ubach, Manresa, Gunkel, Schmidt, Weiser, Tournay, etc.

[1] No es necesario cambiar la frase, leyendo con Q *šebít* = cautividad, en vez del K *šebût* = vuelta, cambio. Mucho menos puede atribuírsele sentido técnico escatológico. El verbo *šûb* puede ser transitivo, y la partícula *min* tener valor partitivo. Entonces significaría «hacer volver (retornar, recoger) parte del ardor de su ira». No es probable la ugaritización del pasaje propuesta por Dahood (B [1956] 338).

6 ¿Has de estar por siempre airado contra nosotros,
y prolongar tu ira de generación en generación?
7 ¿No volverás tú a darnos la vida,
para que tu pueblo se alegre en ti?
8 Concédenos, Yahvé, ver tu bondad,
y danos tu salvación.
b) 9 Escucharé lo que Dios va a decir,
pues Yahvé promete la paz
a su pueblo y a sus devotos
y a los que se convierten a él de corazón.
10 Ya está cerca su salvación de los que le temen,
de modo que habite la gloria en nuestra tierra.
11 La bondad y la fidelidad se encontraron,
la justicia y la paz se besaron.
12 La fidelidad brotará de la tierra,
y la justicia velará desde el cielo.
13 Así Yahvé concederá el bien,
y nuestra tierra dará su fruto.
14 La justicia vendrá delante de él,
y la salvación seguirá sus pasos.

---

se oponen a su progreso; de modo que ahora casi se viene a negar el cambio y el cese de la ira divina (v.5). Pues los repatriados siguen en tan triste situación (cf. Esd 4; Neh 4; Ag 1,6-11) que parecen como muertos. De ahí la petición lamentativa *¿No volverás a darnos vida?* (v.7), con un nuevo motivo velado, *para que*[2] *tu pueblo se alegre en ti:* la alegría reconocida del pueblo redundará en gloria de Dios. Termina con una petición clara: la *bondad* anhelada será la *salvación,* la plena restauración nacional.

9-14 El salmista muéstrase ahora profeta, en singular, atento a las palabras de Dios (cf. Hab 2,1). Pero éstas son simple expresión de sus sentimientos, no una respuesta oracular. El *pueblo* se restringe aquí a los amigos o *devotos* de Dios: *los que se vuelven a él de corazón, los que le temen.* En su *tierra habitará la gloria* o manifestación de Dios, protector de Israel desde la nube lúcida del desierto (Ex 40, 34; Ez 9,18), hasta que Ezequiel (11,23) la vio abandonar Jerusalén en el destierro[3]. En un contexto de anuncios esperanzados para el futuro extrañan los pretéritos del v.11, que han de tomarse o como perfectos proféticos o a modo de expresión proverbial que habrá de cumplirse. La personificación de la *bondad* y la *fidelidad* por un lado, y, por otro, de la *justicia* salvadora (Is 45,21) (no la vindicativa) y de la *paz* de los justificados, sirven para caracterizar la obra de restauración pedida. En cuadro armonioso, la fidelidad y la justicia enlazan cielo y tierra (v.12). La *fidelidad,* de Israel a su Dios, *brotará de la tierra,* mientras *desde el cielo* la *justicia* divina velará con su providencia. El *cielo,* con su lluvia de bienes, y la tierra fertilizada (v.13) contribuirán a realizar la obra de Dios (cf. 67,7;

[2] *we* final o consecutivo.
[3] El verbo *habitar* junto al nombre *gloria* excluye que ésta signifique fausto, riquezas, magnificencia (cf. Is 10,3). Tampoco aquí se ve la necesidad de ugaritizar, tomando el lamed de *liškon* como lamed enfático, y no final-consecutivo, contra Dahood (l.c., p.338s).

Salmo 86 (Vg 85)

1 *Oración de David.*
a) **Inclina, Yahvé, tu oído, respóndeme,**
que soy un afligido y pobre.
2 **Guarda mi alma, que soy piadoso,**
Dios mío, salva a tu siervo que confía en ti.
3 **Compadécete de mí, Adonaí,**
que a ti estoy clamando a todas horas.
4 **Alegra el alma de tu siervo,**
que a ti, Adonaí, alzo mi alma.
5 **Que tú, Adonaí, eres bueno y perdonador,**
y grande en bondad para cuantos te invocan.
6 **Escucha, Yahvé, mi oración,**
y atiende a la voz de mis ruegos.
7 **En el día de mi tribulación te invoco,**
pues me has de dar oídos.

Lev 24,4; Dt 28,2). El v.14 presenta al Señor que viene a su pueblo con la *justicia*, caminando *delante de él* y llevando a la zaga a la *salvación* [4].

SALMO 86

Este es uno de los salmos centones, es decir, compuestos casi totalmente con frases de otros salmos. Compensa su falta de originalidad con el sentimiento sostenido de humildad suplicante y de continua adhesión a Dios. Aunque unido a la colección elohísta, emplea el nombre de *Yahvé* cuatro veces: al principio (v.1), en medio (v.6.11) y al fin (v.17); otras cuatro el de *Elohim* (v.10.12.14.15), y siete el de *Adonai* (v.3.4.5.8.9.12.15). El nombre de *David* que lleva en el título es un caso único en todo el libro III (SS.73-89), en medio de la segunda colección de salmos de Coré (84.85.87.88); sólo se explica por algún accidente de transmisión o por las reminiscencias y citas de salmos davídicos. Pero un autor que utiliza tantos salmos posteriores y los cita en su forma elohísta, mal puede ser David. Tampoco se conoce la *ocasión*. El *metro* es vario. Por la forma es una combinación o triple oración de un atribulado y perseguido:

a) Oración deprecativa pidiendo auxilio, 1-7;
b) oración hímnica y promisoria de alabanza, 8-13;
c) oración lamentativa contra los enemigos, 14-17.

1-7 Contiene diversas motivaciones: *a)* por parte del orante, pobre (v.1) *piadoso siervo* tuyo (v.2); *b)* por parte de Dios: es *bueno* y *perdonador* (v.5) *(sallaḥ* sólo se dice de Dios); unidas a repetidas fórmulas de petición a lo largo de todos los versos. Termina con una reiterada expresión de confianza, *que me has de dar oídos.*

[4] El v.14b es oscuro. Arconada, como muchos otros, por paralelismo, corrige TM *weyāśem* en *weyeša'* = *et salus* (v.8). Otros lo hacen en *wešālôm* = *et pax* (v.11). Parece mejor conservar el TM con Vg: *et ponet in via gressus suos*, que Kirkpatrick traduce «y (nos) pondrá en el camino de sus pisadas». Castellino y Zorell sobrentienden *leb* = corazón, mente: «y atenderá (el pueblo) al sendero de sus pasos».

b) [8] **No hay como tú entre los dioses, Adonaí,**
y no hay obras como las tuyas.
[9] **Todas las gentes que hiciste vengan,**
y póstrense en tu presencia, Adonaí,
y glorifiquen tu nombre.
[10] **Qué grande eres tú y obrador de maravillas,**
tú eres Dios, sólo tú.
[11] **Muéstrame, Yahvé, tu camino,**
andaré según tu fidelidad,
mantén íntegro mi corazón, para que tema tu nombre.
[12] **Te alabaré, Adonaí mi Dios, con todo mi corazón,**
y glorificaré tu nombre por siempre,
[13] **pues tu bondad fue grande para conmigo,**
y libraste mi alma del seol de abajo.
c) [14] **¡Oh Dios!, unos soberbios se han levantado contra mí,**
y una banda de violentos busca mi alma,
sin tenerte a ti presente.
[15] **Pero tú, Adonaí, eres Dios misericordioso y compasivo,**
longánime y grande en bondad y fidelidad.

8-13 Esta segunda parte tiene más de himno que de oración; pero no es puro himno, pues las alabanzas de Dios y sus obras llevan entreveradas peticiones, deseos y propósitos.

La primera alabanza (v.8) es una afirmación de la fe en el único Creador y Gobernador; es una ponderación de la única grandeza y poder divinos contra los que atribuyen las gentes idólatras a sus dioses. El v.9 sugiere un pensamiento universalista [1]. *Glorificar el nombre de Adonaí* es dicción propia de este salmo (v.9.12); en cambio, la alabanza del v.10: *grande* eres y *obrador de maravillas*, es frecuente (cf. 72,18s; 77,12; 83,19), y confirma el universalismo precedente. La petición sapiencial del v.11 (cf. 27,11) se explica en el contexto orante general dentro de la parte hímnica. Su segunda parte es una petición única del Salterio, una aspiración mística del orante para mantener íntegro su corazón en el santo temor de Dios [2]. Y así *alabar a Dios con todo su corazón* (v.12), que es, en definitiva, lo que anhela. Termina la parte hímnica (v.13) expresando el argumento de la alabanza prometida: *tu bondad fue grande*, librándome concretamente de caer por la muerte en el *šeʿol*, (cf. Dt 32,22). *De abajo* es un calificativo de seol puramente poético (cf. Ez 31,14).

14-17 *Soberbios* son los que, haciendo ley de su capricho y asociados en *banda de violentos* (22,17), atentan a la vida del poeta. El gran motivo de esperanza: *Dios es misericordioso y compasivo*, es el mismo de Moisés en su visión (Ex 34,6). Singular y atrevida es la

[1] En vez del futuro de predicción mesiánica (22,28ss) o de anuncio de petición (102,16ss) parece preferible el optativo (con Ubach, Oesterley), más propio de himno. Sin embargo, G traduce en futuro, y lo mismo Ap 15,3s.

[2] En v.11, TM dice *yaḥed* = unifica, concentra (imper. *piʿʿel*). M. García Cordero (BC IV p.518) traduce «mi corazón *únicamente* tema tu nombre». L. Alonso Schökel: «mantén mi corazón *entero* — en el temor de tu nombre». El sentido es que recoja su corazón de todas las distracciones para concentrarse en el solo temor de su nombre. G, S y alg. versiones suponen la lección *yiḥad* (de *ḥādā* = alegrarse); Vg *laetetur cor*. El TM es preferible, por la parecida fraseología que emplea Jer 32,39 TM, prometiendo ese mismo espíritu para los tiempos mesiánicos.

16 Vuélvete a mí y compadéceme,
da tu fuerza a tu siervo,
y saca salvo al hijo de tu sierva.
17 Haz conmigo un portento de bondad,
para que vean los que me odian, y queden confundidos,
que tú, Yahvé, me has amparado y consolado.

SALMO 87 (Vg 86)

1 *De los hijos de Coré. Salmo. Cántico.*
a) 2 Fundación es suya sobre los montes santos.
Yahvé ama las puertas de Sión más que todos
los tabernáculos de Jacob.
3 Gloriosas cosas se dicen de ti,
ciudad de Dios. *Sélâ.*

última petición: *haz* en mi favor un *prodigio de bondad*, un milagro que me traiga la protección que necesito. Con ello sólo pretende la glorificación de Yahvé, *amparador* y *consolador* de su siervo.

SALMO 87

Como dice su título, es un *cántico* profético sobre Sión, centro espiritual de todos los pueblos. Es uno de los más claros anuncios del universalismo del reino mesiánico, en la misma línea de las grandes profecías mesiánicas (Is 2,2-4; 54,1-3; 60,3-4; Miq 4,1-3; Ez 37,28; Sof 3,9-20), aunque el nombre y la persona del Mesías no se expresen. Los más encarnizados adversarios de Israel: Egipto, Babilonia, Tiro, Etiopía, reconocerán ahora la soberanía de Yahvé y se sentirán ciudadanos del nuevo reino [1]. Su *autor* es un *hijo de Coré* sin especificar. Y la *ocasión* para Kirkpatrick se remonta al tiempo de Ezequías; pero la ausencia de Asiria junto a Egipto y la presencia de Babilonia indican tiempos más recientes. El *metro* es 3 + 2, pero muy alterado en v.4-7. Comprende dos partes: *a)* una introducción encomiástica de Sión, 1-3; *b)* la profecía, 4-7.

1-3 El elogio de Sión subraya que es *fundación de Yahvé*. El Señor estableció su residencia, el templo, en el monte Ofel, el monte por excelencia, designado por ese plural intensivo o poético, los *montes santos*. Las *puertas de Sión* equivalen por sinécdoque a la ciudad de Sión o Jerusalén, la ciudad de Dios, capital del yahvismo. Como en otros pasajes mesiánicos, en vez de *Israel* se habla de la «casa de Jacob», que descarta toda alusión material o política [2]. Los *tabernáculos de Jacob* son los demás santuarios yahvistas de Israel (78,67s). El salmista afirma que *Yahvé ama más a Sión* que a todos esos otros santuarios, para ponderar la preeminencia de la *Ciudad de Dios*.

[1] La importancia y grandiosidad de este salmo profético la describió San Agustín con la misma frase lapidaria que usó para el salmo 110: «Breve por el número de sus palabras, grande por el peso de sus sentencias». Cf. B (1949) 197.
[2] Cf. M. WEISS: B (1961) 299-300.

b) 4 «Mencionaré a Rahab y a Babel
entre los que me reconocen,
he aquí a Filistea y a Tiro con Etiopía.
Estas han nacido allí».
5 Y de Sión se dirá: «Aquél y aquél han nacido en ella;
y él, el Altísimo, la afianzó».
6 Yahvé registrará al inscribir los pueblos:
«Este y éste han nacido allí».
7 Y cantarán mientras danzan:
«Todas mis fuentes están en ti».

4-7 Propiamente no hay más que una profecía: Sión ha de ser la madre espiritual de todos los pueblos. Pero el poeta se ha ingeniado para presentar esa única y grandiosa idea bajo cuatro aspectos variados, logrando así que la proclamen como tal diversos sujetos: *a)* en forma de oráculo de Yahvé (v.4); *b)* como anuncio de profetas (v.5); *c)* registrada por Yahvé (v.6), y *d)* celebrada por los pueblos (v.7).

a) En el oráculo, Yahvé mismo anuncia que los grandes imperios perseguidores de su pueblo le adorarán junto con Israel. *Los que me reconocen* son los israelíes. *Rahab,* monstruo acuático (Job 9, 13; 26,12), como el Leviatán (74,14), es un nombre criptográfico dado a Egipto (cf. 89,11; Is 30,7; 51,9). Los dos grandes imperios del sur y del norte, Egipto y Babilonia, con los tres pueblos de occidente: *Filistea, Tiro* y la lejana *Etiopía,* «temida desde siempre» (Is 18,7), se contarán entre los adoradores de Yahvé, o en frase sinónima, *éste ha nacido allí* [3].

b) Un sujeto indefinido, *se dirá de Sión* [4], generaliza lo dicho por el oráculo.

c) Aparece de nuevo Yahvé como inscribiendo en el «libro de los pueblos» [5], con pleno derecho de ciudadanía espiritual, a aquellas naciones extrañas. Nótese el estribillo «éste ha nacido allí», que termina el oráculo, y la inscripción de Dios (v.4.6) y con que empieza, con ligera variante, el comentario del salmista (v.5).

d) Por fin, los mismos pueblos, como nuevos ciudadanos de Sión, formando un inmenso coro litúrgico procesional. *Todas mis fuentes en ti están:* las fuentes de la salvación de los tiempos mesiánicos (Is 12,3) o de la nueva vida (36,10), como las aguas que manan del nuevo templo (Ez 47,1).

[3] El TM *zéh* = este (v.4.6) no es demostrativo, sino distributivo: cada uno de los cinco pueblos del v.4 o cada uno de los pueblos sin nombrar del v.6, lo que confirma la expresión distributiva del v.5.

[4] En v.5, en vez de «Y de Sión se dirá», G lee μήτηρ Σιων = *Mater Sion,* con quien concuerda San Agustín (ML 37,1106; 39,1998). Pero algunos cod. hexapl. leen MHTHI, de donde derivaría fácilmente MHTHR, y la Vg *numquid Sion.* Hay que respetar, sin embargo, el TM.

[5] El «libro de los pueblos» (cf. 69,29 nota) sólo implícitamente está insinuado por el TM. Las antiguas versiones (G Teod. Quinta, Peš, Targ) suponen la lectura *bikᵉtab* = en el libro (G ἐν γραφῇ; Vg *in scripturis),* en vez de *bikᵉtôb* = al inscribir.

Salmo 88 (Vg 87)

1 *Cántico. Salmo. De los hijos de Coré. Del director. Según Māḥalat. Para responsorio. Maśkîl de Hemán, el ezrajita.*

a) 2 **Yahvé, Dios mío, vengo clamando de día,**
y gritando de noche hacia ti.
3 **Llegue ante ti mi oración,**
inclina tu oído a mi clamor.

b) 4 **Porque saturada está de males mi alma,**
y mi vida se acerca al seol.
5 **He sido contado con los que bajan a la tumba,**
he llegado a ser como varón sin fuerzas.
6 **Abandonado entre los muertos, como los caídos,**
que yacen en la tumba,

SALMO 88

Nos enseña la perseverancia en la oración aun en la tribulación prolongada, y, sobre todo, la gran lección de los Salmos: el estar siempre unido a Dios: *ut Deo inhaereat,* que es tendencia de los perfectos, como dice Santo Tomás [1].

El *yo* del salmo se interpreta en sentido *individual:* Es un enfermo crónico o inválido desde su niñez (v.16), tal vez un leproso (Delitzsch, Kittel), alejado de sus familiares y amigos (v.19.9).

La primera parte del *título* es repetición accidental de la inscripción del salmo anterior, y deja en duda la pertenencia de este salmo a la colección de los *hijos de Coré.* La segunda parte dice primero: *Al director,* que siempre, con la sola excepción de este salmo, antecede a cualquier otra indicación. Sigue una locución oscura *ʿal-Māḥălat leʿannôt,* que algunos traducen: «Sobre la enfermedad. Para la aflicción». Sería el principio de un canto conocido. Otros: «Sobre *Maḥalat,* para responder», que parece una indicación musical del modo antifonal o responsorio, en que se habría de cantar el salmo. Y una tercera versión: «Para cantar según la melodía *Maḥalat*». El *autor* sería Heman, el ezrajita, un levita descendiente de Coré (1 Par 6,33). De la *ocasión* no hay indicio alguno: Por contener alguna palabra aramea (*ʾeyāl* v.5), algunos autores lo datan del tiempo posexílico.

Su metro es 3 + 3.

Esta *oración lamentativa* consta de tres partes: *a)* invocación deprecativa y suplicante, 2-3; *b)* descripción de los sufrimientos, 4-10a; *c)* petición lamentativa, 10b-19.

2-3 Un rayo de esperanza, el único en todo el salmo, apunta en la invocación inicial, pero al punto se oculta entre nieblas y lamentos, prolongados *día y noche,* con una petición formularia.

4-6 Describe su estado *saturado de males* (Job 10,15), a las puertas del šeʿôl (6,6), *inválido* [2], *abandonado* en el sepulcro.

[1] *Summa* 2-2 q.24 a.9: BAC 180 p.782.

[2] En v.5, *'ĕyāl* es un hapax, que se traduce de dos modos: «sin ayuda» (G), y «sin fuerzas, inválido» (Hh). El valor arameo favorece el primero: El orante se ve sin protección ni asis-

de los cuales ya no te acuerdas,
pues fueron arrancados de tu mano.
7 Me has puesto en la fosa más profunda,
en las tinieblas, en las sombras abismales.
8 Sobre mí pesa tu indignación,
y con todas tus olas de dolor me tienes afligido.
9 Alejaste de mí a mis conocidos,
me hiciste muy abominable para ellos.
Encerrado estoy y no puedo salir;
10 mis ojos consumidos están por la aflicción.
Invocándote he estado todo el día,
c) extendiendo a ti mis palmas.
11 ¿Acaso harás milagros por los muertos,
o los difuntos se levantarán para alabarte?
12 ¿Se cuenta acaso en el sepulcro tu bondad,
o tu fidelidad en el orco?
13 ¿Acaso se conocen en la oscuridad del seol tus milagros,
y tu justicia en la tierra del olvido?
14 Yo, en cambio, he estado clamando, a ti, Yahvé,
y de mañana mi oración se halla ante ti.
15 ¿Por qué, Yahvé, has de desecharme
y ocultarme tu rostro?
16 Afligido estoy y extenuado desde mi juventud,
soportando tus horrores languidezco.
17 Sobre mí han pasado tus furores,
tus espantos me han aniquilado.
18 Me rodearon como agua a todas horas,
me circundaron en contra todos juntos.
19 Alejaste de mí al amigo y al compañero,
mis conocidos son las tinieblas.

7-10a La segunda serie de lamentos, más aflictiva, atribuye a la acción misma de Dios su deplorable situación [3], y, lo que es más doloroso, lo ha alejado de sus familiares y amigos, que han llegado a sentir de él verdadera execración. Tal vez una enfermedad como la lepra (31,12; Job 19,13s).

10b-19 Esta tercera parte amplifica la breve oración contenida en la invocación inicial: *Invocándote he estado*... Esta podría tomarse como introducción a la oración que sigue, en la que repite casi literalmente algunos versos de la parte anterior. En contraste con la mudez absoluta de los muertos, en cuya descripción parece agotar el vocabulario de la escatología de ultratumba [4], recuerda a Yahvé sus continuos *clamores*, su *oración* diligente (5,4).

tencia divina. En v.6, el TM *ḥofšî* es de significado inseguro. G traduce «libre», que no tiene sentido claro aquí. El término ocurre en 2 Re 15,5 hablando del rey leproso Azarías, relegado a una *bêt ha-ḥofšît* = casa separada. Algunos, en cambio, basándose en Ez 27,20, que emplea *hofes* significando «paños, mantas» para cabalgar, traducen por «lecho o estera» (Castellino, A. Schökel...).

[3] En v.7 hay tres sinónimos de šeʾôl: *bôr taḥtiyyôt* = pozo de las profundidades, el pozo o fosa más profunda;*maḥăšakkîm* = (cavernas) tenebrosas, tinieblas (cf. Lam 3,6; Sal 74,20); y *meṣōlôt* (de ṣûl) = abismos, profundidades (de los mares) (68,23; 69,3). Todos plurales intensivos. El último sugiere el šeʾôl debajo del océano (71,20; Job 26,20). Por metátesis de las consonantes, G y Vg leen «sombras de muerte». En v.9 hay otro plural intensivo *tôʿēbôt* = una gran abominación, muy abominable.

[4] Más sinónimos de šeʾôl cita en esta parte: *'ăbaddôn* (de 'ābad = perecer) = lugar de exterminio, orco. Propio de la literatura sapiencial. *'ereṣ nešiyyâ* = tierra de olvido; es un

Salmo 89 (Vg 88)

1 *Maśkîl de Etán, el ezrajita.*
a) 2 **Tus bondades, Yahvé, por siempre quiero cantar,**
y anunciar por generaciones con mi boca tu fidelidad.
3 **Pues dijiste: «Por siempre la bondad permanecerá»;**
en los cielos afianzaste tu fidelidad.
4 **«Contraída tengo una alianza con mi escogido,**
he jurado a David mi siervo:
5 **Hasta la eternidad afianzaré tu descendencia,**
y tendré en pie tu trono por las generaciones». *Sélâ.*
6 **Alaben, pues, los cielos tu milagro, Yahvé,**
y tu fidelidad la reunión de los santos.

SALMO 89

Todo el salmo se puede reducir a una invocación de la promesa davídica. Por su estructura es una *composición* ternaria real-mesiánica, cuyas tres partes corresponden a tres géneros literarios bien definidos: *a)* himno a la bondad y fidelidad de Yahvé, 2-19; *b)* oráculo promisorio a David, amplificado 20-38; *c)* oración lamentativa por la humillación actual, 39-52.

La pieza fundamental del poema es la lamentación o súplica final, para que se realicen las promesas hechas al rey David (segunda parte), cuya introducción es el himno inicial a la misericordia y fidelidad de Yahvé. La *unidad redaccional* es admitida por casi todos los comentadores [1].

El *autor* sería *Etán, el ezrajita,* según 1 Par 2,6, hijo de Zeraḥ. La *ocasión* la debió de brindar alguna circunstancia trágica nacional. El *metro* es vario, sobre todo 4 + 4 y 3 + 3.

2-5 Esta introducción enuncia a modo de cántico el *leit-motiv* o hilo conductor de todo el cuerpo del salmo: la bondad y fidelidad de Yahvé. Es un cántico estricto, *con mi boca,* es decir, sin el acompañamiento de instrumentos músicos [2]. Que en seguida pasa a himno: *tu fidelidad,* dice a Yahvé. Los dos atributos divinos se destacan en los extremos de un quiasmo perfecto. Y con un significado concreto: tus *bondades* (pl. intensivo) equivalen a la «gran bondad» de la promesa hecha a David por medio de Natán (2 Sam 7,4-17; 1 Par 1-15) y la *fidelidad* en cumplirla. La *alianza* es el pacto jurado a David, que no se lee en los libros históricos y sólo es énfasis poético.

6-19 Una nueva mención de la bondad concreta con David, a la que llama *milagro* [3], y de la fidelidad, sirve de nexo e introducción

hapax, para indicar que ni los hombres ni Yahvé se acuerdan de ellos, y viceversa (Ecl 9,5.10; Eclo 17,27). En v.16 *wegôwēaʿ* lit. alude al partir o morir siendo joven. Así Kessler. G y Vg *in laboribus.* Sir Hh leen *yāgēaʿ* = cansado, extenuado, lánguido, que confirma la idea de enfermo crónico.

1 Cf. R. Tournay: RB (1960) 120s; J. Coppens: ETL (1960) 582; J. M. Ward: VT (1961) 321-39.

2 Sobre el futuro volitivo *quiero cantar,* cf. Joüon, § 113,1 n.114.

3 En singular, *tu milagro,* aludiendo a la promesa concreta, mejor que en plural (con dos Mss G Sir Hh), aludiendo a las maravillas divinas en general, que celebrará más adelante en v.10-14.

7 Pues ¿quién en el empíreo podrá compararse a Yahvé,
y asemejarse a Yahvé entre los hijos de Dios?
8 Dios es formidable en la asamblea de los santos,
grande y temible sobre cuantos están en torno suyo.
9 Yahvé, Elohim Sabaot, ¿quién como tú?
fuerte eres, Yah, y tu fidelidad en torno tuyo está.
10 Tú dominaste la altanería del mar;
al alzarse sus olas, tú las apaciguaste.
11 Tú hollaste como a herido de muerte a Rahab,
con tu brazo poderoso dispersaste a tus enemigos.
12 Tuyo es el cielo y tuya la tierra,
el orbe y cuanto lo llena tú lo estableciste.
13 El norte y el sur tú los creaste,
el Tabor y el Hermón en tu nombre se regocijan.
14 Tuyo es el brazo con el poder,
prevalece tu mano, se ensalza tu diestra.
15 La justicia y el derecho son la base de tu trono,
la bondad y la fidelidad te preceden.
16 Dichoso el pueblo que sabe aclamarte;
¡oh Yahvé!, a la luz de tu rostro camina.
17 En tu nombre se regocijan a todas horas,
y en tu justicia se enorgullecen.
18 Que tú eres la gloria de su fortaleza,
y por tu benevolencia se alza nuestra frente.
19 Pues de Yahvé es nuestro escudo,
y del Santo de Israel nuestro rey.
b) 20 A su tiempo hablaste en visión

---

a este largo himno a Yahvé. En él celebra tres temas: Dominio de Dios sobre toda la creación (v.6-9): los habitantes del *empíreo* o ángeles, llamados aquí *santos* (cf. Job 5,1; 15,15; Zac 14,5) e *hijos de Dios* (cf. 29,1; 82,1; Job 1,6; 38,7); sobre las fuerzas cósmicas o naturales (v.10-13): el *mar* y sus *olas*, el *cielo* y la *tierra*, el *norte* y el *sur*, designando con los dos extremos todo el universo creado (cf. 72,10), al que simbolizan y representan los dos montes majestuosos del *Tabor* y el *Hermón* saltando de júbilo para alabar el nombre de Yahvé. Aquí resuenan reminiscencias míticas, sin un contenido vivo: El océano, en mitología oriental, es la fuerza hostil a Dios ordenador; Rahab, monstruo marino, simboliza las fuerzas caóticas del océano; que aquí no pasan de ser puros mitologemas [4].

En los v.14-15 menciona tres atributos de Yahvé en relación con su soberanía: el poder, la justicia y la bondad.

En los v.16-19, la elección de Israel, el pueblo privilegiado. El cuadro grandioso de la creación se va concentrando en el pueblo de Dios hasta llegar a su punto central, el *rey*, *escudo* o defensor de su pueblo y representante de Dios, el *santo de Israel*, al que de un modo especial pertenece [5].

20-24 Comienza el oráculo con una fórmula de introducción en

[4] Cf. DAHOOD: B (1961) 385; MOWAN: VD (1963) 11ss; A. LODS, *Quelques remarques sur les poèmes mythologiques de Ras Shamra et leurs rapports avec l'A.T.*: RHPHR (1936) 113-116; P. DHORME, *Choix de textes rel. Assyro-babiloniens* p.53-57; A. BEA: B (1938) 446.

[5] El plural que habla en estos dos v.18.19 es indicio, para algunos, de la comunidad; pero también puede ser un simple caso de alternancia, tan frecuente en los semitas.

a tus devotos y dijiste:
«Puesta tengo la diadema sobre un héroe,
he alzado a un escogido de entre el pueblo».
21 Encontré a David mi siervo,
con mi óleo santo le ungí,
22 para que mi mano se apoye en él,
y mi brazo le fortalezca.
23 No embestirá el enemigo contra él,
y el inicuo no le afligirá.
24 Antes trituraré a sus adversarios de su presencia
y a los que le odian batiré.
25 Y mi fidelidad y mi bondad estarán con él,
y en mi nombre alzará su frente.
26 Pondré en el mar su mano,
y en los ríos su derecha.
27 El me invocará: «Padre mío, eres tú,
mi Dios y Roca de mi salvación».
28 Y yo le haré ser primogénito,
excelso sobre los reyes de la tierra.
29 Por siempre le mantendré mi bondad,
y mi alianza le durará fiel.
30 Haré sea sin fin su descendencia,
y su trono como los días de los cielos.
31 Si abandonaren sus hijos mi ley,
y no anduvieren según mis prescripciones;
32 si mis estatutos profanaren,
y no custodiaren mis preceptos,

---

una *qînâ*, única en el salmo: *A su tiempo*, hacia los últimos años de David, *dijiste* a *tus devotos*. Estos pueden ser un plural de generalización poética por solo Natán, o bien un plural numérico: Natán y David, o Samuel y Natán.

A continuación viene la *presentación de David* por el mismo Yahvé: El rey profeta es un *elegido* [6], es un ungido, protegido de Dios, con quien Yahvé ha comprometido su poder y su palabra.

25-28 Sigue el *oráculo sobre la descendencia de David* : Su vástago más ilustre será el Mesías, «alzará su cuerno» (cf. 132,17; Lc 1,69), y su dominio se extenderá *(pondré su mano*, cf. Is 11,14) sobre todo el mundo, expresado por sinécdoque de todas las aguas, *mar* y *ríos* [7]. Esa descendencia llamará a Dios *Padre mío* y será para Dios *primogénito*, en el sentido de primero en dignidad, en *excelsitud* sobre todos los reyes de la tierra. De otro sentido más alto, el divino, tanto de primogénito como de *ʿelyôn* = excelso, nada se apunta aquí ni en su originario 2 Sam 7,14. Pero lo hará Heb 1,5 interpretando el pasaje al modo rabínico.

29-38 La promesa es absoluta; la *alianza* jurada se mantendrá, y tan estable como ella será el *trono* de David. El bienestar y la paz

[6] En v.20, el TM *ʿēzer* = *escogido*, corresponde al ugarítico *gzr* = joven, por lo que algunos traducen así: «He preferido (cf. 119,30) un jovenzuelo (David) a un héroe (Saúl)». Así DAHOOD: B (1961) 385. Cf. TSEVAT, *A Study of the Language* p.101 n.182; GORDON, *Glossary* n.1473.

[7] El mesianismo literal de este salmo, entendido como profecía directa del Mesías, «hijo de David», ningún creyente lo niega, sin necesidad de recurrir al sentido plenior de Hofbauer *(Sacra Pagina* I p.509s).

33 visitaré con la vara su maldad,
y con azotes su culpa;
34 pero no apartaré mi bondad de él,
ni violaré mi fidelidad.
35 No profanaré mi alianza,
y lo que salió de mis labios no lo cambiaré.
36 Una vez he jurado por mi santidad;
¡a David no he de mentir!
37 Su descendencia por siempre existirá,
y su trono durará como el sol en mi presencia.
38 Como la luna que está establecida para siempre,
y el testigo fiel en el empíreo. *Sélâ.*
c) 39 Pero tú has desechado y desestimado,
has entrado en furor contra tu ungido.
40 Has roto la alianza de tu siervo,
has profanado por tierra su diadema.
41 Has destrozado todas sus murallas,
has dejado hechas escombros sus fortalezas.
42 La han saqueado cuantos pasaban por el camino,
y se ha vuelto la mofa de sus vecinos.
43 Has alzado la diestra de sus adversarios,
y has hecho alegrarse a todos sus enemigos.
44 Hasta le has embotado el filo de la espada,
y no le apoyaste en la guerra.
45 Pusiste fin a su esplendor,
y su trono derribaste a tierra.
46 Acortaste los días de su juventud,
y le cubriste de confusión. *Sélâ.*
47 ¿Hasta cuándo, Yahvé? ¿Te ocultarás para siempre?
¿Arderá como fuego tu indignación?
48 Recuerda qué es mi existencia,
en qué nadería creaste a todos los hombres.
49 Qué varón vivirá que no vea la muerte,
que libre su vida de manos del seol.
50 ¿Dónde están tus bondades primeras, Adonaí,
las que juraste a David en tu fidelidad?
51 Recuerda, Adonaí, la mofa hecha a tus siervos,
cómo llevo en mi mano la ignominia de los pueblos,
52 con que tus enemigos, Yahvé, se mofaron,
con que se mofaron de las pisadas de tu ungido.
53 Bendito sea Yahvé por siempre. Amén, amén.

---

están condicionados a la fidelidad a la voluntad de Dios, manifestada en su *Ley* y sus *preceptos*. Si son infieles, serán castigados con la *vara* y el *azote* (cf. 1 Cor 4,21). La descendencia, como su trono, durarán mientras duren el *sol* y la *luna* [8].

39-52 En rudo contraste con las brillantes promesas anteriores, esta lamentación subraya la humillante situación actual de los davídidas. Consta de una introducción exponiendo la tribulación (39-46) y de la petición (47-52) [9].

[8] Recientemente, algunos leen, en vez de *ʿed* = testigo, *ʿad* = trono, como algún texto ugarítico discutido (127,22); y en vez de *be* = en, leen *ke* = como «trono fiel como en el empíreo». DAHOOD, *Sacra Pagina* 1 (1959) p.276s.

[9] El contraste del v.45 con los v.28.30.37 hace improbables las correcciones propuestas, *hišbatta* = pusiste fin, en *hašibbota* (de šabab = romper, recobrado por el ugarítico) por

SALMO 90 (Vg 89)

1 *Oración de Moisés, hombre de Dios.*
a) **Adonai, tú fuiste refugio para nosotros de generación en generación.**
2 Cuando los montes aún no habían sido engendrados,
ni nacido la tierra y el orbe,
desde la eternidad hasta la eternidad
tú eres, ¡oh Dios!
3 Haces volver el hombre al polvo
y dices: «Retornad, hijos de Adán».
4 Porque mil años a tus ojos
son como el día de ayer cuando pasó,
y como una vigilia en la noche.
5 Los arrebatas, un sueño son;
por la mañana son como heno que crece;
6 florece a la mañana y crece,
a la tarde se marchita y se seca.
b) **7 Sí, desaparecemos por tu ira,**
y por tu indignación estamos aterrados.

SALMO 90

Este salmo, para muchos el primero en antigüedad [1], es por la forma una *oración lamentativa*, de índole penitencial y colectiva sobre lo deleznable de la vida humana. Muchos autores (Gunkel, Ubach...) lo creen compuesto de dos salmos distintos, uno (v.1-12), del comienzo de la monarquía, y otro posexílico (v.13-17). Su ritmo es 3 + 3.

Tres partes se distinguen en él: *a)* quejas sobre la brevedad de la vida humana, 1-6; *b)* confesión de los pecados, 7-11; *c)* petición de misericordia para el pueblo, 12-17.

1a El *título* adjudica este salmo a *Moisés*. Pero v.1.15 suponen mucho tiempo después de él. Para San Agustín [2], el nombre de Moisés se explica aquí por una mera ficción literaria. Ocasión concreta no se refleja en ninguna de las partes.

1b-6 Un comienzo hímnico reconoce el *refugio* que, por largas generaciones, ha encontrado en Dios el pueblo. Este primer verso no se compagina ni en ritmo ni en idea con los siguientes y parece formar anacrusis. Los siguientes rinden homenaje a la *eternidad divina*. En contraste con la eternidad de Dios, la brevedad de la vida humana: un *sueño*, como *heno*, la hierba efímera; *una vigilia* o tercera parte de la noche entre los hebreos (cf. 63,7).

7-11 La razón de esa brevedad es la *ira* de Dios, provocada

M. DAHOOD: B 40 (1959) 1004. En v.51, en vez de «tus siervos», leen «tu siervo» 24 Mss, Sir, Targ y vers. arm. georg. y algunos autores, como Zorell, por armonía con «ungido» (v.52); pero no se impone. Y el segundo hemistiquio es inseguro por su construcción anómala y la divergencia con las antiguas versiones. En v.52, *las pisadas de tu ungido*, como en 56,7, son los procederes del rey, no los pasos materiales en que le acompañaran los insultos enemigos, ni tampoco la tardanza en venir el Mesías que interpreta la paráfrasis mesiánica del *Targum*.

[1] Delitzsch, König, Lesêtre, Landersdorfer, Herkenne, Bird, Zorell, etc.
[2] *Enarr. in Ps.* 89: ML 37,1141.1149; CC 39,1245.1254.

8 Pusiste nuestras culpas ante ti,
nuestros secretos ante la lumbrera de tu rostro.
9 Pues por tu furor, todos nuestros días pasaron;
hemos acabado nuestros años
como un gemido.
10 Los días de nuestros años son en total setenta años,
o si tenemos vigor, ochenta años;
y el orgullo de ellos es trabajo y vanidad,
pues se corta presto, y nosotros volamos.
11 ¿Quién es el que conoce la fuerza de tu ira,
y conforme al temor que se te debe, tu furor?
c) 12 Por eso, enséñanos a contar nuestros días,
para que llevemos un corazón sabio.
13 Vuélvete, Yahvé, ¿hasta cuándo?,
y consuela a tus siervos.
14 Sácianos al instante de tu bondad,
que nos regocijemos y alegremos todos nuestros días.
15 Alégranos por los días que nos afligiste,
por los años que experimentamos desdicha.
16 Muéstrese a tus siervos tu obra,
y tu esplendor aparezca sobre sus hijos.
17 Y la amabilidad de Adonaí, nuestro Dios, sea sobre nosotros,
¡y la obra de nuestras manos afiánzala sobre nosotros!;
¡afianza la obra de nuestras manos!

---

por *nuestras culpas*. Hay un paralelismo entre *pecados* y *secretos* o «yerros» y «ocultos» (19,13), pero patentes siempre a la *lumbrera* siempre *ardiente* del *rostro* de Dios (cf. 44,2). Consecuencias: la fugacidad de la vida, que pasa con la rapidez de un *gemido* (hegeh); su limitación a *setenta u ochenta años;* su vaciedad, pues aun lo mejor de ellos, el *orgullo* [3], es fatiga inútil, que presto acaba en la muerte, aludida bajo la metáfora *nosotros volamos* (cf. Eclo 18,8-10).

12-17 Una tras otra se suceden las peticiones, siempre colectivas: *Enséñanos a contar nuestros días* en ese temor a ti debido, y con sabia previsión de su fin *llevemos un corazón sabio.*

SALMO 91

Su *autor* y *ocasión* son desconocidos. En el TM es un salmo huérfano, aunque los LXX le pusieron el título *Laus cantici David*, y el *Midráš* lo atribuye a Moisés o a Adán. Es uno de los llamados de *huéspedes de Yahvé* [1]. El *metro* es 3 + 3. Tres trísticos (v.4.7.15) van intercalados entre los demás versos dísticos. Por su estructura es una composición de dos secciones: *a)* exhortación fiducial, 1-13; *b)* oráculo promisorio, 4-16.

[3] TM *rohbam*, de *rohab* = orgullo. Las versiones, *amplius eorum*, suponen *rubbám* (rob).

[1] Según J. Robertson *(The Poetry...* p.200s), los principales salmos de huéspedes de Yahvé son los salmos 15.23.24,1-6.27,1-6.5.4.61.4. Poco después C. A. Briggs, en su *Critical Commentary* I p.1906, añadía otros cinco: los salmos 3.4.11.62.91. Cf. J. Calès: NRTh (1935) p.567.

Salmo 91 (Vg 90)

1 Tú que moras al amparo del Altísimo,
y a la sombra del Omnipotente descansas,
2 di de Yahvé: «El es mi refugio y mi fortaleza;
mi Dios. En él confío».
3 Sí, él te librará del lazo del cazador,
de trances apurados.
4 Con su plumaje te cubrirá,
y bajo sus alas te acogerás:
escudo y coraza es su fidelidad.
5 No tendrás que temer susto de noche,
ni saeta que vuela de día;
6 ni peste que a ocultas se propaga,
ni infortunio que destroza al mediodía.
7 Caerán a tu lado mil,
y diez mil a tu diestra;
pero a ti no te alcanzará.
8 Sólo con tus ojos mirarás,
y el pago de los malvados contemplarás.
9 Pues Yahvé fue tu refugio,
al Altísimo lo pusiste por defensa tuya.

1-13 Los v.1-2 son apóstrofe dirigido a un *levita* [2] que oficia habitualmente en el templo o a un *fugitivo* que se acoge al templo invocando el derecho de asilo. Las expresiones sinónimas del v.1 describen la felicidad y seguridad del que se halla bajo la protección divina. A Dios le designa con dos nombres antiquísimos preisraelitas: *ʿElyôn* = Altísimo y *Šaday* = Todopoderoso [3]. En los v.3-8 describe los diversos peligros de que Dios le librará: la *red* del cazador (cf. 124,7) y la *trampa* u hoyo (cf. 18,6) para las fieras; *temores* nocturnos; *flechas* de día; *pestes* y epidemias. Son peligros procedentes de cazadores, ladrones, bandoleros y enfermedades, que amenazan día y noche como fuerzas demoníacas [4].

[2] Para muchos (G. Castellino, A. González...), esta introducción es una sentencia sapiencial, que introduce el tema general: el justo es un huésped de la casa de Dios; el templo es su más seguro refugio. Se apoyan en G; pero la tercera persona que usa ἐρεῖ = *dicet* destruye la exhortación del comienzo, aunque aumenta el dramatismo. Gramaticalmente, el pasaje es oscuro. La palabra que ha sufrido más correcciones es ʾōmar = diré, que unos cambian en ʾĕmōr = di (imperativo); otros en ʾōmēr = el que dice (participio). Otros (Gunkel) suplen al principio ʾaśrē = dichoso el que. El TM dice lit.: «El que mora... descansa a la... Diré de Yahvé: Mi refugio, mi fortaleza / mi Dios. En El confío». El *Midrāš Tehillim*, que atribuye a Moisés once salmos (90 a 101) y los dedica a las once tribus, consagra éste a la tribu de Leví.

[3] El término *Šaday*, que los LXX traducen por *Dei caeli*, y en 68,15 por *caelestis*, está en relación en Is 13,6 y en Jl 1,15 con šod = poder devastador. La traducción «montaña mía», según G. R. Driver, *Textual and Linguistic Problems of the Book of Psalms*: HTR (1936) 123, estaría en relación con *sadu* de la literatura babilónica. Lo cierto es que antes de establecerse los hebreos en Palestina, los clanes nativos imaginaban a su dios como una montaña, símbolo de terrible poder. Cf. W. F. Albright: JBL 54 (1935) 180-193.

[4] A v.5-6 se les ha dado una interpretación demonológica, con base sólida: G traduce el «infortunio» del v.6 por *demonio*, y lo mismo el *Midrāš*. En el «terror nocturno» ven algunos una alusión al demonio Lilit (Is 34,14), que actúa de noche. La «peste que se propaga en las tinieblas» y el «infortunio del mediodía» pueden aludir a los efectos perniciosos de la luna y del sol (121,6), pero también a los poderes demoníacos que despliegan su actividad de noche (Is 37,36) o de día (Is 28,2; Jer 15,8). En todo ello debió de influir la antigua demonología (cf. Dhorme, *La religion assyro-babylonienne* p.76). Modernamente suscriben este sentido demonológico De Fraine (B 38 [1959] 372-383); W. O. E. Oesterley *(A Fresh Approach to the Psalms* [1937]).

[10] No te acaecerá ningún mal,
ni el azote se acercará a tu tienda.
[11] Que a sus ángeles mandará cerca de ti,
para que te custodien en todos tus caminos.
[12] En las palmas te llevarán,
no sea que tu pie tropiece en las piedras.
[13] Sobre el áspid y la víbora caminarás,
pisotearás al león y al dragón.
b) [14] «Pues a mí se entregó, le libertaré,
le protegeré, pues conoció mi nombre.
[15] Invóqueme y le responderé,
con él estoy en la tribulación,
le pondré en salvo y le glorificaré.
[16] De días duraderos le saciaré,
y le haré contemplar mi salvación».

SALMO 92 (Vg 91)

[1] *Salmo. Cántico. Para el día del sábado.*
a) [2] Bueno es alabar a Yahvé,
y ensalzar tu nombre, ¡oh Altísimo!
[3] Proclamar por la mañana tu bondad,
y tu fidelidad por las noches,

A modo de lema, la *fidelidad* de Dios le protegerá como *escudo* y *coraza* (v.4c).

En el v.9 introduce la segunda serie de afirmaciones con nuevas imágenes altamente evocadoras. La frase que alude a los monstruos clásicos de la serpiente y el dragón es de carácter proverbial-hiperbólico: *Caminarás..., pisotearás (rāmás)*, con dominio y desprecio (cf. Lc 10,19).

Contra esos poderes infernales Dios protege al justo por medio de los *ángeles* custodios (v.11), que le llevan en sus *palmas* (v.12)[5].

14-16 Sin transición pasa al oráculo. El que habla en primera persona es Yahvé, a quien el justo se *entregó*, como el que se adhiere a Dios (cf. Dt 7,7), y *reconoció su nombre*, haciendo profesión de yahvismo. Sobriamente, Dios mismo le promete *protección*, asistencia en la *tribulación* y uno de los dones más estimados en el AT, *vida larga*. Este don va encuadrado entre dos promesas generales de *salvación*, de idéntico alcance y sin atisbos mesiánicos.

SALMO 92

Es un salmo cultual, en que al himno litúrgico al Creador se unen elementos sapienciales, en forma de oración y meditación, sobre el impío y el justo. Lo cantaban los levitas durante la libación del vino que acompañaba a la inmolación del cordero el sábado por la mañana[1]. Al compilador levítico se debe, sin duda, la indicación litúrgica del título. El *autor* y la *ocasión* se desconocen.

El *metro* es 3 + 3.

[5] El tentador alude a este pasaje (Mt 4,6; Lc 4,10s), haciendo un uso vicioso e hiperbólico de él, que Jesús, con su respuesta, reduce a su justo valor.

[1] Cf. *Tamid* 7,3-4; DANBY, p.589.

4 con el decacordo y con el arpa,
al susurro de la cítara.
5 Pues me he alegrado, Yahvé, con tus hechos,
me gozo en las obras de tus manos.
6 ¡Qué grandes son tus obras, Yahvé!,
¡qué profundos tus designios!
b) 7 El hombre necio no lo reconoce,
y el insensato no lo entiende.
8 Si prosperan los malvados como el heno,
y florecen todos los obradores de iniquidad,
es para ser aniquilados para siempre.
9 Pero, tú, Yahvé, eres excelso por siempre.
10 Pues he aquí que tus enemigos, Yahvé,
he aquí que tus enemigos perecerán,
se dispersarán todos los obradores de iniquidad.

Las tres secciones de esta *composición* ternaria son: *a)* himno litúrgico a Dios Creador, 2-6; *b)* oración sapiencial sobre el impío y el orante, 7-12; *c)* meditación sapiencial sobre el justo, 13-16.

2-6 Se trata de alabanzas litúrgicas, las que se hacen, p.ej., de *mañana* en el sacrificio *támid* o perpetuo, y de *noche*, exactamente por la tarde, a la hora del sacrificio vespertino (141,2). Fuera de la liturgia, mañana y tarde son ya tiempos de oración en muchos salmos (5,4). Mañana y tarde equivalen otras veces a todo el día, siempre; aquí, en cambio, la alusión a ambos sacrificios parece intencionada. La *bondad* y la *fidelidad* divinas son objeto siempre de celebraciones públicas y privadas, pues esos dos atributos son «las vías todas de Yahvé» (25,10). El carácter litúrgico de la alabanza aparece aún más en los instrumentos músicos que la acompañan: El *decacordo* o arpa de diez cuerdas se distinguía por su uso especial [2].

Como motivo del himno se aducen las *obras de Yahvé*, sin concretar. Alguna luz dan los *profundos designios* de Yahvé. Aludirán a recientes intervenciones providenciales, pero no a obras de la creación (40,6) ni a las maravillas del éxodo.

7-12 Los v.7-8 son más bien reflexiones sapienciales, con las que se enlaza insensiblemente el lenguaje directo y pueden por ello considerarse como parte preparatoria de la oración. *Necio* e *insensato* se dicen en sentido religioso (73,22). Son los malvados, atentos sólo a prosperar en bienes de este mundo; pero por poco tiempo: *para ser aniquilados* [3], no en su persona, sino en su prosperidad, por el *excelso Yahvé*. La oración continúa con tinte hímnico. Parte de esa victoria se comunica al justo: *Me has dado la fuerza de un búfalo* (lit., has alzado mi cuerno como el del búfalo) (L. A. Schökel) (cf. 22,22; 75,15; 89,18), porque me *has ungido* [4] con *aceite nuevo* [5],

2 Cf. R. Tournay, *Mélanges Robert* p.199 n.5.
3 «Para ser» no indica finalidad, sino consecuencia, destino consecuente, o simplemente suceso futuro, como en Job 27,14.
4 El TM *ballōti* = fui rociado, se corrige en *ballōtanî* = me has rociado, con Sir Targ, Ohlshausen, Duhm, Castellino, etc., que da mejor sentido.
5 El TM *šemen ra'ănān* = aceite reciente, que, cuando es de buena calidad, tiene un color verde brillante y vivo.

11 Pero a mí me has dado la fuerza de un búfalo,
y me has ungido con óleo nuevo.
12 Y mis ojos han contemplado a mis adversarios abatidos,
y mis oídos han escuchado la derrota de los malvados
alzados contra mí.
c) 13 El justo como la palma florecerá,
como el cedro del Líbano crecerá.
14 Plantados en la casa de Yahvé,
en los atrios de nuestro Dios prosperarán.
15 Aun en la ancianidad fructificarán,
lozanos y vigorosos estarán,
16 para proclamar que Yahvé es recto;
es mi Roca, y en él no hay iniquidad.

SALMO 93 (Vg 92)

a) 1 ¡Yahvé reina!; de magnificencia está vestido,
vestido está Yahvé, de fortaleza se ha ceñido.
Sí, ha afianzado el orbe, y no vacilará.

---

como el que se ofrece a un huésped (23,5) o como el simbolizado por el óleo de alegría de las unciones festivas (45,8). Esa divina unción le permite saborear la alegría del triunfo: sus propios *ojos* y *oídos* son testigos reconocidos de la derrota de sus adversarios.

13-16 El salmista generaliza ahora su caso particular en la meditación. *El justo* es un singular colectivo, correspondiente al plural *plantados*. Todos los futuros de estos versículos son axiomáticos; describen lo que ha sido y es tanto como lo que será. Las comparaciones son más concretas: *palma, cedro del Líbano, atrios* del templo. Esta última indicación hace suponer que habla aquí un levita, no un israelita cualquiera que entendiera por casa de Dios la tierra de Israel (así Kirkpatrick). Desaparecida la comparación, sigue en la imaginación la añosa palma, que vive hasta doscientos años, y los aún más seculares cedros, al afirmar la *vejez* del justo, *fecunda* en obras de justicia.

SALMO 93

Es un cántico a Yahvé como Rey de la creación y de la revelación. *Anónimo* y de *ocasión* desconocida en el TM; según G, sería «una alabanza de cántico de David». Junto a esa indicación tienen otras dos G, Gal y Vg: una litúrgica, «para el día que precede al sábado», y otra ambigua: ὅτε κατῴκισται ἡ γῆ, que Vg traduce «cuando fue fundada la tierra» (alusión a la creación) y Gall «cuando se habitó de nuevo el país (de Israel)», es decir, a la vuelta del destierro. En ese tiempo posexílico piensan muchos. El metro es 3 + 3, fuera de v.1-2, y todo en trísticos menos v.2. Se distinguen *tres pasos: a)* Yahvé es Rey magnífico desde un principio, 1-2; *b)* poderoso sobre toda fuerza creada, 3-4; *c)* adorable en su Ley y en el templo, 5.

1-2 *Yahvé reina:* fórmula o tema inicial típico de los salmos de entronización. Sin esa fórmula podría pasar este salmo por un

2 Afianzado está tu trono desde entonces,
desde la eternidad eres tú.
b) **3 Alzaron los ríos, Yahvé,**
alzaron los ríos su estruendo;
alzaban los ríos su fragor.
4 Más que el estruendo de muchas aguas,
más potente que las olas del mar
es poderoso en las alturas Yahvé.
c) **5 Tus testimonios son muy dignos de fe;**
la santidad hermosea tu casa,
Yahvé, por días sin término.

---

cántico, de carácter hímnico a Dios, creador y revelador. Las metáforas aluden a la creación inicial [1]. En medio del cántico, los v.2-3 toman la forma de himno, dirigiéndose directamente a Yahvé para reconocer la firmeza de su realeza. El *trono* es un atributo real, cuya firmeza es símbolo del poder soberano de Yahvé. *Desde entonces (me'áz)* tiene un sentido absoluto = desde siempre (cf. Prov 8,22), desde antes de la creación. Ese sentido absoluto queda claro en el segundo miembro: *desde la eternidad.*

3-4 Entre las fuerzas creadas, el salmista escoge la de las *aguas: ríos, torrentes, mares,* para mostrar el poder real de Dios sobre ellas [2] y contrastar la majestuosa serenidad de Dios sobre la inmensidad del mar y el *fragor* de las muchas aguas. En sentido figurado podrían simbolizarse aquí los poderes del caos y las fuerzas de la naturaleza y de la historia, opuestas al orden establecido por Dios. El sentido escatológico del salmo favorece esta interpretación: en las ultimidades de la historia, las naciones se opondrán a Yahvé y su Mesías. Esos pueblos enemigos suelen representarse por ríos desbordados (Jer 47,1), por torrentes impetuosos (Jer 46,7) o por el estruendo de muchas aguas (Is 17,12). Los tres enemigos más potentes de Israel se personifican en sus ríos: Egipto, por el Nilo (Jer 46,70); Babilonia, por el Eufrates (Is 27,1), y Asiria, por el Tigris (Is 8,7). El *Midráš* comenta expresamente: «Las ondas son las naciones» [3].

5 En la Ley y en el templo ven con frecuencia los salmistas manifestaciones gloriosas de Yahvé, más *duraderas* que las de la creación. El templo, que es trono de Dios en la tierra, manifiesta especialmente la santidad supereminente de Yahvé, Rey de la gracia y de la naturaleza.

1 El TM *tēbēl* = orbe, en el orden físico, no en el orden moral, como algunos han pensado (cf. Sal 104,5).

2 El fenómeno de las aguas impetuosas se describe con tres verbos: los dos primeros *naśe'û* = alzaron, en pretérito; el tercero, en imperfecto, *yiśe'û*, equivalente a un pretérito o presente descriptivos = alzaban (König) o alzan. Como G, omiten este tercer miembro algunos y lo consideran una glosa y lo suprimen. Pero la estructura en trísticos aboga más bien por una omisión haplográfica de los LXX, que confirma con notable paralelismo de construcción la literatura ugarítica. Cf. VD (1937) 159.

3 Cf. BRAUDE: II p.128; H. G. JEFFERSON, *Psalm 93*: JBL 71 (1952) 155-160.

EXCURSUS 6.—**Salmos escatológicos**

Admiten estos salmos muchos autores (Stade, Gressmann, Gunkel, Kittel, Bousset, Bentzen, Kautsch, Diehl, Balla, Schmidt, Weiser, Oesterley, Kraus, Tournay, Drijvers, Feuillet, etc.). Los datos generales que suministra su exégesis son los siguientes:

1) *Existencia.*—El universalismo religioso que respiran es la mejor prueba de su existencia. Y ésa es su principal nota distintiva: el universalismo no sólo como idea, sino como esperanza y anuncio de un futuro religioso que se presenta como último y definitivo.

2) *Características formales.*—La principal es la fórmula *Yahvé reina* = malak Yahvé, cuya presencia basta para considerar al salmo como escatológico. No significa que Yahvé ahora llega a ser rey, como cuando se proclama un rey humano, pues el título de rey ya se lo reconocen antiguos cantos (Ex 15,18), sino que ahora se hace la proclamación del reinado nuevo y definitivo, que Yahvé ha inaugurado sobre el mundo y la historia. Hay otras fórmulas frecuentes en ellos, aunque no privativas, como el *cántico nuevo*, el *juicio* o *gobierno* de Yahvé sobre todos los pueblos, la invitación a *toda la tierra*, etc.

3) *Elementos constitutivos.*—Bentzen señala seis: Reina Yahvé, subida al trono, cántico nuevo, grandes hechos creativos, juicio inminente y liberación de Israel, dominio universal. Pero hay que evitar caer en un esquematismo excesivo, pues no todos presentan esos elementos, y hasta el más característico: «Yahvé reina», sólo lo contienen cinco (47.93.96.97.99).

4) *Naturaleza escatológica.*—La escatología presentada es puramente religiosa. Y, en su propagación, el ministro de Yahvé es Israel. Dentro de Israel no se menciona nunca la persona del Mesías, dato inexplicable si esos salmos fueran de época reciente en Israel, como se ha pretendido (cf. L. J. PAPP, *Das Israelitische Neujahrfest* [1933]).

5) *Número.*—De manera indudable, aunque no indiscutida, son los seis siguientes: 47.93.96.97.98.99. Se han propuesto otros, como 24.46.48. 68.76.92.95.100.102.149, que o son históricos o sólo fragmentariamente escatológicos.

6) *Género.*—Los seis son cánticos. Aunque en el TM ninguno se titula *šîr*, en ninguno falta la invitación a cantar, *šîr*, o celebrar con canto acompañado la realeza de Yahvé.

7) *Origen.*—Es muy común atribuírselos al Deutero-Isaías o a un imitador suyo. Es incontrovertible la gran afinidad común. Pero todavía no se ha probado la mutua dependencia. Contra Buttenwieser, que en su comentario defendía esa dependencia del salmo 93 respecto de Is, H. J. JEFFERSON (JBL 71 [1952] 158) propone la hipótesis contraria.

8) *Destino.*—Si era cultual o no, y, en el primer caso, si estaban destinados para alguna fiesta de Israel real o supuesta por los críticos, nada cierto se puede afirmar. D. Michel (*Studien zu den sogenannten Thronbesteigungspsalmen:* VT 6 [1956] 40-68) refuta convincentemente la escenificación de la fiesta propuesta, pero sin razón el valor escatológico.

9) *Contenido.*—El central es la realeza escatológica de Yahvé; el particular de cada salmo se halla en el título dado a cada uno.

10) *Interpretaciones.*—Muchas se han dado. No se admite: *a)* la *histórica* de König y otros, que violentan el texto; *b)* ni la *puramente ritual* para cualquiera de las fiestas que se han ideado, sobre todo la de una «entronización anual de Yahvé», que celebrasen los israelíes al principio de año,

SALMO 94 (Vg 93)

a) 1 **Dios vengador, Yahvé,**
Dios vengador, muéstrate radiante.
2 **Alzate, juez de la tierra,**
devuelve su merecido a los soberbios.
3 **¿Hasta cuándo los malvados, Yahvé,**
hasta cuándo los malvados han de triunfar?
4 **¿Han de vociferar, proferir altanerías**
y jactarse todos los obradores de iniquidad?
5 **A tu pueblo, Yahvé, están pisoteando,**
y a tu heredad afligiendo.
6 **A la viuda y al huésped degüellan,**
y a los huérfanos asesinan.
7 **Diciéndose: «No lo ve Yah,**
no atiende el Dios de Jacob».

---

como en Babilonia hacían con Marduk (cf. S. MOWINCKEL, *Psalmenstudien*. II: *Das Thronbesteigungsfest Jahwes und der Ursprung der Eschatologie* [1922]; *The Psalms in Israel's Worship* [1962]). Contra esta explicación de la escuela escandinava, cf. E. KÖNIG, p.229-231; O. EISSFELDT, *Die Rel. in Gesch. und Gegenw.* II: *Feste in Israel*; CAUSSE, *Les plus vieux chants de la Bible* (1926); R. DE VAUX, *Inst.* p.630ss; *c)* ni la *cultual-dogmática*, que Kraus y otros proponen al salmo 99. Cf. H. J. KRAUS, *Die Königsherrschaft Gottes im A. T.*: BHT 13 (1951).

Bibliografía: R. ARCONADA, *La escatología mesiánica en los Salmos*, 1931 (cf. B 17 [1936] 202-229,294-326; 461-478); A. FEUILLET, *Les psaumes eschatologiques du regne de Yahwe*: NRTh 73 (1951) 244-260.352-363.

SALMO 94

Es una *composición* sapiencial en que se mezcla la lamentación, la increpación y la meditación, formando una unidad literaria. *Anónimo* en el TM, en G tiene una doble indicación: una de origen, *Salmo de David*, difícil de aceptar. Y la otra nota, de carácter litúrgico: «en el cuarto (día) de la semana», que concuerda con los datos del *Talmud*, pero nada nos dice sobre la *ocasión* de su composición [1]. Los *obradores de iniquidad*, tres veces nombrados (v.4.16.23) como opresores del pueblo (v.5), no son necesariamente naciones paganas (contra Delitzsch). El salmista habla siempre en singular, aunque se queja y pide contra muchos que hablan y obran en plural, y nunca aparece representando al pueblo oprimido. El salmo es, pues, individual.

El *ritmo* es 3 + 3. Y *tres* son sus partes: *a)* oración lamentativa, 1-7; *b)* increpación a los impíos, 8-11; *c)* meditación y oración fiducial, 12-23.

1-7 Componen esta oración lamentativa dos versos orantes (v.1-2) y cinco de lamentos (v.3-7). La invocación es muy sentida; los lamentos, formularios, así como la jactancia.

1 Los autores difieren sobre la fecha de su composición: al tiempo de Manasés (s.VII a.C.) lo remonta Halevy; al de los persas, Hitzig, Duhm, Briggs; al de los Macabeos, Podechard.

b) 8 Atended, necios del pueblo,
insensatos, ¿cuándo comprenderéis?
9 ¿Acaso el que plantó el oído no va a oír?
El que formó el ojo, ¿no va a ver?
10 El que instruye a las naciones, ¿no ha de reprender?
¿El, que enseña al hombre el saber?
11 Yahvé sabe los planes del hombre,
que son una nonada.
c) 12 Dichoso el varón a quien tú, ¡oh Yah!, educas
e instruyes en tu ley.
13 Dándole descanso de los días malos
mientras se cava al malvado la fosa.
14 Porque no desechará Yahvé a su pueblo,
ni abandonará a su heredad.
15 Sino que a la justicia volverá el juicio,
y en pos de ella irán todos los rectos de corazón.
16 ¿Quién se alzará por mí contra los malvados?
¿Quién se pondrá a mi lado contra los obradores de iniquidad?
17 Si Yahvé no me hubiera amparado,
por poco habitaría ya mi alma en la morada del silencio.
18 Cuando me decía: «Vacila ya mi pie»,
tu bondad, Yahvé, me estaba sosteniendo.
19 Al aumentar mis preocupaciones dentro de mí,
tus consuelos deleitaban mi alma.
20 ¿Acaso podrá asociarse a ti un tribunal inicuo,
que dicta penalidades contra la ley?

8-11 El salmista increpa a los malhechores blasfemos, *necios* e *insensatos*, que son del *pueblo*, no extranjeros. En interrogaciones retóricas les razona de modo irrebatible lo absurdo de sus pensamientos. Y termina: *Dios sabe los planes del hombre*, que son *nada* en comparación de los suyos (92,6) [2].

12-23 Ahora desarrolla la insinuación del v.10 en una mezcla de meditación (v.14-17; 21-23) y de oración (v.12-13; 18-20) esperanzadas.

Empieza con un macarismo individual: *Dichoso*... En la Ley aprende el justo a someterse resignadamente a las disposiciones divinas. Es preciosa la idea que tiene de la tribulación el así instruido: un aguantar temporalmente hasta que le llegue al malvado su merecida paga con la muerte. Su *fosa* es la que él maquinó para cazar al justo (35,7s; 57,7).

Del ámbito particular pasa al colectivo (v.14-15). Y se consuela reafirmando su fe y su esperanza, primero negativamente: *no desechará Yahvé a su pueblo* (cf. 1 Sam 12,22), y luego positivamente: el *juicio*, los tribunales injustos, *volverán* a ser justos cuando se

[2] Este sentido lo confirma 1 Cor 3,20: «El Señor conoce cuán vanos son los pensamientos de los sabios», procedente de los LXX. El TM *hebel* = soplo, nada, se traduce por G μάταιοι = vanos, que puede referirse a los pensamientos o planes, διαλογισμοί, o a los hombres. Gramaticalmente, el TM sugiere lo segundo, pues *hēmmā* = ellos, masculino, no concuerda con el femenino planes = *maḥšebôt* (cf. 39,6); pero el contexto favorece lo primero (Gunkel), aparte de que el uso de los géneros es fluctuante en hebreo, particularmente con el pronombre *hēmmā*.

21 Atenten contra la vida del justo,
y condenen la sangre inocente;
22 Yahvé me servirá de baluarte,
y mi Dios, de roca de refugio.
23 Y hará volver contra ellos su iniquidad
y con su misma maldad los aniquilará,
los aniquilará Yahvé nuestro Dios.

SALMO 95 (Vg 94)

a) 1 Venid, cantemos con júbilo a Yahvé,
vitoreemos a la Roca de nuestra salvación.
2 Presurosos acudamos ante él con alabanzas,
vitoreándole con cánticos.
3 «Porque Dios grande es Yahvé,
y Rey grande sobre todos los dioses,

---

haya cavado la fosa para los malos jueces y abundarán los *rectos de corazón* que busquen la *justicia*.

El justo sigue consolándose (v.16-17), pensando en la providencia que Yahvé ha de tener con él, aunque ahora él la ignore. Continúa en su oración y confiesa a Yahvé. La última razón de su esperanza, la divina justicia, no puede aliarse con un *tribunal inicuo* [3].

SALMO 95

Es una *composición* de dos partes: *a)* un cántico hímnico, litúrgico y procesional, 1-7b; *b)* un oráculo de admonición al pueblo, 7c-11. Es cántico *hímnico*, porque sus alabanzas a Yahvé no son directas, si no sería un himno; *litúrgico* por sus alusiones al templo y a los actos de culto; *procesional*, porque presenta a la comunidad camino del santuario. Probablemente era un salmo coral. Su *autor* y *ocasión* se desconocen, pues en el TM es anónimo y sin título [1]. Su metro es 3 + 3 comúnmente.

1-7b Los dos elementos del cántico, la invitación a la alabanza y su motivación, se hallan entremezclados con gran sencillez.

En la primera invitación, *venid*, se indica el movimiento procesional hacia el santuario. Los invitados son la comunidad de adoradores; el que invita es uno solo, o bien la misma comunidad. El *júbilo* es el de la celebración litúrgica, y el mismo sentido religioso tienen los *vítores*. La *Roca de salvación* es Yahvé, por alusión a la

[3] En v.20, la preposición *ʿal* puede traducirse *contra*; la ley dicta sentencias condenatorias, y entonces es evidente la malicia injusta; pero también *sobre*, en, y entonces fundaría el sentido un tanto refinado del *PIB*: *sub specie legis* = bajo pretexto legal, en nombre de la ley. Los dos modos de violar la justicia pueden contener imprecaciones contra los malos legisladores o jueces (Is 10,1s). El pl. *nuestro Dios* (v.23) después del sing. *mi Dios* (v.22) se debe al carácter litúrgico del salmo, en cuya ejecución el cantor se asocia a la comunidad; o bien a una glosa litúrgica para completar el trístico (Ubach).

[1] El título de G: *laus cantici ipsi David* no ofrece fundamento. Y la cita de Heb 4,7s «declarado de David» sólo afirma su lugar en la Escritura, no su autor. La ocasión se ha supuesto fuera la traslación del arca a Sión (2 Sam 6,12) o la dedicación del segundo templo. Gunkel y Oesterley lo sitúan en el tiempo inmediatamente posterior al destierro, por la dependencia literaria con la segunda parte de Isaías (c.44); en cambio, Nötscher y Kraus proponen los últimos tiempos de la monarquía. Pero le pudo dar origen cualquier función cultual.

4 en cuya mano están los abismos de la tierra,
y suyas son las cimas de los montes.
5 Suyos son el mar, pues él lo hizo,
y la tierra, que sus manos formaron».
6 Entrad, postrémonos e inclinémonos,
arrodillémonos ante Yahvé, nuestro Hacedor,
7 porque él es nuestro Dios, y nosotros,
su pueblo y el rebaño de su dehesa».
b) ¡Si oyerais hoy su voz!
8 «No endurezcáis vuestros corazones como en Meribá,
como el día de Massá en el desierto;
9 cuando me tentaron vuestros padres,
y me pusieron a prueba, aunque habían visto mis obras.
10 Durante cuarenta años sentí hastío de aquella generación,
y tuve que decir: «Es un pueblo de extraviado corazón,
y no reconocen mis caminos»;
11 a los cuales tuve que jurar en mi ira:
«no entrarán en mi descanso».

---

liberación inicial del cautiverio de Egipto, o como título en general dado a Dios por Israel a causa de esas protecciones históricas. De la futura liberación mesiánica no hay indicios aquí. *Acudir presurosos* es otra frase cultual, que añade la idea de diligencia: *qiddém* significa con frecuencia estar ante Yahvé en el templo para el sacrificio matutino (84,14), despertando a la aurora (59,7).

A la invitación cultual suceden los motivos, a saber: la supereminencia de Yahvé [2], su dominio del universo: en sentido vertical, *abismos y cimas*, y en sentido horizontal, *mar y tierra*. La creación es el dogma fundamental y central del AT. En los versos 6-7 se invita a *entrar* en el templo y a practicar los ritos reverenciales: *postrarse, inclinarse, arrodillarse*, porque Yahvé es *nuestro Hacedor*, y nosotros, su pueblo [3].

7c-11 No es claro si *hoy* se refiere a alguna ocasión especial, o a un aniversario, o a cualquier otro momento en el que el salmo se cante. El oráculo empieza con una exhortación a la docilidad: *no endurezcáis vuestros corazones*, que toma en seguida aspecto increpatorio con el recuerdo de las rebeldías del desierto, en *Meribá*, el *día de Massá*, el primer año del éxodo en Rafidim, antes de llegar al Sinaí. Ambos nombres se refieren al mismo hecho, señalando el primero más bien el sitio, y el segundo, el tiempo [4]. La admonición si-

[2] No hay aquí razón para tomar a *'Elohîm* en el sentido de *ángeles* o *magistrados*. El salmista alude a los supuestos dioses de otros pueblos, egipcios, etc. (cf. Ex 15,11; Sal 96,4s, etc.). No tiene fundamento el querer ver en los *abismos (meḥqerê)* el *še'ôl*, como dominio de unas divinidades; y en las *cimas*, el dominio de otras distintas.

[3] En v.7b, el TM lee *ᶜam marᶜîtô weṣo'n yādô* = pueblo de su dehesa y rebaño de su mano. El autor coincide con los críticos (Kraus, etc.) que consideran al término *yadô* = su mano, como un texto errático en el TM y lo corrige con un ms, Sir Targ Hr (cf. 79,13; 100,3) en ᶜammô weṣo'n marᶜîtô = su pueblo y el rebaño de su dehesa.

[4] Cf. H. Kruse: VD 41 (1963) 93; R. Criado: SEAT I p.822 nota 3. En v.9, TM *'ašer* y G οὗ admiten la doble significación de «cuando» y «donde». Como contraposición al *hoy* de v.7c y con el *Midráš* parece preferible la relación temporal *cuando* (con Kirkpatrick, Kissane, Castellino, A. Schökel, A. González, etc.) a la local *donde* de Vg. En v.9b, la traducción *aunque habían visto mis obras* es la más probable en una amonestación; pero también es posible *y vieron mi obra*, que aludiría al milagro del agua de la roca.

Salmo 96 (Vg 95)

a) 1 Cantad a Yahvé un cántico nuevo,
cantad a Yahvé toda la tierra,
2 cantad a Yahvé, bendecid su nombre.
Pregonad día tras día su salvación,
3 proclamad entre las gentes su gloria,
en todos los pueblos sus maravillas.
4 «Porque grande es Yahvé y muy digno de alabanza,
temible sobre todos los dioses.
5 Pues todos los dioses de los pueblos son naderías,
mientras que Yahvé hizo los cielos.
6 La majestad y el honor están en su presencia,
la alabanza y el esplendor, en su santuario».

---

gue recordando la rebeldía de Israel durante los *cuarenta años* de estancia en el desierto [5].

SALMO 96

Es un *cántico* a la realeza universal de Yahvé. Con algunas variantes se repite en 1 Par 16,23-33 [1], formando parte de los salmos 105,1-15; 96 casi entero y 106,1-47-48, que Asaf y sus hermanos cantaron ante el arca por encargo de David (1 Par 16,7). En el TM es anónimo y sin inscripción; pero en G, Gall y Vg llega el título: *Canticum ipse David, quando domus aedificabatur post captivitatem.* Pero, aun admitiendo que su *autor* sea David, su *origen* no parece posterior al destierro [2]. Su *metro* es vario: 4 + 4,4 + 3,3 + 3. Contra la numeración tradicional de los versos, es clara la disposición en trísticos y dísticos. Consta de tres partes: *a)* invitación a la tierra a celebrar al Dios único, 1-6; *b)* invitación a los pueblos al culto con Israel, 7-10; *c)* invitación al mundo inanimado a regocijarse ante Yahvé, 11-13.

1-3 Aquí se invita a *la tierra toda,* como en Is (42,10) y en los salmos universalistas y escatológicos, no a Israel solo. Esa invitación constituye el primer trístico, señalado por el triple *cantad* y el triple paralelismo de las ideas.

4-6 El texto de la alabanza es un verdadero himno, que celebra al Creador, ʾElohîm (*ʾel* = Fuerte) en contraste con los ʾelîlîm (*ʾal* = nada) = cosas vanas y sin fuerza, los ídolos. El Creador aparece rodeado de cuatro atributos personificados: la majestad y el honor, la alabanza y el esplendor. El lenguaje y el estilo tienen el aire de las profecías mesiánicas [3].

5 Al principio del v.11, el TM *'ašer* es ambiguo. Como relativo a los padres se traduce bien *a los cuales (quibus* = 'ašer lahem). Favorece esta traducción la contraposición entre los padres y los israelitas amonestados. Pero también puede tener un sentido modal consecutivo: «de suerte que», o temporal: «cuando» (Zorell). El *descanso* o reposo de la tierra de promisión tiene un simbolismo típico en Heb 3,7-4,11.

1 Cf. Tournay: RB 54 (1957) 540.

2 Muchos autores modernos (Gunkel, Kraus, Feuillet, etc.) defienden, sin embargo, su «origen tardío» posexílico; pero, por su repetición en 1 Par, es anterior al siglo III. Su fraseología y motivación recuerdan los antiguos himnos y tradiciones preexílicas a la realeza de Yahvé; pero sus imágenes y representaciones universalistas muestran grandes concomitancias con la segunda parte de Isaías (Delitzsch).

3 Cf. J. Coppens, *Les prophètes d'Israel* I (1932) p.59-88; NRTh (1932) 675.

b) 7 **Dad a Yahvé, familias de los pueblos,**
dad a Yahvé gloria y alabanza,
8 **dad a Yahvé la gloria de su nombre.**
Traed oblaciones y entrad en sus atrios,
9 **postraos ante Yahvé en el atrio santo,**
temblad en su presencia, tierra toda.
10 **Decid entre las naciones: «Yahvé reina,**
consolidado está el orbe, y no vacila;
él gobierna a los pueblos con equidad».
c) 11 **Alégrense los cielos y regocíjese la tierra,**
resuene el mar y cuanto lo llena.
12 **Salte de júbilo el campo y cuanto en él hay,**
y regocíjense todos los árboles de la selva.
13 **Ante la presencia de Yahvé, que ha venido,**
ha venido a regir la tierra.
Regirá al orbe con justicia,
y a los pueblos con fidelidad.

7-10 Esta invitación a los *pueblos* tiene una coloración israelítica. Tanto en el trístico con el triple *dad (habû)*, como en la exhortación a *llevar oblaciones* y *entrar en sus atrios*, el tinte local y cultual de Israel es evidente, mientras se halla diluido en 1 Par con la lección «ante él». Las oblaciones son sacrificiales, por el nombre usado *(minḥā* en sing.) y por la mención de los *atrios;* no son meros dones traídos al templo como en 60,30ss; Is 60,9; Ag 2,8. Lo confirman la *postración en el atrio santo*[4], que solía acompañar a los sacrificios, y el *temor* reverencial con gestos de adoración. La invitación se extiende primero a las *familias de los pueblos* (v.7) y después a todos los habitantes de la *tierra*, para que proclamen el poder y la majestad de Dios, rey universal[5] con el grito de júbilo: «Yahvé reina».

11-13 Ahora es la naturaleza inanimada la que ha de asociarse a la celebración del reino inaugurado. Poéticamente convida a los diversos elementos para que alaben como seres inteligentes y afectivos: los *cielos* y la *tierra se alegran; el mar resuene* festivo con su oleaje. Con esos tres elementos se designa el universo (69,35). El *campo* y los *árboles se regocijen*. La creación entera, en concierto de aclamaciones, celebra la presencia de Yahvé, quien viene a *juzgar* y *regir la tierra* con un gobierno efectivo, que la historia no conoce y sólo se dará en los tiempos mesiánicos. Por obra suya, el mundo será en-

[4] En v.9, el TM *had arat qōdeš*, que G y Vg traducen *in atrio sancto eius*, se suele derivar de *hadar* = adorno, ornamento, ornato. Así lo vierten la mayoría de los modernos (Kissane, Castellino, A. González, G. Cordero, etc.). Pero ha recibido nueva luz de los textos ugaríticos, donde significa «revelación», «aparición», «teofanía» (C. H. Gordon, *Ugaritic Handbook* III p.225; *Glossary* n.544). A su favor milita el paralelismo sinónimo del mismo v.9 *mipānāyw* = en su presencia. Kraus lo acepta y traduce «postraos ante Yahvé a su santa aparición».

[5] Famosa es la adición cristiana antiquísima *a ligno* = desde la cruz, a la expresión *regnavit Deus*. Entró en varias versiones, la conservan varios salterios latinos, entre ellos el antiguo romano y el mozárabe, y dos códices grecolatinos con el texto ἀπό τοῦ ξύλου; y algunos himnos, como el *Vexilla regis*, de Venancio Fortunato († 609). San Justino cita Sal 95,1-10 con esa interpolación *(Apol.* I n.41; *Dial. c. Trif.* n.73), donde acusa a los judíos de haberla suprimido. Los fragmentos de este salmo encontrados en 1952 en Qumrân concuerdan con el texto G que Justino cita. Cf. G. Castellino: RB 60 (1953) 18-29. Los esticos segundo y tercero del v.10 no ofrecen seguridad textual. El segundo parece glosa tomada de 93,1.

SALMO 97 (Vg 96)

a) 1 ¡Yahvé reina!, regocíjese la tierra,
alégrense las islas numerosas.
2 Nubes y tinieblas hay en torno suyo,
la justicia y el derecho son la base de su trono.
3 Precédele fuego,
que abrasa en torno a sus adversarios.
4 Iluminan sus relámpagos el orbe,
lo ve la tierra y se estremece.
5 Los montes como cera se derriten delante de Yahvé,
delante del Señor de toda la tierra.
6 Divulgan los cielos su justicia,
y todos los pueblos contemplan su gloria.
7 «Queden confundidos todos los adoradores de simulacros,

---

tonces su pueblo, y la norma de su gobierno, la *justicia* y la *equidad*. Sin duda litúrgico por el uso (v.8.9), el salmo se muestra escatológico, con la mira puesta en el futuro que anuncia y celebra.

SALMO 97

Cántico de la realeza de Yahvé. Rey glorioso y justo del mundo. Yahvé se presenta una vez inaugurado su reinado efectivo universal [1]. No es cúltico, sino escatológico, y como los salmos de este género, ha de situarse después del destierro. En el TM es *anónimo;* pero en G lleva un título con doble indicación: *De David (huic David) cuando su tierra fue fundada* (καθίσταται) o *restituida* (Vg *restituta est)*. Ambos datos se presentan con numerosas variantes en los códices. Ni el *autor* ni la *ocasión* histórica se prueban. Fue muy usado litúrgicamente.

Su *metro* es 3 + 3 comúnmente.

Contiene dos partes: *a)* Yahvé es proclamado Rey justo del orbe, 1-7; *b)* Sión regocijada lo celebra, 8-12.

1-6 Comienza con la solemne proclamación del heraldo: *Yahvé reina*. Las *islas numerosas*, que designan las costas y tierras de occidente (72,10), aquí, por sinécdoque, significan el mundo todo, en paralelismo con *la tierra*. Luego el poeta describe la epifanía de Yahvé como rey, inspirándose en las arcaicas descripciones teofánicas. Imágenes de la tempestad: *nubes* y densas *tinieblas*, *rayos* y *relámpagos*, *fuego* y *terremotos* [2] encierran en símbolos grandiosos el poder sobrehumano del Rey celeste, *señor de toda la tierra*, cuyo trono se asienta sobre la *justicia* y el *derecho*.

7 Es el centro del salmo. Enuncia la doctrina de Yahvé, Dios

[1] En este sentido se puede hablar de entronización de Yahvé y de salmos de entronización (contra A. SCHULZ, *Kritisches zum Psalter* [1932] p.43-51), aunque, como el mismo Schulz afirma, nunca existió en Israel una fiesta de entronización de Yahvé. Cf. R. DE VAUX, *Inst. del A. T.* (Barcelona 1964) p.632-635.

[2] Para Oesterley, éstas son «imágenes apocalípticas» que subrayan el «carácter escatológico» del himno. C. Westermann *(Das Loben Gottes in den Psalmen* [1953] p.109) cree que esta representación teofánica es secundaria o tomada de la tradición.

los que se glorían en sus ídolos:
Ante él se postran todos los dioses.
b) 8 **Sión lo oyó y se alegró,**
y se regocijaron las ciudades de Judá,
a causa de tus juicios, Yahvé.
9 **Porque tú, Yahvé, eres excelso sobre toda la tierra,**
muy encumbrado sobre todos los dioses.
10 **Yahvé ama a los que aborrecen el mal,**
custodia las almas de sus devotos,
y los libra de mano de los malvados.
11 **Ya amaneció la luz para el justo,**
y para los rectos de corazón la alegría.
12 **Alegraos, justos, en Yahvé**
y alabad su santo nombre.

único del universo, mensaje del más puro monoteísmo que promulgan los mismos cielos. El trístico primero, de los tres que contiene, puede tomarse como conclusión afirmada por el poeta, o mejor aún, como texto atribuido por él a la voz de Yahvé. Su tercer miembro: *ante El se postran todos los dioses*, equivale al «Yahvé reina» del introito. La justicia, que caracteriza su reinado, se hace efectiva con la desaparición de los *ídolos* y la *confusión* de sus *adoradores*.

8-12 El mensaje, entendido como voz del cielo, explica bien que ahora diga: *Sión lo oyó*. Y es natural que tanto Sión como sus hermanas, las otras *ciudades*, lit. «hijas» (cf. 45,13) *de Judá, se alegren* por el triunfo de su Dios. *A causa de tus juicios*, prosigue el poeta, enhebrando un trozo de himno a Yahvé (v.8c-9). Esos *juicios* no significan castigos contra los idólatras, sino los planes de Dios, sus «caminos» de justicia, extendidos a todos los pueblos (cf. Is 42,17; Jer 10,14). Este v.8 es el segundo trístico. En el v.9 se continúa el fragmento hímnico con la alabanza directa a la preeminencia de Yahvé *sobre todos los dioses*. El tercer trístico (v.10) es una reflexión sapiencial [3] sobre el *amor de Yahvé* a los que *odian el mal*. Este mal alude a los ídolos y su culto; y los que lo odian son los que han abandonado su culto, convirtiéndose en *devotos* de Yahvé. Los *malvados*, de cuya mano los salva, son los que se resisten a entrar en el reino, o los que habiendo entrado, actúan como cizaña entre el trigo (Mt 13,24ss). En este contexto universalista no se restringe a Israel la triunfante afirmación de la salvación, *luz*, que *ha amanecido* [4] *para el justo*, sino que con el advenimiento de Yahvé se extiende a todo pueblo de verdaderos adoradores suyos, que son los *rectos de corazón*, a quienes se anuncia la *alegría* mesiánica. La exhortación final, que podría dirigirse también a todos los justos, parece referirse mejor a la comunidad israelita reunida en el templo, donde se canta el

[3] En el TM es una exhortación: «los que amáis a Yahvé, odiad el mal». Por paralelismo con las acciones de Dios en el resto del verso (10bc), se cambia el primer verbo en «ama (Yahvé)»; y el segundo, con algunos mss. S en «los que odian». Aceptan esta corrección la mayoría de los críticos (Kraus, Kissane, Castellino, etc.).

[4] El TM lee *zāruᶜa* = sembrada, esparcida, difícil de entender. La retienen Delitzsch y otros. Con un ms, G Vg *(orta est)* S Targ, muchos modernos leen zāraḥ = *amaneció*, despuntó.

SALMO 98 (Vg 97)

1 *Salmo.*
a) **Cantad a Yahvé un cántico nuevo,**
porque ha obrado maravillas.
La victoria se la ha dado su diestra
y su santo brazo.
2 **Yahvé dio a conocer su salvación,**
y a los ojos de las naciones ha revelado su justicia.
3 **Se acordó de su bondad para con Jacob,**
y de su fidelidad para con la casa de Israel.
Todos los confines de la tierra
han visto la salvación de nuestro Dios.

---

salmo. Como Sión se alegró (v.8), por la misma razón sus hijos, los justos, han de imitarla, cantando *alabanzas* en el culto a su *santo nombre* (lit. recuerdo) (cf. 30,5).

SALMO 98

Cántico a la realeza de Yahvé, Salvador y Rey efectivo del orbe. Es tan paralelo al salmo 96, que sólo les diferencia una ligera variación: El salmo 98 celebra la victoria de Yahvé con entusiasmo incontenible, y el salmo 96 canta sus efectos. Indudablemente litúrgico por el uso, quizá desde su primer destino, lo que celebra no es un hecho pasado, ni solo el dogma de Yahvé, Rey y Señor del universo, sino el comienzo de su reinado efectivo y universal, que algunos salmistas y profetas anuncian para un futuro indefinido. Es *anónimo* en el TM, que lo titula simplemente *Salmo,* caso único en el Salterio. G añade *ipsi David.* Ninguna *ocasión* le señalan ni el texto ni las versiones. La semejanza con los otros salmos escatológicos inclina a datarlo en la misma época, la restauración de Israel.

El *metro* es vario, dominando la qînâ 3 + 2 y el senario 3 + 3.

Consta de tres partes: *a)* invitación a Israel a celebrar a Yahvé Salvador, 1-3; *b)* invitación a la tierra a celebrar al Rey justo, 4-6; *c)* invitación a la naturaleza a celebrar su venida, 7-9.

1-3 La invitación, clásica por medio del imperativo *cantad,* se dirige a solo Israel. Su motivación alude, al parecer, a alguna liberación histórica, p.ej., la del Exodo. Allí el *brazo de Dios* (Ex 15,6) se manifestó con poder irresistible, y *reveló* su *justicia,* castigando al opresor y salvando al oprimido. Pero como el salmo parece muy posterior a los orígenes de Israel, y, por otro lado, en él palpita la vivencia de lo reciente, al menos como contemplado, algunos lo refieren al segundo éxodo, la liberación de la cautividad babilónica. Así Herkenne y otros, apoyándose en supuestos paralelismos con Isaías (45,14; 52,10, etc.). La bondad y fidelidad de Yahvé se extenderían así históricamente a la edad de los patriarcas, Moisés y los profetas. Sin embargo, dado el sentido escatológico del resto del salmo y su paralelo con el salmo 96, hay que afirmar también ese alcance escatológico para estos primeros versos. La acción de gracias

b) [4] **Vitoread a Yahvé la tierra toda,**
alborozaos, regocijaos, ensalzadle.
[5] **Ensalzad a Yahvé con la cítara,**
con la cítara y voz de melodía.
[6] **Con trompetas y sones de clarines**
dad vítores en presencia del Rey Yahvé.
c) [7] **Resuene el mar y cuanto contiene,**
el orbe y los que lo habitan.
[8] **Los ríos aplaudan con las manos,**
a una los montes se regocijen.
[9] **En presencia de Yahvé, que ha venido,**
que ha venido a regir la tierra.
Regirá el orbe con justicia
y los pueblos con equidad.

SALMO 99 (Vg 98)

a) [1] **¡Yahvé reina!, alborócense los pueblos,**
¡el que se sienta sobre querubines!, conmuévase la tierra.

---

se refiere, pues, a la salvación escatológica, prevista y anunciada en perfectos proféticos.

4-6 Por el paralelismo con el salmo 96, la *tierra toda* son todas las *familias de los pueblos.* Y como allí, esos vítores se colorean con los tintes propios del culto israelí, entre los que figura un rasgo nuevo: el acompañamiento de los instrumentos musicales litúrgicos. Pero más que al culto, se alude a la entronización (cf. 1 Re 1,39; 2 Re 11, 12). Este salmo, que no expresa el rasgo primero y más característico de la entronización: «Yahvé reina», ha acumulado los otros temas con singular empeño para que no se dude del momento festivo que celebra.

7-9 La venida del Rey-Dios es un acto nuevo y distinto de su presencia ordinaria y de su dominio perfecto de Creador. El gobierno con *justicia* y *equidad* caracteriza el momento, no histórico, sino escatológico, en que Yahvé Rey ha inaugurado los tiempos mesiánicos.

SALMO 99

Cántico de la realeza de Yahvé, visto como gran Rey en Sión. Es el tercero de los que empiezan por la fórmula: «Yahvé reina» (93. 97.99), y el quinto de los que la cantan (47.93.96.97.99), y, por lo tanto, escatológico. En el TM es absolutamente *anónimo.* G lo titula *psalmus ipsi David,* pero sin seguridad. El estribillo no se concibe bien sino cantado ante el arca o ante el templo salomónico. Su *origen* remonta a los tiempos posexílicos.

El *ritmo* es muy vario, dominando los 4 + 4 y 3 + 3. La reducción de todo el salmo a trísticos de contextura elegíaca (BJ) causa numerosas violencias al texto.

Tiene dos partes, que terminan con un estribillo ligeramente variante: *a)* Invitación a los pueblos a celebrar a Yahvé, Gran Rey en Sión, 1-5; *b)* reflexión sobre el culto ordenado para honrarle, 6-9.

1-5 *Yahvé reina,* el heraldo invita a los *pueblos* de la *tierra* a

2 Grande es Yahvé en Sión,
y excelso sobre todos los pueblos.
3 Alaben tu nombre grande y temible:
«es Santo».
4 Como Rey poderoso, amante del derecho:
tú has afianzado la equidad,
tú has establecido el derecho y la justicia por medio de Jacob.
5 Enalteced a Yahvé nuestro Dios,
y postraos ante el escabel de sus pies:
«que es santo».
b) 6 Moisés y Aarón entre sus sacerdotes,
y Samuel entre los que invocaban su nombre,
clamaban a Yahvé, y él les escuchaba.
7 Dios les hablaba en columna de nube,
y ellos guardaron sus preceptos
y la ley que les dio.

---

alborozarse ante Yahvé [1], entronizado ya como Rey efectivo de la era mesiánica. Ese tema inicial y la perspectiva universalista del verso denuncian su sentido escatológico. Su *asiento* sobre los *querubines* es una imagen compendiosa de la grandeza de Dios, que históricamente manifestó su presencia sobre los querubines que cubrían el arca de la alianza (80,2), en la columna de nube, que flotaba sobre ellos. *Sión* no tiene sentido particularista, sino el de centro del reino universal, *sobre todos los pueblos*, como en los profetas (Is 2,2; Miq 4,1ss). Sigue una exhortación a los pueblos, primero indirecta (v.3.4) y después directa (v.5). La indirecta se hace hablando con Yahvé, *alaben tu nombre*, es decir, *a ti* [2]. La exhortación directa: *enalteced a Yahvé*, constituye el estribillo (v.5). El *escabel de sus pies* designaría o el arca (1 Par 28,2), o el templo (Lam 2,1), o incluso Sión (v.9; Is 60,13; Ez 43,7). *¡Es Santo!*: este grito de adoración y respeto recoge elegantemente de labios de los pueblos el título central, que ellos dieron en sus alabanzas a Yahvé (v.3), y que, ampliado, repetirán, a su vez, los israelitas al terminar el salmo.

6-9 Esta segunda parte está toda en trísticos. Su relación con la primera parte es muy laxa, y el paso de una a otra resulta brusco. Parece aducir hechos de la historia pasada como confirmación o ilustración de la doctrina celebrada antes. Aquí la conducta de Yahvé con los tres personajes Moisés, Aarón y Samuel, confirma, si no la realeza de Yahvé, sí su presencia en Sión. Presenta a *Moisés y Aarón* como los conspicuos *entre sus sacerdotes* [3]; y a *Samuel*, entre los que *invocaban su nombre*, acto cultual no privativo del sacerdote, pero muy propio de él. Esos insignes jefes de las instituciones religiosas

[1] El TM *ragaz* significa excitarse, conmoverse, de ira (cf. 4,5) o de gozo y entusiasmo como aquí. *nûṭ*, que es un hapax, encierra también idea de alborozo.

[2] El TM *ʿōz melek* = fuerza de rey, es difícil de entender. Unos respetan el texto y traducen literalmente «la fuerza del rey ama el derecho» (Kirkpatrick, Nowack, etc.); otros ven una endiadis: «Rey fuerte o poderoso» (García Cordero); o lo consideran complemento, un poco forzado, de «alaben» (v.3) (Ewald, Baethgen, etc.); o hacen diversas correcciones: «Es fuerte el rey que ama el derecho» (Castellino); «tú, rey, amas el derecho» (Wellhausen, Kautzsch, etc.).

[3] Cf. CH. HAURET, *Moïse était-il prêtre?*: B (1959) 509-521.

8 **Yahvé, Dios nuestro, tú les escuchaste,**
y fuiste para ellos un Dios indulgente,
pero vengador de sus maldades.
9 **Enalteced a Yahvé nuestro Dios,**
y postraos ante su monte santo:
«porque santo es Yahvé nuestro Dios».

SALMO 100 (Vg 99)

1 *Salmo para alabanza.*
a) **Vitoread a Yahvé toda la tierra,**
2 **servid a Yahvé con alegría,**
entrad en su presencia con júbilo.

---

de Israel *clamaban a Yahvé*, dentro o fuera del culto, y eran oídos. Y Dios les concedía su protección, hablándoles *en columna de nube*, a aquellos observadores o defensores [4] de sus *preceptos* (lit. testimonios) y su Ley (lit. estatuto). Tal vez el aspecto justiciero aluda al episodio del agua de la roca (Núm 20,10ss; 27,13ss) [5]. Pero siempre Dios ha de ser ensalzado por su santidad. Su *monte santo* equivale al «escabel de sus pies» (v.5). Y el calificativo de *santo* corresponde claramente a Yahvé mismo, a quien, con santo orgullo, los israelitas llaman *nuestro Dios.*

SALMO 100

El título *Salmo para alabanza* ya nos indica su destino y argumento. En vez de alabanza *(tôdā)*, muchos modernos prefieren «acción de gracias» o «sacrificios de acción de gracias» con el *Midrāš*. Pues ven aquí (v.4) el término técnico de la segunda función levítica de 1 Par 16,4, *t^ehillā* = himno, sinónimo de alabanza. El *autor* y la *ocasión* se desconocen. Los que ven en él una perspectiva universalista lo datan del período posexílico. Desde luego es procesional; lo que no se puede probar es que fuera cantado por «los levitas y dirigido a los sacerdotes, mientras éstos ofrecían a Yahvé los sacrificios eucarísticos» (Manresa), o «por los sacerdotes al pueblo» (Kraus), o por «dos coros alternantes» (Schmidt).

El *metro* es 3 + 3, y, excepto el último verso, en trístico. Se compone de dos estrofas iguales y de idéntica estructura, cada una con su invitación y su motivación. Es, pues, un *cántico hímnico* con doble invitación litúrgica a Sión: *a)* A alabar en el templo a su Creador, 1-3; *b)* a celebrar su bondad y fidelidad allí mismo, 4-5.

1-3 *Toda la tierra* significa Israel, la tierra de Yahvé (85,2). Ese sentido relativo o restrictivo es el que se sostiene comúnmente (así Gunkel, Oesterley, Manresa, Ubach, etc.) contra los que ven aquí un universalismo absoluto (König, Kraus, Delitzsch, Herkenne, Cas-

[4] El verbo *šamar*, hablando de mandatos, significa de ordinario «guardar, observar; (cf. 19,12; 119,4, etc.); pero también puede tener el sentido de «proteger, defender» (cf. 16,1» 59,1, etc., tratándose de personas; de cosas, 89,29; 127,1). Eclo 45,17 favorece aquí este sentido.

[5] El TM *nōqēm* = vengador puede interpretarse de dos maneras: *se vengaba contra* sus malos hechos, o sea, castigaba sus maldades; o se vengaba *sobre*, es decir, «salía por» sus buenos hechos cuando otros se les oponían.

[3] **Reconoced que Yahvé es Dios;**
él nos hizo y somos suyos,
su pueblo y rebaño de su dehesa.
b) [4] **Entrad por sus puertas con alabanzas;**
por sus atrios con himnos;
alabadle, bendecid su nombre.
[5] **Porque Yahvé es benigno, su misericordia es eterna,**
y su fidelidad por todas las generaciones.

SALMO 101 (Vg 100)

a) [1] *De David. Salmo.*
La bondad y la justicia quiero cantar;
a ti, Yahvé, voy a ensalzar.

---

tellino, etc.). El contenido de la invitación es netamente litúrgico: *Entrad a la presencia de Yahvé,* en el templo, *servidle* en los actos del culto, *con alegría* litúrgica, bien distinta del «temor reverencial» (2, 10) [1]. La motivación es doble: la creación y la elección.

4-5 Ahora invita por segunda vez a acercarse más a Yahvé, *entrando por sus puertas.* Estas, tras la mención de los *atrios,* sólo pueden ser las del muro que encierra todo el recinto sagrado. Estas invitaciones suponen, pues, la existencia del templo y sus atrios.

SALMO 101

Cántico programa del buen gobernante. Oración-cántico al comienzo, enunciando la norma general del buen gobierno; el resto son los propósitos que concretizan esa norma general [1]. Su *autor, David,* más que ningún otro rey piadoso (Ezequías, Josías, algún príncipe macabeo), es el que mejor concuerda. La *ocasión* concreta no se sabe: al ser consagrado rey en Hebrón (2 Sam 2), o al inaugurar su reinado sobre todas las tribus (2 Sam 5), o al instalarse en Sión conquistada a los jebuseos. La *ciudad de Yahvé* del v.8 podría favorecer la última ocasión. La mayoría de los autores lo fechan en la época preexílica.

El ritmo es *qînâ;* al principio (v.1-2b) es 3 + 3.

Consta de tres partes: *a)* Principio general del buen gobierno, 1-2b; *b)* propósitos de justicia personal privada, 2c-3; *c)* propósitos de justicia social pública, 4-8.

1-2b *Ḥesed* no es aquí la bondad divina de la promesa dinástica y mesiánica, que celebran los salmos 89 y 132. La primera resolución abarca la teoría y la práctica, la inteligencia y explicación del principio y la acomodación práctica a él. Un suspiro dirigido a Yahvé

[1] Sobre las fórmulas introductorias en imperativo, cf. C. WESTERMANN, *Das Loben Gottes in den Psalmen* (1953) p.94. Nótese que en v.3, en lugar de enunciar la motivación con *kî* = porque (como hace en v.5), la refuerza con un imperativo *de'û kî* = reconoced que. Leemos *lô* = a él, suyo, con Qere, muchos mss, Aq, Targ, en lugar del Ketib lo' = no (y no a nosotros), que interpretan G Sir Sim Vg, König, etc.

[1] Muchos modernos (Gray, Staerk, Cheyne, Mowinckel, etc.) cuentan el salmo 101 entre los salmos llamados *reales;* pero sin ponerse de acuerdo sobre el *género* ni sobre la *ocasión* en que se usara: fiesta de entronización (Gunkel, Weiser, Schmidt, etc.) o fiesta varia cultual, en especial la de Expiación, como lo hacía en Babilonia el rey el día 5 de cada año (Mowinckel, Dürr, etc.).

[2] Trataré de explicar la conducta perfecta,
¿cuándo vendrás a mí?
b) Me conduciré con integridad de corazón
dentro de mi casa.
[3] No pondré delante de mis ojos
cosa perniciosa.
Aborrezco al que comete transgresiones;
no se unirá conmigo.
c) [4] El corazón tortuoso habrá de apartarse de mí,
al perverso no le conoceré.
[5] Al calumniador de su prójimo a escondidas
le aniquilaré,
al altivo de ojos y orgulloso de corazón
no lo soportaré.
[6] Mis ojos estarán con los fieles del país,
para que moren conmigo.
El que ande por camino perfecto,
ése estará a mi servicio.
[7] No habitará en mi casa
el que comete fraude.
El que habla engaños no habrá de presentarse
delante de mis ojos.
[8] Cada mañana aniquilaré
a todos los malvados del país,
para suprimir de la ciudad de Yahvé
a todos los obradores de iniquidad.

---

termina esta introducción orante: *¿cuándo vendrás a mí?*, de vario sentido, pues en él hay una petición de auxilio que acusa para algunos (Delitzsch) la paternidad davídica del salmo y su ocasión, poco antes de trasladar el arca a Sión (2 Sam 6,9) [2].

2c-3 Positivamente se propone cultivar la *integridad de corazón.* Hacia el fin de su carrera, en su gran cántico eucarístico (18,21-25), David proclama su fidelidad a Dios; y Asaf: «los apacentó con la integridad de su corazón» (78,72). Negativamente, su propósito es rechazar toda *cosa vil* (lit. «de Belial»; cf. 18,5) y toda transgresión del deber (lit. «cometer transgresiones»: *seṭîm*, que es un hapax); con ellas no transigirá: *no se me pegará.*

4-8 Sus relaciones con los súbditos ocupan mayor espacio y atención. Su programa, basado en la integridad y rectitud, detalla primero negativamente a los que ha de eliminar de su gobierno: los de *corazón tortuoso*, los *perversos*, los *calumniadores*, los *altivos* y *orgullosos* (lit. «ancho», en sentido peyorativo, de corazón). Después, positivamente, indica aquellos de quienes se ha de rodear: los hombres probos o *fieles del país* y los *rectos* u observadores de la Ley. Lo primero que ha de hacer *cada mañana* (cf. 73,14) es llamar a justicia a los *malvados*, para limpiar de ellos a la *ciudad de Yahvé* (cf. Is 60,14) o casa de Israel, «reino de sacerdotes» y «nación santa» según el pacto del Sinaí (Ex 19,6).

[2] Sigue oscuro el valor de *matay* = cuando. Unos lo corrigen en *'emet* = *veritas veniet ad me* (Halevy, Gunkel); Kittel en *'im;* Budde en *mí* = quién vendrá; Duhm suprime *matay* como dittografía de *tamim.*

Salmo 102 (Vg 101)

1 *Oración de un afligido cuando desfallecía y ante Yahvé exhalaba su lamento.*

a) 2 **Yahvé, escucha mi oración,**
y mi clamor llegue a ti.
3 **No ocultes tu rostro ante mí**
cuando estoy en estrechez;
inclina a mí tu oído;
cuando clamo, pronto dame oídos.
4 **Pues han desaparecido como el humo mis días,**
y mis huesos arden como brasas.
5 **Se ha ajado como el heno y se ha secado mi corazón,**
pues hasta me olvido de comer mi pan.
6 **A fuerza de dar sollozos**
se han pegado mis huesos a mi carne.
7 **Me asemejo al pelícano del desierto,**
estoy como el búho de las ruinas.
8 **En vela estoy y suspirando,**
como ave solitaria en el tejado.
9 **A todas horas me afrentan mis enemigos;**
los que me alaban, juran contra mí.

SALMO 102

Este poema es una *oración* lamentativa deprecativa por un individuo y por Sión, en tres partes: *a)* Peticiones y lamentos del individuo por sí, 2-12; *b)* peticiones esperanzadas por Sión, 14,23; *c)* nuevos lamentos y peticiones por sí e Israel, 24-29.

Se ignora quién sea el *afligido* y en qué ocasión dirigiera a Yahvé su lamento. Las peticiones individuales no contienen ningún indicio cronológico; y la parte central es del tiempo del destierro o poco después de su terminación. Para muchos (Calès, Bird, etc.), esta sección central es una inserción, litúrgica verosímilmente. En medio de un salmo individual, tanto por el sujeto como por el objeto de sus lamentos y peticiones, se habría intercalado esa oración colectiva. El lenguaje es común al de otros salmos de lamentación y petición (22.69.79) y al de los salmos penitenciales tradicionales, entre los cuales éste ocupa el quinto lugar. El metro es 3 + 3 comúnmente.

2-13 La deprecación inicial y la petición: *No ocultes tu rostro*, son las usadas por los atribulados en la oración. Las descripciones lamentativas son también las usuales: la vida, *como humo* que pasa (37,20); los *huesos* se consumen en ardores de fiebre (cf. 22,16; 38,8) como *brasas* (hapax en el Salterio). La comparación de los pájaros solitarios como símbolos de tristeza tampoco es cosa rara: el *pelícano*, que gusta de vivir en regiones *desérticas*, lo mencionan Isaías (34,11) y Sofonías (2,14); el *búho* o lechuza *(kos)* [1], que ,como el anterior, es animal impuro (Lev 11,16.18), y emite tristes gemidos, como dice

[1] San Jerónimo, en la *Epístola a Sunnia y Fretela* (BAC 220 p.214) leía *bos* con cinco Mss (BH), que Simm traduce por «abubilla». Cf. A. Vaccari: B (1940) 310s.

10 **Que hasta ceniza he de comer como pan,**
y mis bebidas mezclo con mi llanto.
11 **Por tu cólera y tu enojo,**
pues me alzaste y me arrojaste.
12 **Mis días como sombra han avanzado,**
y yo como el heno voy secándome.
13 **Tú, en cambio, Yahvé, por siempre permaneces,**
y tu recuerdo por generación y generación.
b) 14 **Tú te has de levantar y apiadarte de Sión,**
porque tiempo es de compadecerte de ella, pues llegó el plazo.
15 **Pues complácense tus siervos en sus piedras,**
y del polvo de ella se compadecen.
16 **Verán así las naciones tu nombre, Yahvé,**
y todos los reyes de la tierra tu gloria.
17 **Cuando haya reedificado Yahvé a Sión,**
se haya mostrado en su gloria;
18 **se haya vuelto a la oración de los desvalidos,**
y no haya despreciado su súplica.
19 **Esto se escribirá para la generación futura,**
y el pueblo que será creado alabará a Yah:
20 **«Porque estuvo atento desde su altura santa,**
Yahvé miró desde el cielo a la tierra;
21 **oyendo el lamento de los cautivos,**
soltando a los destinados a la muerte,

Virgilio [2]. Los dos se resumen en esa imagen de la tristeza del *ave solitaria en el tejado* [3]. Símbolo del estado miserable es que su alimento y su bebida son en parte la *ceniza* o polvo con lágrimas y el *llanto* (cf. 42,4; 80,6). Con humildad reconoce que todo es debido a sus pecados (cf. 38,4-6). Termina repitiendo sus lamentos: *mis días como sombra han avanzado*, mientras, por contraste encomiástico, *Yahvé por siempre permanece. Recuerdo* es sinónimo de «nombre» (cf. 96,12; Ex 3,15), y el nombre equivale a la persona: la de Yahvé dura *por generaciones*, eternamente.

14-23 Ahora el objeto de la súplica es la nación, aunque el que ora sigue siendo el mismo. Ello permite conservar la unidad literaria del salmo y la psicológica de su autor y del momento de la composición. En petición actual suplica a Yahvé cumpla su promesa de *compadecerse de Sión. Levantarse y apiadarse* es un hebraísmo, en que el primer verbo, con función de auxiliar, indica el comienzo de la acción del segundo o exhorta a realizarla: empieza a apiadarte. La segunda motivación es el *amor de sus siervos* por las *piedras* de Sión, por el *polvo* que de ellas queda. De ese estado ruinoso se burlaba Sanballat, al saber que los judíos empezaban a reconstruir los muros (Neh 3,33 = 4,2 Vg). Luego, según estos v.14-15, estamos en la época inicial de la restitución de Israel. El tercer motivo es el efecto que producirá en las *naciones* el ver la intervención de Yahvé a favor

2 Cf. *Eneida* IV 462; *Geórgicas* I 402s.
3 Figuras de los pájaros nombrados pueden verse en F. S. Bodenheimer, *Animal Life in Palestine* (1935): el pelícano en Pl.XVII (p.177); el buho en Pl.XV (p.167); la paloma y el «nycticorax», o garza de noche, en Pl.XVII n.2 y 4.

22 para que se proclame en Sión el nombre de Yahvé,
y su alabanza en Jerusalén,
23 cuando se reúnan juntos todos los pueblos,
y los reinos para servir a Yahvé».
c) 24 Afligió en el camino mi fuerza,
25 acortó mis días. Diré: Dios mío,
no me lleves a la mitad de mis días,
por generaciones sin cuento duran tus años.
26 Al comienzo tú estableciste la tierra,
y hechura de tus manos son los cielos.
27 Ellos perecerán, y tú persistirás,
y todos ellos como un vestido se gastarán;
como un traje los mudas y se mudan,
28 pero tú eres el mismo, y tus años no se acaban.
29 Los hijos de tus siervos habiten seguros,
y su descendencia se consolide en tu presencia.

SALMO 103 (Vg 102)

1 *De David.*
a) Bendice, alma mía, a Yahvé,
y todo mi interior, su santo nombre.

---

de su pueblo (cf. Is 59,19; 60,3). Sigue una amplificación. La glorificación constituye un cántico de acción de gracias que desemboca en una magnífica esperanza y prenuncio de universalismo religioso.

24-29 Hay un retorno a los lamentos y peticiones individuales. El hiato es más vivo y chocante, porque se abandona la forma orante. El salmista se lamenta, no hablando a Dios, sino de sí: *acortó mis días* o por una enfermedad o por cualquier otro sufrimiento (cf. 38,11). Vuelve a la oración en: *Diré, Dios mío,* pidiendo no reduzca sus días. *La mitad* no es término matemático (cf. 55,23; Is 38,10). *No me lleves,* lit. «no me subas», expresa el acto de sacar de entre los vivos; lo ordinario es decir: «No me hagas bajar» al sepulcro o al šeol. Aquí tal vez se refiera al espíritu, que sube o «vuelve a Dios» (Ecl 12,7; 104,29). También las motivaciones de la primera parte tienen aquí su paralelo, que es una confesión y alabanza de la eternidad de Yahvé, más amplificadas que en v.13. El salmista tiene una idea altísima de este atributo divino: *Tú permaneces siempre el mismo y tus años no se acaban.*

En el último verso vuelve el salmista sus ojos a la nación futura: la *descendencia* de *tus siervos,* y ruega que *habiten seguros* la tierra prometida, es decir, ante Yahvé, bajo su especial protección.

SALMO 103

Es un *cántico* hímnico a la bondad misericordiosa de Yahvé. Consta de cinco partes: *a)* Invitación a sí mismo a alabar a Yahvé, 1-2; *b)* por beneficios particulares recibidos, 3-5; *c)* por beneficios generales, 6-7; *d)* por la misericordia sobre todo, 8-18; *e)* invitación a toda la creación, 19-22.

[2] **Bendice, alma mía, a Yahvé,**
y no olvides tantos beneficios suyos.
b) [3] **El que perdona todas tus culpas,**
el que sana todas tus enfermedades.
[4] **El que defiende tu vida de la fosa,**
el que te rodea de bondad y misericordia.
[5] **El que sacia de bienes tu vida,**
y se renueva como el águila tu juventud.
c) [6] **Hacedor de obras justas es Yahvé,**
y de rectos juicios para todos los oprimidos.
[7] **Dio a conocer sus caminos a Moisés,**
a los hijos de Israel sus hazañas.
d) [8] **Misericordioso y compasivo es Yahvé,**
longánime y grande en bondad.
[9] **No andará eternamente disputando,**
ni conservando rencor por siempre.
[10] **No obró con nosotros según nuestros pecados,**
ni según nuestras culpas nos correspondió.
[11] **Pues cuanto se alza el cielo sobre la tierra,**
sobrepuja su bondad para con los que le temen.
[12] **Y cuan lejos está el oriente del poniente,**
alejó de nosotros nuestras maldades.

Como en el salmo 102, habla siempre un individuo, pero trata de sus cosas en las dos primeras partes, y de las de Israel o del mundo en las tres últimas, relacionándolas siempre con la providencia paternal de Yahvé. El título lo atribuye a David, pero los aramaísmos abundantes *(eki,* en vez de *ek; ayᵉki,* en vez de *ayk,* sufijos de la persona tú femenino) imponen fecha posterior al destierro, bajo el influjo del arameo.

El ritmo es 3 + 3.

3-5 El primer beneficio particular que recuerda es el *perdón de sus culpas (ʿawonôt),* es decir, el reato mismo de culpa, pero no su castigo sensible. *Taḥaluʾîm,* tratándose de un individuo *sanado* por Yahvé, son las dolencias del cuerpo o *enfermedades* mortales. Idea paralela es impedir que su *vida caiga* en el *hoyo.* Más general y más bello es el pensamiento de la corona de favores con que Yahvé *rodea* la cabeza de su protegido (cf. 5,13; 8,6). *Como el águila* alude a la creencia popular de que este ave se rejuvenece cada año al mudar el plumaje [1].

8-18 Por esta parte se le ha llamado «el salmo de la misericordia divina». El v.8 cita literalmente el famoso pasaje en que Moisés definió su experiencia mística de Yahvé (Ex 34,6). *Longánime,* lit. «largo de narices» en la traducción de Arragel; es «lento de ira»: *ʾappayim* = las dos fosas nasales, significa también la ira, manifestada en la nariz. El segundo sentido es el concorde con los versículos siguientes, que van enumerando los atributos de la naturaleza divina. Se complementa el cuadro con tres comparaciones ponderativas: una vertical, para ponderar *la bondad de Yahvé con los que le temen,* sus adoradores; otra horizontal, para ponderar la misericor-

[1] Cf. San Jerónimo, *Commentar. in Isaiam* l.12 c.40: ML 24,426 D.

13 Como se apiada un padre de sus hijos,
se apiada Yahvé de los que le temen.
14 Pues él conoce nuestra condición,
y se acuerda de que somos polvo.
15 El hombre miserable, como el heno son sus días,
como la flor del campo así florece.
16 Que un soplo pase por él, y no existe,
ni lo advierte ya el sitio que ocupaba.
17 Pero la bondad de Yahvé es desde siempre y para siempre
para los que le temen,
y su justicia para los hijos de los hijos;
18 para los que observan su alianza,
y para los que se acuerdan de sus mandatos para ejecutarlos.
e) 19 Yahvé en los cielos tiene dispuesto su trono,
y su reino en todo el mundo domina.
20 Bendecid a Yahvé, todos sus ángeles,
poderosos ejecutores de sus órdenes,
obedeciendo a la voz de su palabra.
21 Bendecid a Yahvé, todos sus ejércitos,
sus ministros que hacéis su voluntad.
22 Bendecid a Yahvé, sus obras todas,
en todos los sitios de su señorío;
bendice, alma mía, a Yahvé.

---

dia con que *alejó nuestras maldades;* la tercera, más delicada y profunda, en la cumbre del salmo, respira ya auras del NT para mostrar la ternura paternal de Dios: *como se apiada un padre de sus hijos* (cf. 27,10). Una manera de amar es la comprensión de la debilidad: Dios conoce nuestra frágil *condición* (lit. «formación», *yeṣer:* Gén 2,7) y *recuerda que somos polvo* (cf. 78,38s; 89,48s). Ese pensamiento lo amplifica en v.15-16: *un soplo pasa por él* [2] *y ya no existe.* Y así prepara la antítesis con la *bondad* eterna de Dios, y con la divina *justicia* liberativa para los que le temen (v.11.13.17).

19-22 El poema ha ido *in crescendo* para terminar en este gran final de alabanza a *Yahvé,* Rey sobre *su trono* del *cielo.* Los *ministros* de Yahvé son las fuerzas naturales, como vientos y rayos (104,4), el sol, la luna y las estrellas (148,3ss; Job 38,7).

SALMO 104

Es un *himno* a Dios Creador y Conservador del universo. Comprende seis partes, a las que precede y sigue, formando inclusión, una autoinvitación a la alabanza. Al fin del salmo se lee la adición litúrgica: *Aleluya* [1].

2 Con el *Midrāš,* Delitzsch, Baethgen, etc., traducimos *pasa este soplo por* el hombre, y no por la flor, como entienden muchos otros. Aunque los dos sentidos son posibles en hebreo, pues el sufijo masculino puede concordar con el hombre y con la flor, el estico siguiente: *no lo advierte ya el sitio que ocupaba* se refiere al hombre (Job 7,10; 8,18; 20,7), y esta traducción parece más apropiada y poética.

1 *Salmos aleluyáticos* son los que contienen la palabra «Aleluya», unos dentro del texto, otros fuera, algunos al final a modo de suscripción. El número de estos salmos en el TM es de quince: 104-106.111-113-115-117.135.146-150. Y el número de «Aleluyas» fuera del texto es 23.

SALMO 104 (Vg 103)

a) 1 **Bendice, alma mía, a Yahvé,**
Yahvé Dios mío, grande eres en extremo,
de majestad y de honor te vestiste,
2 **cubierto de luz como un manto.**
Extendiste los cielos como un toldo,
3 **construiste sobre las aguas tus cámaras.**
Pusiste en las nubes tu carroza,
te mueves sobre las alas del viento.
4 **Hiciste a los vientos mensajeros tuyos,**
ministros tuyos a los fuegos inflamados.

---

a) Celebración de las obras de los días primero y segundo, 1b-4; *b)* celebración de las obras del día tercero, 5-18; *c)* celebración de las obras de los días cuarto y sexto, 19-24; *d)* celebración de las obras del día quinto, 25-26; *e)* celebración de la conservación de los vivientes, 27-30; *f)* bendición sabatina al Creador, 31-35.

En los códices G se titula «De David», que es una adición secundaria. Es notable la semejanza de este salmo con el himno a Atón (disco solar) [2] del faraón Amenofis IV o Akhenaton (1377-1359), que arguye cierto influjo, directo o indirecto, del documento más antiguo, el himno egipcio, sobre el salmo. Algunos (Manresa, Driver) niegan dicha afinidad y otros intentan descubrirla con el himno babilónico a Šamas [3]. Pero el politeísmo de éste, sus imágenes y estructura lo alejan de la composición egipcia y del salmo. Más evidente aún es la dependencia con el primer capítulo del Génesis. Si bien algunos (König, Buttenwieser, Van der Voort) [4] sostienen que Gén 1 se inspiró en el salmo 104, la generalidad es de parecer contrario [5].

El ritmo es 3 + 3.

1-4 La autoinvitación no es fórmula hímnica, sino de cántico. El himno propiamente comienza con la alabanza directa (v.1b). Esta es primero general: *eres grande en extremo*, y luego se concreta a la creación de la *luz*, la obra del primer día (Gén 1,3-5). El poeta presenta a Yahvé en sus atributos reales y divinos, *vestido de majestad y de honor* (21,6; 96,6), con un *manto de luz*. En la región de la luz ve *los cielos* como *un toldo* (cf. Is 40,22), reteniendo *las aguas* superiores, que son la obra del segundo día (Gén 1,6-8). A la narración del Génesis añade el poeta, aparte de la imagen del toldo, la idea de las *cámaras* o palacios divinos construidos *sobre esas aguas*, según la concepción semita (cf. Am 9,6), y por debajo *las nubes* y los *vientos*, que sirven aquéllas de *carroza* a Yahvé, y éstos le prestan *sus alas*, sobre todo en las teofanías de las tempestades, y le sirven de *mensajeros* (cf. 148,8; Ex 10,13; 14,21) [6]. De *ministros* su-

[2] El himno se halla en GRESSMANN: AOT (1926²) p.15-18; J. KRUSE: VD 29 (1951) 31-33.
[3] Cf. GRESSMANN: AOT, p.244-247; ANET, p.386.
[4] Cf. VAN DER VOORT, *Genèse 1,1-2,4. et le psaume 104*: RB 58 (1951) 321-347.
[5] P. HUMBERT, *La relation de Gen 1 et du psaume 104 avec la liturgie du Nouvel-An israelite*: RevHPhR (1935) 1-27.
[6] El TM *mal'akaw* = mensajeros, los LXX lo tradujeron por «ángeles», y con ellos la

b) 5 Estableciste la tierra sobre sus cimientos,
para que no vacile por siempre jamás.
6 Del océano como de un vestido la cubriste
sobre los montes estaban las aguas;
7 a tu amenaza huyeron,
ante la voz de tu trueno se fueron asustadas.
8 Subieron los montes, bajaron los valles,
al sitio que habías establecido para ellos.
9 Un límite les pusiste para que no lo traspasasen,
para que no vuelvan a cubrir la tierra.
10 Alargaste los manantiales en torrentes,
entre los montes pasan las aguas.
11 Abrevan a todas las bestias del campo,
apagan en ellas los onagros su sed.
12 Sobre ellos posan las aves del cielo,
entre las ramas dan gorjeos.
13 Riegas los montes desde tus cámaras,
del fruto de tus obras se sacia la tierra.
14 Haces brotar heno para las bestias,
y hierbas para servicio del hombre;
para que saque pan de la tierra,
15 y vino que alegra el corazón del hombre;
para que haga brillar el rostro con óleo,
y el pan conforte el corazón del hombre;
16 satúranse los árboles de Yahvé,
los cedros del Líbano que plantó.

---

yos actúan los *fuegos inflamados*, relámpagos y rayos (cf. Gén 19,24; 1 Re 18,38).

5-18 El poeta extiende sus alabanzas en la obra del tercer día. La consolidación de *la tierra sobre sus cimientos*, concebidos como columnas (74,4; Job 9,6) y su estabilidad, a pesar de reposar sobre la masa líquida, recuerdan Job 38,4-6 y Prov 8,29. Más cerca de Gén (1,2) es la aparición de la tierra *cubierta del océano* ($t^{e}hom$) como de un *vestido*, y la separación de las aguas para formar los mares (Gén 1,9s), a la *voz de trueno* (cf. 18,14) de Yahvé. El salmista detiene su admiración en las aguas (v.9-11), después en los animales del campo, en las aves del cielo (v.12), y en los vegetales: *hierbas* como el *heno* para las *bestias* o el *trigo*, la vid y el olivo, que suministran los tres alimentos fundamentales del hombre palestinense. La *lluvia* es el gran don de Dios, bajado del cielo, *desde las cámaras* divinas (v.13), que *riega los montes* y *sacia los árboles* (v.16), plantados por Yahvé, los *cedros del Líbano*, y demás vegetación espontánea y corpulenta, según la locución hiperbólica «los cedros de Dios» (80,11). Los animales maravillosos que pueblan tales parajes, aunque son obra del sexto día, se mencionan por su relación con las aguas, los montes y los árboles [7]. Las *gamuzas* son unos antílopes, intermedios entre la cabra y el ciervo, la *Capra nubiana*,

epístola a los Hebreos. Sustancialmente no cambia el sentido de la versión, pero introduce los ángeles en un contexto como el del Génesis, que no trata de ellos.

7 El TM lee *berošim* = en los abetos o cipreses, que daría un sentido aceptable. Por creerla más poética y gráfica se ha adoptado la conjetura b^{e}ro'šam = en las cumbres (G y Vg: *dux est eorum*).

17 Allí anidan las aves,
en sus cumbres pone su casa la cigüeña.
18 Los montes altos son de las gamuzas,
las rocas, refugio de los safanes.
c) 19 Hiciste la luna para indicar los tiempos,
su ocaso conoce el sol.
20 Pones la oscuridad y se hace de noche,
en ella serpean todas las bestias de la selva.
21 Los cachorros de león que rugen por la presa,
reclamando de Dios su comida.
22 Haces amanecer el sol, y se recogen,
y a sus madrigueras se retiran.
23 Sale el hombre a su obra,
y a su faena hasta la tarde.
24 ¡Cuántas son tus obras, Yahvé!
todas con sabiduría las hiciste;
llena está la tierra de creaturas tuyas.
d) 25 Ese mar grande y largo en todas direcciones;
allí reptiles sin número,
animales pequeños y grandes.
26 Allí se mueven navíos,
como el Leviatán que formaste para que retoce en él.

---

que aún existe en las montañas rocosas del mar Muerto, en el Negeb y en el Sinaí. Y los *safanes* son roedores, el hyrax sirio o *Procovia syriaca*, una especie de conejos salvajes o liebres, que dice San Jerónimo [8] que viven en las *rocas* bajas del valle del Jordán y de los desiertos del sur.

19-24 Con la libertad de los poetas, el salmista celebra ahora los astros (día cuarto) y los animales y el hombre (día sexto). La *luna*, con sus revoluciones periódicas, para señalar los tiempos sagrados y festivos *(moʿadîm)* (cf. Ecli 43,7); los tiempos naturales o del día corren a cargo del *sol*, que con su ocaso cierra el día natural [9]. Esa fijeza de las leyes naturales redunda en alabanza de la sabiduría y poder ordenador de Dios; al cual se atribuyen también las tinieblas de la *noche*, para que en ellas se muevan las fieras del bosque, representadas por los *cachorros del león*. Por contraste, al amanecer, ellas se recogen y *sale el hombre* a sus faenas agrícolas *hasta la tarde*. En colofón-resumen admira la muchedumbre de *creaturas* de Dios que *llenan la tierra*.

25-26 Bruscamente retrocede para celebrar las obras del día quinto, los peces y las aves. En la inmensidad del mar serpean, como los reptiles en la tierra, innumerables peces de todos los tamaños, desde los pececillos minúsculos a los «grandes cetáceos» (Gén 1,21), sobre los que destaca el monstruo marino primordial, el *Leviatán* (74,14; Job 3,8; Is 27,1), con el que compara por sus movimientos a los *navíos*, hechos por manos humanas. En las aves,

[8] Cf. San Jerónimo, *Carta a Sunnia y Fretela* n.65: BAC 220 p.216.

[9] El puesto honorífico aquí dado a la luna hizo este salmo muy indicado para su uso en las neomenias. Cf. P. Fiebig, *Rosch ha-schana* (1914) p.24; I. Elbogen, *Der jüdische Gottesdienst* (1931³) p.126.

e) 27 **Todos ellos de ti esperan**
que les des comida a su tiempo.
28 **Se la das, la recogen,**
abres tu mano, y se sacian de bienes.
29 **Ocultas el rostro, y se aterran,**
retiras su aliento, y fenecen,
y vuelven al polvo.
30 **Envías tu espíritu, y son creados,**
y renuevas la faz de la tierra.
f) 31 **Gloria sea a Yahvé para siempre,**
alégrese Yahvé en sus obras.
32 **Que mira a la tierra, y ella tiembla;**
roza los montes, y echan humo.
33 **Cantaré a Yahvé mientras dura mi vida,**
ensalzaré a mi Dios mientras existo.
34 **Sea para él grato mi cantar,**
yo me alegraré en Yahvé.
35 **Acábense en la tierra los pecadores,**
y no haya más malvados.
Bendice, alma mía, a Yahvé. Aleluya.

---

ya mencionadas (v.12) no se detiene, para pasar a la conservación de tantos seres vivos.

27-30 La dependencia del Creador es absoluta. Todos los vivientes esperan de él su alimento: *abres tu mano* y *se sacian;* y, por contraste, *escondes tu rostro,* y se turban. El mismo hálito de vida de Dios procede continuamente: *retiras tu aliento* y *fenecen.* Les *envías tu espíritu (rûaḥ,* la misma palabra y el mismo concepto de aliento), y *son creados* otros vivientes; y así continuamente se *renueva la faz de la tierra.* Es el misterio de la vida. Dios es espíritu o aliento creador, vivificante y renovador.

31-35 Entre las alabanzas de esta bendición final resuena la *alegría de Yahvé en sus obras,* al ver que eran «buenas» (Gén 1,7) y el descanso del séptimo día. Hay una rápida alusión al poder soberano del Creador en esos dos rasgos del terremoto y de la erupción volcánica. Como final del himno, resuelve que su vida sea un cántico de alabanza a su Creador, esperando que, como Dios encontró buenas sus obras, hallará *grato su cantar.* Pero en el orden de la creación desentonan los *pecadores* y *malvados,* que desea desaparezcan. Es la lógica del amor, que no tolera al enemigo del amado. Termina con *Aleluya* = alabad a Yah, que no es seguro críticamente y turba la inclusión. Los LXX lo pasan al principio del salmo siguiente.

SALMO 105

Entre los salmos históricos hay tres que versan sobre la historia de Israel en conjunto, el 105, el 106 y el 78, que, siendo idénticos por su contenido, difieren, sin embargo, por el género literario. En el 78 domina la amonestación persuasiva; en el 106, la penitencia colectiva; y en el 105 domina el sentimiento de acción de gracias, que al principio se expresa en un *cántico* y luego se cambia en una

SALMO 105 (Vg 104)

a) [1] **Dad gracias a Yahvé, invocad su nombre,**
dad a conocer en los pueblos sus hazañas.
[2] **Cantadle, ensalzadle,**
ponderad todos sus maravillosos hechos.
[3] **Gloriaos en su santo nombre,**
alégrese el corazón de los que buscan a Yahvé.
[4] **Reflexionad sobre Yahvé y su fortaleza,**
buscad su presencia siempre.
[5] **Recordad las maravillas que hizo,**
sus prodigios y los juicios de su boca.
[6] **¡Descendencia de Abrahán, su siervo!**
¡Hijos de Jacob, su escogido!
[7] **El es Yahvé nuestro Dios.**
Sobre toda la tierra están sus decretos.
b) [8] **Se acordó siempre de su alianza,**
de la palabra que dejó ordenada para mil generaciones;
[9] **de la contraída con Abrahán,**
y de su juramento a Isaac;

---

larga *meditación* o reflexión. El presente salmo es, pues, *a)* Un cántico eucarístico litúrgico, 1-7; *b)* una meditación eucarística sobre la historia de los patriarcas, 8-22; de Israel en Egipto, 23-38 y del éxodo, 39-45.

Sobre su autor y ocasión nada consta con certeza. Los quince primeros versos constituyen la primera parte del himno de alabanza ordenado por David a Asaf y sus hermanos (1 Par 16,8-22). La segunda parte citada (1 Par 16,23-33), con algunas variantes, reproduce el salmo 96, que G atribuye a David. Este dato, caso de no ser una interpolación ese conjunto de salmos de 1 Par 16, sería un argumento a favor de una fecha para este salmo anterior al Cronista (hacia 300 a.C.). Por lo menos nada hay en el salmo que no pudiera haberlo escrito David.

El ritmo es 3 + 3.

1-7 Todo el cántico es una invitación litúrgica al *agradecimiento a Yahvé,* no a la pura alabanza por las *hazañas* hechas en favor de los patriarcas. Los invitados se designan por los *que buscan a Yahvé* con *alegría litúrgica, recordando* o meditando durante el culto, en su *presencia,* las *maravillas* y *juicios* o decretos de su boca realizados en la historia. Más claramente, los invitados son la *estirpe de Abraham,* los *hijos de Jacob, su escogido* (cf. v.42). Termina la invitación con el gran principio monoteísta: *El es Yahvé, nuestro Dios,* no un dios nacional, pues sus *decretos* se han manifestado en *toda la tierra,* en Egipto y en Canaán.

8-22 Resumen de todo lo que va a ponderar es el v.8: *Se acordó de su alianza* ordenada para todo el universo, para la economía transitoria del AT y para la definitiva del NT. *Palabra* es el pacto unilateral y gracioso hecho a *Abraham* (Gén 12,7; 15,18; 22,16), repetido a *Isaac* (Gén 26,3) y *asegurado* a *Jacob permanentemente* (Gén 28,13; 35,9). Esa promesa hecha a los patriarcas encierra bie-

10 que aseguró a Jacob en estatuto,
a Israel en alianza secular,
11 diciendo: «Te daré la tierra de Canaán,
por lote de vuestra herencia»;
12 cuando eran escasos en número,
casi como nada y extranjeros en ella.
13 Anduvieron de nación en nación,
de un reino a otro pueblo.
14 No dejó que nadie les oprimiera,
y castigó por causa de ellos a reyes.
15 «No toquéis a mis ungidos,
y a mis profetas no les hagáis mal».
16 Llamó el hambre sobre el país,
toda caña de pan quebró.
17 Envió delante de ellos a un hombre,
por esclavo fue vendido José.
18 Afligieron con grilletes sus pies,
en el hierro entró su cuello,
19 hasta el tiempo en que se cumplió su palabra,
el dicho de Yahvé le acreditó.
20 Mandó el rey que lo soltaran,
el señor de pueblos lo dejó libre.
21 Hízolo señor de su casa,
y gobernador de toda su hacienda.
22 Para corregir a sus príncipes según su talante,
y enseñar sabiduría a sus ancianos.
23 Entró luego Israel en Egipto,
y Jacob fue huésped en la tierra de Cam.

---

nes materiales y espirituales: el más inmediato y fundamental, *la tierra de Canaán*, como *lote de su herencia*, que el poeta resume en forma oracular. Pondera luego las circunstancias en que cumplió esas promesas: siendo *pocos*, *extranjeros* (Gén 21,23; 23,4) y emigrantes (Gén 12,1; 13,18; 20,1), Yahvé les protegió siempre, llegando a castigar por causa suya a *reyes*, como el faraón (Gén 12,10ss) y Abimelek de Gerara (Gén 20,3.18). Interrumpe la meditación histórica con otro oráculo (v.15), que recuerda Gén 20,6 y 26,11, donde llama a los patriarcas *ungidos*, en sentido amplio de escogidos por Dios como instrumentos de su obra de salvación, y *profetas*, porque transmitían a otros la palabra de Dios que ellos recibían. Continúa la meditación atribuyendo siempre a Dios, causa primera, los sucesos de la historia: el *hambre*, o la *caña de pan* (= de trigo) *quebrada* (šeber) (Lev 26,26) antes de madurar; alusión a la escasez de Canaán en tiempo de Abraham y de Jacob. Y la historia de José, también designio de Dios: El le *envía* delante, por medio de una *venta* criminal. Con plasticidad y libertad poética, diversa de la sencillez del Génesis, lo pinta encarcelado *con grilletes a los pies* y argolla de *hierro al cuello*, interpretando sueños con palabra profética, *dicho de Yahvé*, que le *acreditó* ante el faraón.

23-38 En un tercer acto recuerda la etapa de Egipto, cuyo protagonista es Yahvé, quien *multiplica* (Ex 1,7) su pueblo, cumpliendo así una de las promesas hechas a Abraham, y cuando es nume-

24 **Multiplicó Yahvé a su pueblo en extremo,**
y le hizo más fuerte que sus adversarios.
25 **Mudóles el corazón para que odiaran a su pueblo,**
y se portaran mal con sus siervos.
26 **Envió a Moisés su siervo,**
a Aarón a quien escogió.
27 **Puso en ellos las palabras de sus portentos,**
y maravillas en la tierra de Cam.
28 **Envió la oscuridad y oscureció,**
pero se rebelaron a sus palabras.
29 **Mudó sus aguas en sangre,**
e hizo murieran sus peces.
30 **Pululó la tierra en ranas,**
hasta en las cámaras de sus reyes.
31 **Dijo y vinieron moscas,**
mosquitos por toda su región.
32 **Dióles en vez de lluvias granizo,**
llamas de fuego por su tierra.
33 **Hirió sus viñas y sus higueras,**
y trituró los árboles de su región.
34 **Dijo y vino la langosta,**
y larvas innumerables.
35 **Y devoraron toda la hierba de su tierra,**
y devoraron el fruto de su suelo.
36 **E hirió a todos los primogénitos de su tierra,**
las primicias de toda su energía.
37 **Y los sacó con plata y oro,**
y no hubo en sus tribus nadie que desfalleciese.
38 **Alegróse Egipto de su salida,**
pues el terror de ellos le había invadido.

---

roso y fuerte, *muda el corazón* de los egipcios para provocar el éxodo. En el trasfondo se adivina el cambio de dinastía faraónica: la expulsión de los hicsos asiáticos, favorables a los hebreos, por los príncipes tebanos: Kamose y Amosis (1570-1546), fundador de la dinastía XVIII, adversarios de los judíos.

El salmo introduce ahora a *Moisés y Aarón*, instrumentos de Dios, que es siempre el sujeto de la historia. Las *maravillas* por ellos realizadas son las plagas (cf. 78,44-51). Añade una más, ocho, a las que dedica nueve versos. La primera es las *tinieblas*, que es la nona del Exodo, debida tal vez a transposición accidental [1]. Omite la quinta y la sexta e invierte el orden de la tercera y la cuarta. A la salida misma de Egipto transmite datos inéditos: *la plata y oro*, despojo de los egipcios; la ausencia de enfermos o débiles, *desfallecientes*, que no hubieran podido salir, lo que pudiera ser una hipérbole poética a falta de confirmación en ningún otro texto del AT; *la alegría de los egipcios*, a la que podría equivaler *la premura* porque salieran cuanto antes los hebreos de Ex 12,32s.

[1] Otros quieren ver en ello la importancia dada a esta plaga, la más opuesta al dominio del sol, adorado por los egipcios. El término del v.28b «*se rebelaron*» (G, Peš) aludiría a la resistencia de los egipcios a ceder a las exigencias de Moisés. El TM lee «no se rebelaron», que explicaría la obediencia de Moisés y Aarón, en este caso, a diferencia de su conducta en Me Meribah (Núm 20,24; 27,14). Las dos lecciones son algo extrañas, pero posibles.

39 Extendió una nube como toldo,
y un fuego para dar luz de noche.
40 Pidieron e hizo venir codornices,
y con pan del cielo los sació.
41 Abrió la roca y fluyeron las aguas,
corrieron por el secano como un río;
42 pues se acordó de su palabra santa
a Abrahán su siervo.
43 Sacó a su pueblo con alegría,
con júbilo a sus escogidos.
44 Y les dio las tierras de las naciones,
y el trabajo de los pueblos heredaron,
45 a fin de que observaran sus estatutos,
y guardaran sus leyes. Aleluya.

39-45 De la marcha por el desierto sólo pondera tres datos fundamentales: la guía milagrosa de la *nube*[2], la comida del maná, *pan del cielo*, y de las *codornices*, y el *agua* de la *roca (ṣûr)*, aludiendo seguramente a Rafidim (Ex 17,1ss; Sal 78,15.20). Al milagro de Cades (Núm 8,20) aludiría el segundo estico, *corrieron por el secano como un río* (78,16). Los cuatro últimos versos resumen la actitud eucarística de la meditación. Yahvé ha sido fiel en cumplir su *palabra* o promesa a Abraham.

SALMO 106

Salmo histórico sobre la historia conjunta de Israel. Por su estructura es una *composición* cuaternaria:

a) Cántico eucarístico, 1-3;
b) oración deprecativa, colectiva, 4-5.
c) Meditación penitencial sobre la historia:
1) de Israel en Egipto, 6-12;
2) hacia Canaán, 13-33;
3) en Canaán, 34-46.
d) Oración final colectiva, 47, y
doxología final del libro IV, 48.

Los tres versículos 1.47.48 forman la parte última del himno lírico de 1 Par 16. Su carácter laudatorio, idéntico al de los v.2-3, hacen pensar que los cinco versos 1-3.47-48 son advenedizos. Pero como el v.47 termina perfectamente la meditación, formando inclusión en su estilo orante con los v.4-5, se cree que el salmo original lo compondrían los v.4-47. Lo que le rodea (v.1-6.47) Delitzsch lo llama «borde litúrgico».

A diferencia de v.1-3, en que habla un particular, desde el v.4 el salmo es colectivo. Y su sentimiento dominante es el de «confesión» o penitencia colectiva. El autor y la ocasión concretos nos son desconocidos. Algunos versos aluden a la época del cautiverio

2 El TM *masak* = cubierta, toldo, procede de *sakak* = cubrió (91,4), protegió (5,12). Más que la nube del mar Rojo, que separó a egipcios de israelitas (Ex 14,20), recuerda la nube protectora de día contra los rayos del sol (cf. Is 4,5-7; Sab 10,17).

Salmo 106 (Vg 105)

1 *Aleluya.*
a) **Alabad a Yahvé: «Porque es bueno,**
porque es eterna su misericordia».
2 **¿Quién podrá decir las proezas de Yahvé,**
hacer oír todas sus gloriosas acciones?
3 **Dichosos los que observan lo prescrito,**
los que obran justicia en todo tiempo.
b) 4 **Acuérdate de nosotros, Yahvé, con tu complacencia para con tu pueblo,**
visítanos con tu salvación,
5 **para que experimentemos la dicha de tus escogidos,**
para que nos alegremos con la alegría de tu nación,
para que nos gloriemos con tu heredad.
c) 6 **Hemos pecado junto con nuestros padres,**
obramos malamente, fuimos malvados.
7 **Nuestros padres en Egipto**
no atendieron a tus maravillas.
No recordaron tu mucha bondad,
y se rebelaron al subir de Egipto en el mar Rojo.
8 **Pero los salvó, a causa de su nombre,**
para dar a conocer su poder.
9 **Increpó al mar Rojo y se secó,**
y los condujo por los abismos como por el desierto.

(v.27.41.42.45.46), por lo que su composición no puede ser anterior al edicto de Ciro (año 538).

El ritmo es vario, dominando el metro 3 + 3.

1-3 El estribillo inicial de invitación a la alabanza es una fórmula litúrgica muy conocida (107,1; 118,1; 136,1; Esd 3,10s; 1 Mac 4,24; Jer 33,11). El mismo carácter laudatorio tiene la interrogación admirativa del v.2. El macarismo sapiencial a los que *obran justicia* no une bien ni con el cántico que precede ni con la oración que sigue.

4-5 Petición humilde y ferviente del pueblo [1], como preparación para la confesión del resto del salmo. *Nosotros*, como contrapuesto a *tu pueblo, tus escogidos* supondría un grupo. En realidad: *Nosotros* y *tu pueblo* son sinónimos; pero las situaciones supuestas son diversas. Ahora necesitan una *visita salvadora* de Dios; después ellos mismos podrán *experimentar la dicha* de la *alegría* litúrgica de la *nación* (cf. 20,6).

6-12 Comienza la meditación penitencial. Los penitentes israelitas se sienten solidarios de los pecados de sus antepasados, de los que recordarán algunos concretos: Las quejas contra Dios y la falta de fe *al subir de Egipto* [2] en el *mar Rojo* (Ex 14,11s). Pero

[1] El TM emplea el singular: *acuérdate de mí;* pero dos mss y las antiguas versiones de G Aq Simm Teod Quinta leen el plural *nosotros*. Después de la meditación penitencial del cuerpo del salmo, el v.47 terminará en plural *sálvanos*.

[2] El TM lee *ʿal-yam bᵉyam* = «sobre el mar, en el mar», que es una dittografía. El primer término *'al-yam* lo corrigen muchos modernos en *ʿelyôn* = Altísimo, confirmado por Sal 78,17.50. Así Dyserinck, Baethgen, Duhm, Gunkel, Cheyne, etc. Otros (Perles) lo corrigen en *aleyka* = contra ti, excluido por el uso gramatical. G con Vg-Gall han leído *ʿolîm* =

10 Y los salvó de la mano de quien les odiaba,
y los rescató de la mano del enemigo.
11 Y cubrieron las aguas a sus adversarios,
ni uno de ellos quedó.
12 Creyeron entonces en su palabra,
y cantaron sus alabanzas.
13 Diéronse prisa a echar en olvido sus obras,
no aguardaron a su designio.
14 Se dejaron llevar de su antojo en el desierto,
y tentaron a Dios en el yermo.
15 Y les concedió lo que pedían,
pero envió la extenuación a sus vidas.
16 Enviaron a Moisés en el campamento,
a Aarón, el santo de Yahvé.
17 Abrióse la tierra y tragó a Datán,
y cubrió encima a la banda de Abirám.
18 Y ardió fuego contra su banda,
las llamas abrasaron a los malvados.
19 Hicieron un becerro en Horeb,
y se postraron ante un ídolo de fundición.
20 Y trocaron su gloria
por la imagen de un toro que come heno.
21 Echaron en olvido al Dios que les salvó,
que hizo cosas grandes en Egipto;
22 maravillas en la tierra de Cam,
prodigios en el mar Rojo.
23 Y habló de aniquilarlos,
sino que Moisés, su escogido,
se mantuvo en la brecha ante él,
para hacer retroceder su indignación, y no los destruyera.

Dios intervino milagrosamente «por causa de su nombre» y ellos *creyeron* (cf. Ex 14,31) y *cantaron* (Ex 15,1).

13-33 En la marcha a Canaán recuerda siete infidelidades: desconfianza de Dios en el desierto, por la falta de agua en Marah (Ex 15,22s), *no aguardando al designio de Dios*, y el *antojo de carne* (Ex 16,3). Dios les *concede la petición* por medio de las codornices (Ex 16,13; Núm 11,5.13.18), pero los castigó, *extenuando sus vidas* [3]; la envidia de los rubenitas *Datán* y *Abiram* (Núm 16), que se rebelaron contra *Moisés* y *Aarón;* el pecado del *becerro de oro;* Dios pensó en aniquilarlos *(lehašmid*, como en Dt 9,25); nueva infidelidad a la vuelta de los exploradores de Canaán (Núm 13-14). Dios *alzó su mano*, es decir, *juró* aceptar en castigo su súplica (Núm 14, 28-32).

El sexto gran pecado de Israel es la práctica de los cultos de fertilidad al *Baal* de *Peᶜôr*, montaña de Moab que domina el yermo (Núm 23,28) y la participación en los *sacrificios* ofrecidos a ídolos o *dioses muertos*. El *estrago* o azote que les invadió puede

ascendentes; pero Vg diplografía luego *in mare, mare* y suprime la progresión entre *en Egipto* (v.7a) y *al subir* (de Egipto) (v.7d). Con Kissane (II p.170) seguimos el sentido correcto de G.

[3] No se sabe bien en qué consistió ese castigo o «herida» de Yahvé (Núm 11,33), que aquí hemos traducido *extenuación de sus vidas*, o almas, o gargantas (cf. 69,2). El término aquí empleado *razôn* como *makkah* en Núm no definen bien la naturaleza del castigo.

24 **Y se disgustaron por la tierra apetecible,**
y no obedecieron a la voz de Yahvé.
26 **Y alzó su mano contra ellos**
para hacerlos perecer en el desierto;
27 **y para diseminar su descendencia entre las naciones,**
y dispersarlos por las tierras.
28 **Y se adhirieron a Baal Peʿôr**
y comieron sacrificios de dioses muertos.
29 **Y le enojaron con sus acciones,**
e irrumpió en ellos el estrago.
30 **Pero surgió Pinjás e hizo justicia,**
y se contuvo el estrago.
31 **Y le fue contado a justicia,**
por generaciones para siempre.
32 **Y le irritaron junto a las aguas de Meribá,**
y le fue mal a Moisés por causa de ellos.
33 **Pues amargaron su ánimo,**
y habló inconsideradamente con sus labios.
34 **No aniquilaron a los pueblos**
que les había dicho Yahvé.
35 **Y se enlazaron con las naciones,**
y aprendieron sus obras.
36 **Y sirvieron a sus ídolos**
y fueron éstos un lazo para ellos.
37 **Y sacrificaron a sus hijos**
y a sus hijas a los demonios.
38 **Y derramaron sangre inocente,**
sangre de sus hijos y de sus hijas,
que sacrificaron a los ídolos de Canaán,
y se profanó la tierra con crímenes de sangre.

---

indicar la ejecución justiciera ordenada por Moisés (Núm 25,5) o la mortandad extraordinaria *(maggefah)* de 24.000 muertos (Núm 25,9). La mención encomiástica de Pinjás se debe a su celoso acto de *justicia* contra el israelita Zimri y su cómplice la madianita Kozbi (Núm 25,6-9.14s), que logró contener el estrago.

El último de los desórdenes, anterior cronológicamente a algunos de los precedentes, es el incidente de *Meribá*, en Qades (Núm 20,13.24; 27,14). Tal vez se le pone al final, porque las salpicaduras de la desconfianza israelita llegaron hasta el mismo Moisés. Los dos verbos *irritar* a Yahvé y *amargar el ánimo* de Moisés son deuteronómicos (Dt 9,7-8.22). El pecado del jefe está aludido veladamente: *habló inconsideradamente*, que tampoco aclara Dt 1,37; 3,26. En Núm 20,10s parece traslucirse cierta impaciencia y falta de confianza en Dios, por el doble golpe a la roca y la forma interrogativa.

34-46 Las infidelidades de Israel aumentaron en perversión e ingratitud al entrar en la tierra prometida. El pecado fundamental fue la contaminación idolátrica. A ella les preparó la desobediencia en *no exterminar* los cananeos, los *enlaces* matrimoniales, la aceptación de sus *prácticas* religiosas, el *servicio de los ídolos*. Pero el más horrendo de sus pecados fue el infanticidio cultual

39 **Y se contaminaron con sus obras,**
y adulteraron con sus acciones.
40 **Y se irritó la ira de Yahvé contra su pueblo,**
y abominó de su heredad.
41 **Y les entregó en manos de las naciones,**
y dominaron sobre ellos los que les odiaban.
42 **Y les afligieron sus enemigos,**
y quedaron humillados bajo sus manos.
43 **Muchas veces los puso en salvo,**
pero ellos se obstinaron con su actitud,
y quedaron hundidos por sus culpas.
44 **Pero los contempló en su angustia,**
oyendo su clamor.
45 **Y se acordó de su alianza con ellos,**
y tuvo compasión según su gran bondad.
46 **Y los hizo objeto de misericordia**
delante de todos los que los tenían en cautiverio.
d) 47 **Sácanos salvos, Yahvé, Dios nuestro,**
y reúnenos de entre las naciones,
para alabar tu santo nombre,
y gloriarnos en tu alabanza.
48 **Bendito sea Yahvé, Dios de Israel,**
desde la eternidad y hasta la eternidad.
Y dirá todo el pueblo: «Amén, aleluya».

---

idolátrico, al que dedica cuatro versos (cf. Dt 12,31; 18,10). *A los demonios (šedîm)* se halla en Dt 32,17; Sal 91,6. Así la tierra prometida quedó *profanada* con crímenes de sangre (cf. Núm 35,33; Is 24,5). *Adulterar* (Dt 31,16) tiene el sentido religioso de abandonar al verdadero Dios, esposo de Israel, para irse tras los dioses falsos. Y Dios los castigó haciéndolos esclavos de pueblos extraños. Es el estribillo que repite el libro de los Jueces (2,14; 3,12s; 10,7ss). El v.43 parece aludir al destierro de Babilonia, el gran castigo nacional [4]. Pero el castigo de Dios no fue definitivo en razón de su *alianza. Según su gran bondad,* los hizo objeto de la misericordia de los últimos reyes babilónicos y de sus sucesores, los persas, Ciro sobre todo (2 Re 25,27).

47 Es la súplica final. Una vez salvados, podrán *alabar* dignamente *su santo nombre.* El salmo se podría recitar, pues, ya empezada la restauración, cuando algunos repatriados han llegado a Jerusalén y piden por el resto, como el salmo 85; o bien en la diáspora.

48 Es la doxología que cierra el libro IV del Salterio, semejante a las que finalizan los tres anteriores (cf. Sal 41.72.89). Esta añade la rúbrica litúrgica, *y dirá todo el pueblo: Amén, aleluya,* que, como la doxología, es una adición posterior. El *Aleluya* final lo omite Peš, y G lo pone al principio del salmo siguiente.

[4] El término verbal sólo aquí empleado, *wayyamokkû*, podría ser corrupción del que se lee en Lev 26,39 *wayyimmaqqû* (maqaq nif.) = quedaron consumidos, quedaron hundidos, con que se describe la situación de Israel deshecho en su tierra.

SALMO 107 (Vg 106)

a) 1 **Dad gracias a Yahvé: «porque es benigno,**
porque es eterna su bondad».
2 **Díganlo los rescatados de Yahvé,**
a quienes rescató de mano del adversario,
3 **y los reunió de las tierras,**
del oriente y del poniente, del norte y del sur.

SALMO 107

Es un *cántico* eucarístico de diversos grupos salidos de peligro. En él se distinguen cuatro partes:

a) Exhortación al agradecimiento, 1-3.
b) Cuatro grupos:
   1) caminantes, 4-9;
   2) encarcelados, 10-16;
   3) enfermos, 17-22;
   4) navegantes, 23-32.
c) Encomios a la providencia divina, 33-41.
d) Reflexión sapiencial, 42-43.

Es un salmo singular por su estructura única y su problemática múltiple. El mismo cántico no tiene la sencillez de otros eucarísticos. La parte central sigue un esquematismo bastante regular: cada grupo describe sucintamente su tribulación, dice luego su recurso a Yahvé con una frase formularia, y la ayuda recibida de El con una descripción apropiada; después una fórmula, siempre la misma, exhorta al grupo a la acción de gracias; y el grupo responde con la alabanza apropiada. Estos cuadros centrales se interpretan como cuatro alegorías encuadradas entre la introducción y los encomios de la Providencia, de carácter general y laudatorio. La exhortación a los *rescatados de Yahvé* del destierro babilónico (v.2) muestran al salmo como una celebración pública del fausto acontecimiento. Menos aceptable sería una interpretación cultual del salmo basada en cuatro cuadros históricos, desde la peregrinación de Israel por el desierto, en paralelismo con el salmo 106 y en parte con el salmo 105, pues los enfermos y los navegantes no se prestan a esa sucesión histórica. La situación, pues, que arguye es posexílica. Pero el autor es desconocido.

El metro es 3 + 3, menos en el estribillo (v.6.13.19.28), que es 4 + 3.

1-3 La invitación en la fórmula litúrgica conocida (106,1) no es aquí meramente a la alabanza, sino *a dar gracias* por beneficios recibidos, o a alabar agradeciendo la *bondad* mostrada en favor de los *rescatados de Yahvé,* es decir, de los liberados del yugo de Egipto (74,2; 77,16; 106,10), o de Babilonia (Is 35,9s; 44,23; 48,20). Aquí se trata de la liberación babilónica, por la extensión de las regiones o *tierras* de donde los *reunió,* o sea, el extenso imperio ba-

b) 4 Errantes anduvieron por el desierto, por el yermo,
no encontraron camino de ciudad habitada.
5 Hambrientos y sedientos,
en ellos sus almas desfallecían.
6 Y gritaron a Yahvé en su angustia,
y los libró de sus apremios.
7 Y les encaminó por camino recto,
para ir a ciudad habitada.
8 Den gracias a Yahvé por su bondad,
y por sus maravillosos hechos a los hombres.
9 Pues sació el alma que estaba sedienta,
y al alma hambrienta llenó de bienes.
10 Sentados estaban en oscuridad y tinieblas,
cautivos en la aflicción y en los hierros.
11 Pues se habían rebelado contra los mandatos de Dios,
y habían blasfemado contra los designios del Altísimo.
12 Y humilló con trabajos su corazón,
desfallecieron y no hubo quien los amparase.
13 Y gritaron a Yahvé en su angustia
y de sus apremios los sacó salvos.

---

bilónico, por cuyos cuatro puntos cardinales [1] estaban diseminados los cautivos israelíes, no la reducida Gesén del Egipto inferior. Aquí parece cumplirse la profecía de Jeremías (32,27).

4-9 El primero de los cuadros alegóricos es el de los caminantes, representado por varias personas que, a su tiempo, cantan según una construcción dinámica: sufrimiento-súplica-liberación-exhortación eucarística-acción de gracias. El sufrimiento está tomado de la experiencia humana (Job 6,19-20) y del recuerdo del destierro: Como *errantes por el desierto*, presas del hambre y la sed. La súplica o invocación de auxilio se hace con el estribillo: *Gritaron a Yahvé.* La ayuda recibida, *de sus apremios los libró*, se acompaña de una descripción breve y no muy concreta: *los encaminó a la ciudad habitada*. La exhortación eucarística se hace por otro estribillo o antífona (v.8): *Den gracias a Yahvé*, con un espíritu amplio y nada egoísta, *por su bondad y sus maravillosos hechos a los hombres* en general. Del cántico eucarístico sube casi a un himno. La acción de gracias la pronuncia el salmista o el grupo. Y se apoya en el motivo apropiado y restringido al beneficio recibido: *Pues sació al alma ansiosa*, sedienta, *y hambrienta*. Sobrio y elegante es este primer cuadro o estrofa de seis versos. Los otros tres no son tan regulares ni en el número de versos ni en la identidad de las fórmulas o estribillos.

10-16 El cuadro de los *cautivos* describe la situación de los desterrados en Babilonia, como *oscuridad y tinieblas* (cf. 23,4), *aflicción y hierros* (cf. 105,18), a causa de sus pecados de *rebelión* y *blasfemia*. La descripción de la tribulación añade aquí un verso más, para significar su *humillación* y *desfallecimiento*. La ayuda

[1] El TM y las versiones antiguas leen *miyyām* = del mar, que designa el occidente (el Mediterráneo) (80,12; 89,26). Pero después de la enumeración de los otros tres puntos cardinales se espera el cuarto, el sur. Por eso, con Olshausen y otros leemos *miyyāmîm* = de la derecha, es decir, del sur.

14 Les hizo salir de la oscuridad y tinieblas,
y rompió sus ataduras.
15 Den gracias a Yahvé por su bondad,
y por sus maravillosos hechos a los hombres.
16 Pues quebrantó las puertas de bronce,
y los cerrojos de hierro abatió.
17 Enfermos estaban por su proceder de malvados,
y por sus culpas eran afligidos.
18 Toda comida les causaba náuseas,
llegando hasta las puertas de la muerte.
19 Y gritaron a Yahvé en su angustia,
y de sus apremios los sacó salvos.
20 Envió su palabra y los sanó,
y los sacó libres de sus fosas.
21 Den gracias a Yahvé por su bondad,
y por sus maravillosos hechos a los hombres.
22 Y sacrifiquen sacrificios de acción de gracias,
y proclamen sus obras con júbilo.
23 Habían bajado al mar en naves,
para negociar por las aguas inmensas.
24 Estos contemplaron las obras de Yahvé,
y sus maravillosos hechos en la profundidad.
25 Dijo y suscitó un viento tempestuoso,
que encrespó sus olas.

---

recibida responde a las *tinieblas* y *ataduras* de su prisión. La acción de gracias introduce nuevas imágenes de liberación, *puertas de bronce* quebrantadas y *cerrojos de hierro abatidos* (cf. Is 45).

17-22 Por el cuadro tercero se ha tenido al salmo 107 como *salmo de enfermos* [2]. El cuadro se basa en la creencia común israelita de que la enfermedad es castigo por los pecados del enfermo [3] o de sus padres, y tiene un paralelo en las reflexiones de Elihú a Job (33,19-28). La ayuda de Yahvé consiste en haberlos *sanado* de su enfermedad, *enviando su palabra* como ministro ejecutor de su divina voluntad (103,20 147,15;), y *liberándolos del sepulcro* o fosa, al borde de la cual ya estaban. La exhortación eucarística se amplifica en otro verso (v.22), pero suprimiendo la alabanza correspondiente a v.9-16, que debería expresarse por el *jubiloso* canto que acompañaba a los sacrificios (Jer 33,11).

23-32 La alegoría de los navegantes tiene rasgos descriptivos de la tempestad de singular valor artístico. La situación es más bien fenicia por el viaje comercial por el ancho océano, las *muchas aguas*, en lugar del cabotaje costero. Las maravillas de la *hondura* (69,16) puede aludir a los misterios de sus profundidades o prenun-

[2] Salmos de enfermos propiamente sólo son aquellos en los que se alude a la enfermedad del orante. R. Arconada sólo considera cinco: 30.38.41.88.107. N. F. Ridderbos (cf. *Stamm.*, p.37s) señala, además de esos, los 6.102.103, y posiblemente los 39.116.130. S. Mowinckel no cuenta el 30 ni ninguno posterior al 88, y añade los 22.28.32. A. Vaccari admite esos tres últimos y señala también como el último el 88 (B [1933] 412). Cf. A. R. Johnson, *The O. T. and Modern Study* p.202 n.3.

[3] El TM y las versiones antiguas leen *'ewilîm* = necios, locos; pero la mayoría de los modernos, por exigencia del v.20, *los sanó*, lo corrigen por un sinónimo de *enfermo*: 'elîlîm = débiles (Castellino), *'umlālîm* = lánguidos (Olshausen, Wellhausen), *ḥōlîm* = enfermos (Dyserinck).

26 Subían a los cielos, bajaban a los abismos,
su ánimo en el mal se derretía.
27 Se tambaleaban, vagaban como borrachos,
y toda su industria se trastornaba.
28 Y gritaron a Yahvé en su angustia,
y de sus apremios les hizo salir.
29 Convirtió la tempestad en una brisa,
y se calmaron las olas del mar.
30 Y se alegraron de que se calmaran,
y les llevó al puerto deseado.
31 Den gracias a Yahvé por su bondad,
y por sus maravillosos hechos a los hombres.
32 Y enaltézcanle en la reunión del pueblo,
y en la sesión de los ancianos alábenle.
c) **33 Dejó los ríos convertidos en desierto,**
y los manantiales de agua en región árida;
34 tierra fértil en salobral,
por la maldad de los que habitaban en ella.
35 Dejó el desierto convertido en laguna de agua,
y la tierra de secano en manantiales de agua.
36 Y asentó allí a los hambrientos,
que establecieron una ciudad habitada.

---

ciar la intervención de Yahvé apaciguando la tempestad. Es muy gráfica la descripción del mareo por sus efectos en los marineros, con el *ánimo derretido* por *el mal*, es decir, el estómago revuelto por el mareo, *tambaleándose* como *borrachos*, sin que les valiese su pericia o industria. La petición de auxilio tiene de original el último verbo *yoṣiʾem* = *les hizo salir* (25,17). Y la ayuda recibida, el describirse en dos versos (29-30): la *tempestad calmada* y la *alegría* de los marineros a quienes Yahvé *llevó al puerto deseado*[4]. La exhortación-estribillo está ampliada, como en el cuadro anterior, por la indicación del lugar litúrgico donde están reunidos el *pueblo* y los *ancianos*. Es el cuadro más extenso de los cuatro: diez versos, contra seis del primero y tercero y siete del segundo.

33-41 Desaparece el esquematismo central y presenta la doctrina general sobre la providencia divina en enviar premios y castigos a los hombres. En cántico siempre celebra esas justas intervenciones, aparentemente históricas, de la providencia divina en el mundo. Sigue el lenguaje simbólico de los cuadros anteriores aplicado a la historia de Israel, algo indeterminada, de este modo: la época de los patriarcas (v.33-34); la instalación en Canaán (v.35-38); el destierro babilónico y su liberación (v.39-41).

Los *ríos* convertidos en *desierto* y las tierras de regadío en *región árida*, aunque el *Targum* lo aplica a los días de Joel (Jl 1-2), el lenguaje simbólico hace pensar en Abraham, salido de Mesopotamia en peregrinación a Canaán. El acto de justicia punitiva que convirtió la *tierra fértil* en *salobral* infecundo en castigo de la *maldad* de sus habitantes recuerda la destrucción de la Pentápolis en tiempo

[4] El TM *mahôz* es un hapax que con las antiguas versiones traducimos por *puerto*, mientras que el *Talmud* da a la palabra la significación de ciudad (que tiene en neo-hebreo, arameo y en el acádico *mahazu*).

[37] Y sembraron campos, y plantaron viñas,
y produjeron frutos cosechables.
[38] Y les bendijo y se multiplicaron grandemente
y no disminuyó sus animales.
[39] Mas quedaron pocos y abatidos,
por la presión del mal y de la pena;
[40] El que arroja el desprecio sobre los príncipes,
y les hace andar errantes por estepas sin camino,
[41] levantó al pobre de su aflicción,
y aumentó como rebaños sus familias.
d) [42] Viéronlo los rectos, y se alegraron,
y toda iniquidad cerró su boca.
[43] Quien sea sabio, observe estas cosas,
y se fije en las bondades de Yahvé.

SALMO 108 (Vg 107)

[1] *Cántico. Salmo de David.*
a) [2] Firme está mi corazón, Elohim,
Cantaré y te ensalzaré.
¡Despierta, alma mía!

---

del mismo patriarca (Gén 19,24ss). (Cf. Is 50,2). Al contrario, el *desierto* hecho *laguna* y el *secano* convertido en abundancia de *manantiales* podría ser la imagen de Canaán una vez que Israel lo ocupó (cf. Is 35,7; 41,8). La misma época debe de ser la descripción de Israel como pueblo agrícola bendecido por Dios abundantemente (v.36-38). En cambio, el Israel diezmado y *abatido* pinta al pueblo desterrado a Babilonia (v.39); el cual, sin embargo, fue *levantado de su aflicción* y logró ver de nuevo multiplicadas *sus familias*, como profetizó Ezequiel (36,37) [5].

42-43 El salmo termina con una reflexión sapiencial semejante a la de Oseas (14,10). Puede ser anterior a la parte tercera (v.33-41) o haber sido añadida con ella. Los dos esticos del v.42 se leen en Job (41a = Job 22,19; 41b = Job 5,16). Las intervenciones divinas conduciendo a Israel a través de su historia producen efectos antitéticos en los *rectos* y en los *malvados*: los primeros *se alegraron*; los inicuos, en cambio, enmudecieron. El consejo final dado al *sabio*, en sentido religioso, de considerar estas obras providenciales de Yahvé, *estas cosas*, y *sus bondades*, sugiere la triple enseñanza que se ha de sacar de todo el salmo: Fe en la providencia divina, eficacia de la oración del atribulado y deber de la acción de gracias.

SALMO 108

Es una *yuxtaposición*, la segunda del Salterio (cf. Sal 40), evidentemente secundaria en cuanto que retiene el nombre *Elohim* de la colección elohística (Sal 41-88), hallándose dentro de la colección

[5] Ese v.41 hace pensar en una época bastante posterior a la restauración y que esta parte es de origen más reciente, añadida por un autor posterior imbuido en el simbolismo del salmo. Esto sería probable; pero con Weiser reconocemos que un mismo autor de todo el salmo es concebible.

3 ¡Despierta, arpa y cítara!,
despertaré a la aurora.
4 Te alabaré entre las gentes, Yahvé,
y te ensalzaré entre los pueblos:
5 «Que tu bondad es más grande que los cielos
y hasta el empíreo llega tu fidelidad».
6 Ensálzate sobre los cielos, Elohim,
y sobre toda la tierra aparezca tu gloria.
b) 7 Para que se pongan a salvo tus amados,
sálvanos con tu diestra y danos oídos.
8 Elohim ha hablado por su santidad:
«Yo he de gritar con júbilo, he de repartir a Siquén,
y medir el valle de Sucot.
9 Mío es Galaad, mío Manasés;
y Efraím es la defensa de mi cabeza,
Judá es mi cetro.
10 Moab es la bacía para lavarme,
sobre Filistea daré vítores.
11 ¿Quién me conducirá a la ciudad de la fortaleza?,
¿quién me guiará hasta Edom?
12 ¿No serás [tú], Elohim, que nos desechaste,
y no sales, Elohim, con nuestros ejércitos?
13 Otórganos socorro ante el enemigo,
pues vano es el auxilio del hombre.
14 Por Elohim obraremos con vigor,
y él pisoteará a nuestros enemigos.

SALMO 109 (Vg 108)

1 *Del director. De David. Salmo.*
a) Dios, alabanza mía, no te calles,

---

yahvística (Sal 89-150). El nombre *de David* se lee en los títulos de los salmos 57 y 60, que lo componen. Se desconoce su autor y ocasión, aunque Gunkel cree sea «del fin de la poesía sálmica». Consta de dos partes, que son dos repeticiones: a) *Cántico* eucarístico, 108,2-6 = 57,8-12; b) *Oráculo* promisorio, 108-7-14 = 60,7-14.
Para la exegesis y notas, véanse las dos partes yuxtapuestas.

SALMO 109

Es la *oración* lamentativa de uno injustamente acusado. Se explica fácilmente dentro del AT, que tenía canonizada la ley del talión (Ex 21,12.23-25; Lev 24,17-21). De hecho no es más que la aplicación de dicha ley por un piadoso orante injustamente acusado.
El metro es 3 + 3, por lo común.
Se distinguen en él tres partes: *a)* El orante lamenta la conducta de sus contrarios, 1-5; *b)* y las injustas imprecaciones que le hacen, 6-19; *c)* pide su liberación y la condenación de ellos, 20-31.
1-5 Según el título, el autor fue *David;* pero la situación (v.4-31) es inconcebible en la carrera de David. La semejanza que este salmo tiene con los 35 y 69 coincide también en la atribución davídica. Sobre la ocasión tampoco hay ningún dato convincente.

2 que boca de maldad y boca de engaño han abierto contra mí.
Han hablado contra mí con lengua mentirosa,
3 y con palabras de odio me han rodeado,
y me han combatido sin motivo.
4 En pago de mi amor, me acusaban,
cuando yo era todo oración.
5 Y me han devuelto mal por bien,
y odio en vez de mi amor.
b) 6 «Nombra contra él a un malvado,
y un acusador esté en pie a su derecha.
7 Al ser juzgado salga culpable,
y su petición sea fallida.
8 Sean pocos sus días,
su cargo cójalo otro.
9 Sean sus hijos huérfanos,
y su mujer, viuda;
10 y vaguen errantes sus hijos mendigando,
y sean echados de sus ruinas.
11 Exija el acreedor cuanto es suyo,
y roben los extraños el producto de su trabajo.
12 No haya para él quien continúe apiadándose,
y no haya quien se compadezca de sus huérfanos.
13 Esté su posteridad a punto de suprimirse,
en la generación siguiente quede borrado el nombre de ellos.
14 Hágase memoria de la culpa de sus padres ante Yahvé,
y el pecado de su madre no quede borrado.
15 Estén en presencia de Yahvé siempre,
y sea suprimido de la tierra su recuerdo.

Llamar a Dios en la invocación inicial *alabanza mía* = objeto de mi alabanza, nos recuerda a Jeremías (17,14 TM), y Dt 10,21. Desde un principio presenta el orante a sus enemigos, en plural, como falsos testigos, que han depuesto calumniosamente contra él. Su testimonio procede del *odio*. La acusación la hacen, no sólo con injusticia, sino con ingratitud. *Yo era oración* es un hebraísmo, como «yo soy paz» en 120,7. La oposición entre el orante, que se lamenta en singular, y el plural de sus acusadores no puede ser más clara; ella contribuirá a fundar el sentido de todo el salmo.

6-19 Las imprecaciones, en cambio, de la segunda parte van todas contra uno. Hay catorce versos imprecatorios, que se agrupan en cuatro núcleos: tres versos (6-8) contra el acusado mismo; cinco (9-13) contra su familia y bienes; dos (14-15) contra sus padres; cuatro (16-19) contra él.

Como se dirigían al rey Akis sus soldados contra David (1 Sam 29,4), aquí se dirigen al instructor de la causa criminal y le dicen: *Nombra contra él*, como juez, *a un malvado*, junto con el *acusador* ordinario (Zac 3,1), para que sea declarado *culpable* y resulte fallida *su petición*.

En las imprecaciones contra *sus hijos y su mujer* (v.9-13), la última: *desaparezca su nombre* en la *siguiente generación* es una aplica-

16 Puesto que no se acordó de obrar piedad,
y persiguió al varón afligido y pobre,
y al desalentado de corazón para darle muerte.
17 Pues amó la maldición, venga sobre él;
y pues no se complugo en la bendición,
aléjese de él.
18 Vestido anduvo de maldición como de una vestidura,
y penetró como agua en su interior,
y como aceite en sus huesos.
19 Séale como vestido que le cubra,
y por cinto del que siempre ande ceñido».
c) 20 Esa sea de parte de Yahvé la paga de mis acusadores,
y de los que hablan el mal contra mí.
21 Pero tú, Yahvé Adonaí, obra en mi favor
por tu nombre, que es bueno,
por tu bondad ponme a salvo.
22 Que soy afligido y pobre,
y mi corazón está herido de muerte en mi interior.
23 Como la sombra, que avanza, me desvanezco,
soy sacudido como la langosta.
24 Mis rodillas desfallecen por el ayuno,
y mi carne enflaquece a falta de aceite.
25 Pues yo he llegado a ser la mofa de ellos,
me ven y mueven en burla su cabeza.
26 Ampárame, Yahvé, Dios mío,
sálvame según tu bondad.
27 Y reconozcan que tu mano es ésta,
que tú, Yahvé, lo has hecho.
28 Maldigan ellos, pero tú bendigas,
y mis contrarios queden confundidos,
y tu siervo se alegrará.
29 Vístanse mis acusadores de ignominia,
y cúbranse como con un manto de confusión.

---

ción del principio que repiten en axioma los libros sapienciales (cf. 37,28.38; Job 18,14ss).

A las calumnias siguen las imprecaciones (v.17), que se amplifican en los dos versos (18-19): el acusado estuvo compenetrado en vida con la *maldición*, que fue como su *vestidura* por fuera y *como agua en su interior*; el v.19 es como la apódosis del v.17: *séale* la maldición *como vestido*, *como cinto* que *siempre* lleva *ceñido*.

20-31 Vuelve a hablar uno solo orando a Dios como al principio. Empieza invocando contra sus acusadores la ley del talión: *sea esa su paga de parte de Yahvé. Lo malo* que *han hablado contra mí* les suceda a ellos. Esta imprecación, con gran delicadeza, no se dirige directamente a Yahvé. La oración directa la reanuda con *pero tú*, que es reafirmación implícita de su inocencia y de su confianza, *haz conmigo por tu nombre*, que es *bueno*, y, como tal, justo castigador del malvado y libertador del inocente. En los versos 26-31 el orante pide auxilio para sí y confusión para sus injustos enemigos. Terminada su oración y sus lamentos, habla el salmista de la *acción de gracias* que ha de *dar a Yahvé*, en acto litúrgico, *en medio de la muchedumbre*. Y como otras veces (cf. 54,8s), tras prometer el cán-

30 **Gracias abundantes daré a Yahvé con mi boca**
y en medio de la muchedumbre le alabaré:
31 **«Porque se mantuvo a la derecha del pobre,**
para salvarle de los que le juzgaban».

SALMO 110 (Vg 109)

1 *De David. Salmo.*
a) **Oráculo de Yahvé a mi Señor:**
«Siéntate a mi diestra,
hasta que ponga a tus enemigos
por escabel de tus pies».

---

tico eucarístico, cita su razón sumaria: *Porque se mantuvo a la derecha del pobre*, protegiéndole en contra del acusador (v.6), para *salvarle de los jueces.*

SALMO 110

Este salmo, «breve por el número de sus palabras, grande por el peso de sus sentencias» (San Agustín), es un *oráculo* doble, real y mesiánico, al Mesías, Rey y Sacerdote. Es el salmo más citado en el NT por su mesianismo [1]. Según la inscripción, su *autor* es *David* [2]. La *ocasión* y la fecha de composición son inciertas. Para muchos, su origen es antiguo [3]; otros lo remontan hacia el fin de la época persa o principios del período helenístico [4], e incluso del tiempo de los macabeos. Desde luego no es un salmo puramente real.

El *metro* varía: Tres quinarios al principio y un senario al fin, con los versos intermedios perturbados.

Dos partes se distinguen en él: *a)* Dos oráculos al Mesías, Rey y Sacerdote, 1-4; *b)* el cual vencerá a sus enemigos por obra de Yahvé, 5-7.

1-4 *Oráculo de Yahvé* es una fórmula introductoria usada por los profetas. *N^eum* = oráculo, designa una declaración solemne de Yahvé. *Mi Señor* es el título honorífico, que David da a un rey de Sión (cf. 1 Sam 22,12; 24,9; 25,24ss). *Siéntate a mi diestra* es una locución metafórica para significar una dignidad semejante a la del que invita, p.ej., la de Betsabé a la diestra de Salomón (1 Re 2,19). Invita *Yahvé*. Y *mi Señor*, dicho por David, es la suprema dignidad por él reconocida después de Yahvé, que tiene su trono en los cie-

1 Su mesianidad es clara en la interpretación cristiana y en la judía antepolémica. Cf. BRIERRE-NARBONE, *13e Tableau* p.29-30; Str-B., 18. Exkurs: *Der 110. Psalm in der altrabbinischen Literatur* IV[1] p.452-465. La opinión común con la «tradición eclesiástica» sostiene un *mesianismo literal directo*. Pero otros abogan por un *mesianismo típico* (Kirkpatrick, Weiser, Venard, Podechard, Dürr, De Vaux). Otros (J. COPPENS, *La portée messianique du Psaume CX*: EThL 32 [1956] 5-23) intentan una *vía media*, con un «mínimo de perspectiva mesiánica», llamada *mesianismo literal indirecto*.

2 La Comisión Bíblica sostiene la paternidad davídica del salmo por la argumentación de Jesús y las citas del NT: EB 344. Cf. EstB (1935) 81-98.

3 H. G. JEFFERSON, *Is Psalm 110 Canaanite?*: JBL 74 (1954) 152-156, lo cree antiguo y con un fondo cananeo.

4 R. TOURNAY, *Le Psaume CX*: RB 67 (1960) 5-41.

2 **El cetro de tu fuerza extenderá**
Yahvé desde Sión;
3 **dominarás en medio de tus enemigos,**
contigo está el principado.
En el día de tu poder con atuendos santos,
desde el seno materno te busca tu juventud.

---

los (11,4; 18,7) y en Sión (9,11; 68,17). *A la derecha de Yahvé* no tiene sentido local, a la derecha del templo [5], ni material, sobre «el trono de Yahvé» o de Salomón (1 Par 29,23; 2 Par 9,8; 13,8). El oráculo se dirige al Mesías, a quien David en otro oráculo llama «hijo de Yahvé» de modo singularísimo (2,7). La exegesis cristiana ha encerrado en la frase, «sentarse a la diestra de Dios Padre» la doctrina de la divinidad de Jesucristo. Cristo mismo preludió ese uso (Mt 26,64; Jn 6,62; 20,17), y los apóstoles lo emplean hablando de Cristo resucitado (Act 2,34; 1 Pe 3,22; Rom 8,34; Heb 1,13; 10,12ss) [6]. El oráculo continúa prometiendo al Mesías la sujeción de sus enemigos por obra de Yahvé: *Hasta que ponga a tus enemigos,* con sentido temporal aseverativo, no terminativo: la sujeción continuará después de haberlos sometido. *Por escabel de tus pies* es una metáfora usual en el mundo bélico de entonces [7]. *hᵉdom* = escabel se emplea en el AT sólo hablando de Dios (Sal 45).

El salmista comenta después (v.2) el oráculo hablando con el Mesías: *Desde Sión,* como punto central e inicial del imperio mesiánico (2,6; Is 2,3), *extenderá Yahvé el cetro de tu poder,* es decir, el poder de tu cetro. *Maṭṭēh* designa el cetro real (Jer 48,17) y la vara de Aarón. Tal vez así quiera anticipar el carácter sacerdotal del rey (v.4). Y será tal su poder (v.3) [8], que aun rodeado de *enemigos,* los *dominarás,* pues *contigo* está el poder real o *principado.* Así le queda asegurado al Mesías el dominio anunciado por el v.1 (2,9; 45,17; 72,8), que es un dominio propio de rey por el cetro, el principado y el enérgico *dominarás (rᵉdeh).* Ese dominio mesiánico será ejercido *desde el día de su poder,* con *atuendos sagrados.* Es un contexto de santidad y de guerra: *Desde el seno te busca la juventud* [9]

[5] Los judíos del tiempo de San Justino *(Dial.* n.83) interpretaron así este texto: El rey de Sión, a quien habla David (Ezequías) tiene su trono, su palacio, a la derecha, es decir, al sur de Yahvé, esto es, al sur de su templo. Modernamente incide en la misma explicación Podechard *(Mel. Vaganay* [1948] p.17), después de Venard *(Mel. P.,* p.261) (cf. RB 67 [1960] 39; 54 [1947] 207).

[6] Sobre la estrecha relación entre resurrección y ascensión, cf. A. FEUILLET, *Le triomphe eschatologique de Jésus:* NRTh 71 (1949) 817; P. BENOIT, *L'Ascension:* RB 56 (1949) 161-203; J. DUPONT, *Études sur Les Actes des Apôtres* (Paris 1967) p.141s.291ss. Sobre teorías y significado teológico de la ascensión, cf. V. LARRAÑAGA, *L'Ascension de N. S. dans le N. T.* (Roma 1938) p.359ss.

[7] P.ej., en la victoria de Maqqeda (Jos 10,24); el obelisco de Salmanasar III (AOB 123; ANEP 351); la pintura de Amenophis II (AOB 59) o el bajorrelieve de Tutmosis IV (AOB 60).

[8] El v.3 es el más oscuro del salmo y ha dado lugar a multitud de interpretaciones y conjeturas. Entre los estudios recientes, cf. A. GELIN, *SPag* I (1959) p.313s; R. TOURNAY: RB 67 (1960) 10ss; J. COPPENS, EThL 32 (1956) 1-23; ID., *Le Messianisme Royal* II: NRTh 90 (1968) 245-47; A. CAQUOT, *Remarques sur le Psaume CX:* Semitica 6 (1956) 33-52; ID., *In splendoribus sanctorum:* Syria 33 (1956) 36-41; H. J. STOEBE, *Erwagungen zu Psalm 110 auf dem Hintergrund von 1 Sam 21:* Fests. Baumgärtel: Erlanger Forsch. 10 (1959) 175-191.

[9] El TM diría literalmente: «Tu pueblo (se ofrecerá) voluntario en el día de tu proeza; en ornamentos sagrados desde el seno, desde la aurora, será para ti rocío tu juventud». Las antiguas versiones suponen otro texto u otra localización del mismo texto. G y Vg vierten así: «Contigo el principado en el día de tu poder, entre los esplendores de los santos; desde el seno, antes del lucero de la aurora, te engendré». Caquot, basándose en el ugarítico, propone

4 Yahvé ha jurado y no se arrepentirá:
«Tú eres sacerdote para siempre,
según el modo de Melquisedec».
b) **5 Adonaí está a tu derecha;**
aplastará a los reyes el día de su ira.
6 Dará sentencia contra las naciones, llenará los valles de cadáveres;
aplastará cabezas en la tierra inmensa.

---

para enrolarse voluntariamente en tu ejército. Los LXX ven aquí alusiones a la generación divina del rey [10].

Al segundo oráculo (v.4) precede una introducción: *Lo ha jurado Yahvé.* Este oráculo es tan perentorio, que no le sigue comentario. Atribuye al Mesías un verdadero sacerdocio eterno *al modo de Melquisedec.* El término general *sacerdote, kohen* [11], adquiere un sentido estricto por la locución «según el orden de M.», que fue «sacerdote del Dios Altísimo» (Gén 14,18). Es eterno en cuanto a la persona, no en cuanto a la institución; excluye los sucesores propiamente dichos, pero no los vicarios. El *modo de M.* [12] alude, implícitamente al menos, a la semejanza del sacerdocio del Mesías respecto al del rey de Salem y a su independencia respecto del sacerdocio levítico. El contexto impone un tercer rasgo de semejanza: ambos son reyes y sacerdotes.

5-7 El salmista comenta de nuevo el primer oráculo, volviendo a él en círculo concéntrico al modo oriental [13]. *Adonai está a su derecha* ayudándole en la lucha [14]. La victoria la ve ya conseguida (cf. 18,39) en el pretérito profético *aplastará. El día de su ira* es el del juicio punitivo contra reyes y naciones enemigas. Su acto definitivo es la *sentencia.* Bajo este nombre se incluyen todos los actos que integran el juicio, particularmente el juicio final. Y hace una pintura descriptiva de esa victoria: los *cadáveres* de los enemigos, sus *cráneos* [15] triturados, llenando la *tierra inmensa.*

esta versión: «Tú te has revestido de majestad santa desde el seno (de tu madre)», que completa Coppens así: «A ti el principado el día de tu nacimiento. Revestido de santa majestad, yo te he engendrado como a la aurora». En vez de *mišḥar* = aurora, la Quinta lee *šiḥer* = busca (cf. 63,2), que adopta el autor. Cf. G. Castellino, p.598s.

10 Con la versión de G exponen muchos Padres la doctrina sobre la preexistencia de Cristo «antes de la creación del mundo», o el dogma de la generación eterna del Verbo *(genui te)*, o la natividad temporal de Cristo en la noche «antes del lucero». *Genui te*, efectivamente, está en cien mss hebreos; pero está fuera de contexto, porque sería palabra de Yahvé, que no está hablando aquí.

11 El término *kohen* = sacerdote se aplica a todos los miembros de Israel (cf. Ex 19,6; Is 61,6; Eclo 4,14), como en 1 Pe 2,5 se aplica a todos los miembros del pueblo de Dios. Incluso designaba algunos oficios públicos laicos, p.ej., en los hijos de David (2 Sam 8,18).

12 La locución *al-dibrati* con yod *compaginis* es rara. Corresponde al arameo *al dibrat di* de Dan 2,30; 4,14, significando «por causa de». Aquí, en el salmo, por el contexto, se impone el sentido «en razón de, al modo de», y así la han entendido las versiones.

13 Algunos han pensado en un nuevo salmo o fragmento, ajeno a los oráculos anteriores o unido a ellos secundariamente, a causa del cambio de metro, del nombre divino (ahora *Adonaí*, mientras en v.1.2.4 era Yahvé) y de la fraseología: ahora es el Señor quien está a la derecha del Mesías. Pero tales signos de discontinuidad no rompen la unidad del salmo.

14 La misma imagen se da en la literatura asiria: «A tu lado vamos nosotros», dicen a Assarhaddón sus dioses (AOT p.356). «Istar vino a mi lado», dice él mismo poco después (ANET p.289b).

15 En H es singular, *rō'š* = cabeza, que lo entienden en sentido colectivo los LXX. Aq, Simm, Hh y, entre los modernos, Kittel y Kraus, introducen el complemento *«los valles»*. El adjetivo *rabbā'* = grande, extensa, no se reduce a la llanura de Babilonia (contra König), ni a la capital de los ammonitas, Rabba (2 Sam 11,1ss) (contra Delitzsch).

7 **Del torrente en el camino beberá,**
por eso hará levantar la cabeza.

SALMO 111 (Vg 110)

1 *Aleluya.*
Alef. **Alabaré a Yahvé de todo corazón,**
Bet.: **en la asamblea de los rectos y en la reunión.**
a) 2 *Gimel.* **Grandes son las obras de Yahvé,**
Dálet.: **dignas de ser escudriñadas por los que en ellas se complacen.**
3 *He.* **Majestad y honor es su obra,**
Wau.: **y su justicia está en pie por siempre.**
b) 4 *Zain.* **Memorial hizo de sus maravillosos hechos,**
Het.: **compasivo y misericordioso es Yahvé.**

El salmista termina (v.7) hablando del Mesías como sujeto. Por su unión con Yahvé, el Mesías triunfa definitivamente. *Beber del torrente* en sentido propio es recibir fuerzas como Elías en el Karit (1 Re 17,4.6), y en sentido figurado, como aquí, es recibir abundancia de dones divinos y delicias beatificantes[16]. El *camino* ha de entenderse metafóricamente por el camino de la vida[17]. *Hará levantar la cabeza* es otra frase metafórica (cf. 3,3; 27,6) para decir saldrá vencedor, alcanzará la victoria final para sí y para los demás *(yarim,* hif.): El y los suyos irán con la cabeza erguida.

SALMO 111

Es un *canto* hímnico a Yahvé en sus obras, con el artificio del alfabetismo por hemistiquios. Se compone de ocho dísticos y dos trísticos al final. Su metro es 3 + 3; 4 + 4 en v.6-7a. El autor y la fecha son inciertos. Tiene dos partes, a las que antecede una introducción litúrgica (v.1) y les sigue una reflexión sapiencial (v.10): *a)* Encomios generales a las obras de Yahvé, 2-3; *b)* encomios particulares a las obras de Yahvé por su pueblo, 4-9.

1-3 El v.1 es una introducción en forma de autoexhortación. Subraya el fervor del cantor: *de todo corazón,* y la situación litúrgica: *asamblea* y *reunión* son sinónimos.

Las *grandiosas obras de Yahvé* hacen pensar en la creación y providencia. La *majestad* y *honor* corresponden a la creación (104,1); y la *justicia,* en el aspecto de constancia o firmeza inquebrantable, a la providencia (33,11).

4-9 Los *hechos maravillosos* son los realizados a favor de su pueblo y perpetuados por la «tradición viva» de Israel. En ellos reluce el atributo de la misericordia divina, expresada por dos sinónimos. El primero de esos portentos es el maná o *alimento* para *los*

[16] Cf. J. COPPENS, *De torrente in via bibet (Psalm CX,7):* EThL 20 (1943) 54-56; 33 (1956) 8; R. TOURNAY: RB 66 (1959) 417; 67 (1960) 33.

[17] A. Vaccari da un sentido ético o moral tanto a la voz «camino» (camino de salvación, de justicia, de los preceptos divinos) como a la frase «beber del torrente», que cree equivalente a «buscar a Yahvé, fuente de aguas vivas» (Jer 2,13; 17,13) y poner en El su confianza, y no en las aguas del Nilo o del Eufrates (Jer 18,5).

5 *Tet.* **Alimento dio a los que le temen,**
Yod.: **acordóse por siempre de su alianza.**
6 *Kaf.* **La fuerza de sus obras manifestó a su pueblo**
Lámed.: **dándoles la posesión de las naciones.**
7 *Mem.* **Las obras de sus manos son la fidelidad y la justicia,**
Nun.: **duraderos son todos sus mandatos;**
8 *Sámek.:* **estables por siempre jamás,**
'Ayin.: **que deben ejecutarse con fidelidad y rectitud.**
9 *Pe.* **Redención envió a su pueblo,**
Ṣade: **ordenó para siempre su alianza;**
Qof: **santo y temible es su nombre.**
10 *Reš.* **El principio de la sabiduría es el temor de Yahvé,**
Sin: **inteligencia excelente tienen los que lo practican;**
Tau: **su alabanza permanece para siempre.**

---

que le temen, los israelitas en el desierto (Ex 16). *Teref* = presa, rapiña (cf. 104,21; 124,6) alude mejor al manjar de carne, las codornices, pero no excluye el sentido general de sustento (cf. Job 24,5; Prov 31,15), que es el que adoptan las versiones antiguas y casi todas las modernas. La Iglesia lo entiende de la eucaristía, antitipo del maná; Delitzsch y Lesêtre, del cordero pascual. Así muestra *acordarse siempre* de su alianza o promesas hechas a los patriarcas [1]. Otro hecho portentoso fue entregarles la tierra prometida. El salmista canta admirado los atributos de esas *obras* de Dios: *Fidelidad* a sus promesas y *justicia* en castigar a las naciones pecadoras (Dt 9, 4s); la *duración* y *estabilidad* de sus mandatos (cf. 19,8s; 119), que, a su vez, exigen ser *cumplidos* fielmente (*'asuyîm*, part. pas. deontológico, como en v.2; cf. 103,18). Dos nuevos hechos de Dios menciona el v.9: la liberación de Egipto y la alianza del Sinaí, que provocan nueva admiración en el salmista respecto de la santidad y del poder terrible de su nombre.

10 Termina con una fórmula clásica sapiencial. El *temor de Dios* es el *principio de la sabiduría,* porque es lo primero que el hombre religioso debe poseer o porque es la suma y compendio de la sabiduría religiosa. Practicar el temor de Dios es vivir según las normas de la ley de Dios, lo que comunica al fiel una inteligencia siempre alabada [2].

SALMO 112

Es una *meditación* sapiencial en elogio del justo. Viene a ser como un comentario de la reflexión sapiencial de 111,10. Su forma externa es idéntica a la del salmo 111: alfabetismo por hemistiquios, con ocho dísticos y dos trísticos. Es anónimo en el TM; en G y Gall la inscripción *Reversionis Aggaei et Zachariae,* después del

1 Esta memoria, *zeker,* es general (cf. 105,8). No es el memorial de la Pascua, *zikkarón* (Ex 12,14).

2 Por el trístico final, el salmo 111 es uno de los *salmos sapienciales* o *didácticos,* en sentido lato. Tales son aquellos en que «el temor de Yahvé» es objeto de exhortación, alabanza o descripción en sí mismo o en sus efectos. En sentido estricto, salmos sapienciales son los que tratan de la «sabiduría», en las formas didáctica, axiomática, exhortatoria, macarística, empleadas por los «sabios» (Prov, Job, Ecl, Sab, Eclo). Los autores no coinciden en el número.

SALMO 112 (Vg 111)

[1] *Aleluya.*
a) *Alef.* **Dichoso el varón que teme a Yahvé,**
Bet: **que en sus preceptos se complace en extremo.**
[2] *Gímel.* **Fuerte en la tierra será su descendencia,**
Dálet: **la estirpe de los rectos será bendecida.**
[3] *He.* **Opulencia y riqueza habrá en su casa,**
Wau: **y su justicia permanece por siempre.**
[4] *Zain.* **Amaneció en la oscuridad luz para los rectos,**
Ḥet: **para el compasivo y misericordioso y justo.**
[5] *Tet.* **Bueno es el varón que se compadece y presta,**
Yod: **que lleva sus cosas rectamente.**
b) [6] *Kaf.* **Cierto, jamás vacilará,**
Lámed: **para recuerdo eterno será el justo.**
[7] *Nun.* **De rumor malo no tendrá que temer,**
Sámek: **firme está su corazón, confiado en Yahvé.**
[8] *'Ayin.* **Estable está su corazón, no temerá**
Pe: **hasta que vea vencidos a sus enemigos.**
[9] *Pe.* **Distribuyó, dio a los pobres,**
Ṣade: **su justicia permanece por siempre;**
Qof: **su frente se alzará con gloria.**
c) [10] *Reš.* **El malvado lo verá y se enojará,**
Sin: **rechinará sus dientes y se consumirá;**
Tau: **el deseo de los malvados fracasará.**

---

aleluya, indica la ocasión en que se compuso (Scheg) o se utilizó (Fillion). El metro es 3 + 3, con algún 4 + 4. Tiene tres partes, las dos primeras paralelas:
a) Bienaventuranza del justo, 1-5;
b) buenos efectos de su justicia, 6-9;
c) contraste del pecador, 10.

1-5 Comienza con un macarismo, que recoge el último verso del salmo 111 y recuerda 1,1s. Y lo amplifica cantando sus bendiciones: en bienes materiales, *posteridad pujante, opulencia, riqueza;* y en bienes espirituales, *justicia* y *luz*, que es símbolo de vida, de prosperidad (36,10), de alegría (4,7s), de salvación (97,11) para los que viven en la oscuridad, donde reinan la muerte y todos los males (37,6; Job 29,3; Prov 4,18s). Con razón aplica a la justicia los mismos epítetos que a la justicia divina (111,4; Ex 34,6), que luego recogen las bienaventuranzas (Mt 5,7; Lc 6,36). Sigue un nuevo macarismo sobre la conducta del justo, que *presta* sin interés, como estaba mandado en Israel (Lev 25,35ss; Dt 15,7-11) y administra rectamente su hacienda.

5-9 Nuevas bendiciones canta ahora a la justicia, considerada en sus frutos. *Recuerdo* duradero (cf. Prov 10,7; Eclo 44,8.10ss), firmeza de corazón (Sal 111,8), seguridad del triunfo sobre sus enemigos (Sal 91,8). El trístico del v.9 compendia el salmo, elogiando su caridad y su justicia, a las que seguirá la *gloria*, bajo la imagen del «cuerno» o *frente* erguida (Sal 92,10).

10 Las virtudes del justo resaltan más sobre las sombras del

SALMO 113 (Vg 112)

[1] *Aleluya.*
a) Alabad, siervos de Yahvé,
alabad el nombre de Yahvé.
[2] Sea el nombre de Yahvé bendito
desde ahora y por siempre jamás.
[3] Desde el amanecer del sol hasta su ocaso
alabado sea el nombre de Yahvé.
b) [4] En alto está sobre todas las naciones Yahvé,
sobre los cielos se alza su gloria.
[5] ¿Quién como Yahvé nuestro Dios,
el que tiene en lo alto su morada,
[6] el que fija en lo profundo su mirada,
en los cielos y en la tierra?

---

impío (cf. Sal 1; Prov 10,24); su indignación le hará *rechinar los dientes* y *consumirse* de rabia, *malogrando* sus deseos frente al éxito del justo.

SALMO 113

Es un *canto* hímnico colectivo a Yahvé grande y misericordioso. Es el primero de los salmos hallélicos (113-118) o colección Hallel sin más, que se cantaban en las grandes fiestas judías, sobre todo la Pascua, bien en el templo o bien en las casas durante la cena pascual (cf. Mt 26,30). Se recitaban divididos en dos partes: 113-114 antes de beber la segunda copa, 115-118 después de llena la cuarta, hacia el fin de la cena. Este uso de la sinagoga nada enseña sobre el autor y la fecha de composición del salmo. Desde el principio parece destinado al culto público; pero no por ello en todas sus frases el sentido colectivo ha de ser el único primitivo ni aun secundario (cf. v.8).

El metro es 3 + 3, pero no siempre. Tiene tres partes: tras una introducción va desarrollando los motivos de la alabanza a Dios:

a) Invitación a la alabanza, 1-3;
b) sumo es Yahvé, 4-6;
c) y ensalzador, 7-9.

1-3 Es la introducción más común en estos cánticos: la invitación hecha a los *siervos de Yahvé,* o sea, a todos los israelitas, reunidos en asamblea litúrgica (cf. 135,1; 136,2; Is 41,8), que en seguida se hace universal en el tiempo y en el espacio (cf. 50,1; Mal 1,11), para alabar a Yahvé.

4-6 El primer motivo de alabanza es la grandeza de Dios, que trasciende a todos los pueblos. Su dominio universal sobre el mundo, horizontal y verticalmente, se proclama enfáticamente por medio de la interrogación [1].

[1] El TM *'ares* = la tierra, podría significar también el interior de la misma, el *še'ôl,* como en ugarítico.

c) [7] **Que levanta del polvo al desvalido,**
de la basura alza al pobre,
[8] **para sentarlo con los príncipes,**
con los príncipes de su pueblo.
[9] **Que establece a la estéril en familia**
madre de hijos gozosa. Aleluya.

SALMO 114 (Vg 113,1-8)

[1] *Aleluya.*
a) **Al salir Israel de Egipto,**
la casa de Jacob de un pueblo extraño,
[2] **vino a ser Judá su santuario,**
Israel su señorío.

7-9 El segundo motivo de alabanza es la condescendencia de Dios, abajándose a las criaturas para ensalzarlas y consolarlas. Dos manifestaciones externas revelan esa bondad misericordiosa de Dios: El levantar del polvo (cf. Is 47,1) o basura *(aspot:* Lam 4,5) al *pobre,* como a Job (8,2) del estiércol *(efer),* para hacer de él un príncipe del pueblo. Tal fue el caso de José, de Moisés, de David (1 Sam 2,8). Y el otorgar la bendición de la fecundidad a la *estéril,* como hizo con Sara (Gén 16,1; 21,1) y Ana (1 Sam 1-2) [2].

SALMO 114

Es un *cántico* hímnico sobre los milagros del Exodo [1]. Por su viveza, concisión e hipérboles poéticas es admirado como una de las más exquisitas piezas líricas del Salterio. El autor y la ocasión son desconocidos; probablemente pertenecía a la liturgia pascual judía.

El metro es 3 + 3; en v.8 4 + 3.

Comprende dos partes: *a)* Principales maravillas, 1-4; *b)* poética celebración de las mismas, 5-8.

1-4 El *aleluya* inicial se ha trasladado aquí con G; en TM se halla al final del salmo 113. El salmista hace primero la presentación del pueblo de *Israel,* o *casa de Jacob,* en la época de su fundación. El *pueblo extraño,* de otra lengua o raza, es Egipto. Al establecerse aquél en Canaán se dibujan ya los dos reinos futuros de *Judá* e *Israel,* partes de un todo, que llegaron a ser *santuario* y dominio o *señorío* de Yahvé (Ex 19,5ss). El salmista, un judaíta verosímilmente, atribuye a Judá—con Jerusalén y el templo—la prerrogativa religiosa, y a Israel la de dominio. Después, en dos pinceladas, recuerda las maravillas obradas en favor del pueblo naciente. La primera (v.3) enlaza el paso del mar Rojo, al principio del éxodo

[2] A. F. Kirkpatrick y E. J. Kissane ven en estas metáforas una alusión a la restauración después del destierro.

[1] En G este salmo aparece yuxtapuesto con el salmo 115, de modo que el 114 TM es igual al 113 A de G, y el 115 TM es igual al 113 B de G. Lo mismo aparece en varios mss, Teod, Peš. En TM falta el «Aleluya» entre uno y otro. Pero la yuxtaposición no es originaria, sino puramente accidental, pues ambos difieren por la estructura, el género literario y el argumento. Probablemente será debida al uso litúrgico (EB³ 349).

3 El mar contempló y huyó,
el Jordán se volvió hacia atrás.
4 Los montes brincaron como carneros,
las colinas igual que ovejuelas.
b) **5 ¿Qué tuviste, mar, que huiste;**
Jordán, que te volviste hacia atrás?
6 ¿Montes, que brincasteis como carneros;
colinas, igual que ovejuelas?
7 Ante la presencia del Señor estremécete, tierra,
ante la presencia del Dios de Jacob;
8 del que convirtió la roca en laguna de agua,
el peñasco en manantial de agua.

SALMO 115 (Vg 113,9-26)

a) **1 No a nosotros, Yahvé, no a nosotros,**
(9) sino a tu nombre da la gloria,
por tu bondad, por tu fidelidad.

(14,21), con el río Jordán, al fin de la peregrinación (Jos 3,14ss) en un solo acto, pleno de resonancias teológicas: el doble paso es figura de la redención liberadora. La personificación poética del mar y del río es frecuente en toda la literatura antigua. La segunda (v.4) indica la teofanía del Sinaí, evocada con el temblor de los *montes* (Ex 18,18; Sal 68,9), que *brincan* (cf. 29,6) *como carneros* o corderos. Tan vívidas imágenes, verdaderas hipérboles (Crisóstomo), no son más que una «poética vivificación de la naturaleza» (Gunkel) o una «vestidura regia» de la historia, sin necesidad de suponer, con Gunkel, influjos extraños mitológicos en el salmista.

5-8 Las interrogaciones retóricas (cf. 68,17) preparan la respuesta: es el Señor quien hizo esos milagros. Y dando suelta a su emoción, prorrumpe en una exhortación: *estremécete, tierra* [2]. Termina recordando otro de los milagros del éxodo, el agua de la peña, obrado en Rafidim, antes de llegar al Sinaí (Ex 17,6), y en Cades, hacia el fin (Núm. 20,11) [3].

SALMO 115

Es una *composición* litúrgica sin título, unida en G y Vg al salmo anterior con el número 113 B, destinado a ser ejecutado coral o antifonalmente (cf. Esd 3,11; Neh 12,40). El autor y la ocasión son desconocidos. El metro es 3 + 3 comúnmente.

Consta de tres partes: *a)* Oración deprecativa, 1-2; *b)* meditación sapiencial, 3-8; *c)* dialogismo fiducial, 9-18.

1-2 Comienzo brusco, con la invocación a Yahvé implícita. El *nosotros* es la comunidad de Israel en una situación angustiosa, pero

[2] En v.7 *ḥûlî ares* = tiembla, tierra, *ḥûlî* es un imperativo (con Castellino). Otros lo creen un participio con yod *compaginis* = danza la tierra (A. González). G, Simm, Aq, Peš, Hh lo creen un perfecto: *commota est*, con pérdida del dramatismo. Y Kraus lo corrige en *kol-ha'ares* = Señor de toda la tierra, que gana en regularidad, pero pierde en dramatismo.

[3] *Hallamis* = peñasco, es una palabra rara, que Dt compone con *sur* = roca (Dt 8,15, 32,13). Es notable por su dureza (cf. Is 50,7; Job 28,9), ya sea sílice, diamante o basalto (cf. Delitzsch).

2 ¿Por qué habrán de decir las naciones:
(10) «Dónde está su Dios de ellos»?
b) 3 Pues nuestro Dios está en los cielos,
(11) todo cuanto quiso hacer, hizo.
4 Los ídolos de ellos son plata y oro,
(12) hechura de manos de hombre.
5 Boca tienen, pero no hablan,
(13) ojos tienen, pero no ven;
6 orejas tienen, pero no oyen,
(14) nariz tienen, pero no huelen.
7 Sus manos, cierto, no palpan,
(15) sus pies, cierto, no andan,
no rumorean con su garganta.
8 Como ellos sean los que los hacen,
(16) todo el que confía en ellos.
c) 9 Israel, confía en Yahvé:
(17) El es su auxilio y su escudo.
10 Casa de Aarón, confiad en Yahvé:
(18) El es su auxilio y su escudo.
11 Los que teméis a Yahvé, confiad en Yahvé:
(19) El es su auxilio y su escudo.
12 Yahvé se acordó de nosotros, él bendecirá,
(20) bendecirá a la casa de Israel,
bendecirá a la casa de Aarón.

---

imprecisa, que hace una petición urgente a Yahvé. La bondad y la fidelidad de Dios a sus promesas son los motivos que invocan, tan frecuentes en las lamentaciones individuales o colectivas (44,7; Dan 9,18s). La pregunta burlona de los gentiles *¿Dónde está su Dios?* sería un reproche contra Yahvé.

3-8 En un trozo de valiente polémica opone su enérgica afirmación de fe en Dios Creador, que hace cuanto quiere, contra la nulidad de los *ídolos*, que son mera *hechura* de los hombres. Un acto de fe monoteísta en el Todopoderoso [1], frente a siete negaciones enfáticas, ponderando sarcásticamente la impotencia e inutilidad de los ídolos. Termina con una imprecación contra los idólatras: que se vayan conformando a sus ídolos (135,18).

9-18 Aquí domina la confianza, exteriorizada de diversas formas, repartidas por coros alternantes. Primero hay una triple exhortación a la *confianza en Yahvé* (v.9-11), seguida cada una de un estribillo o motivación idéntica en tercera persona: *ayuda de ellos... es* (cf. 33,20), sin que se sepa quién y cómo pronunciaba esas exhortaciones y estribillos. Después viene un triple deseo de bendición (v.12-13), a partir de un hecho pasado, *Yahvé se acordó de nosotros* (perfecto de certeza), fundamento de la esperanza en el futuro [2]. Siguen las bendiciones (v.14-15). Y termina con una especie de

[1] Para Oesterley, este salmo, con el 86 y el 135, son de «perfecto monoteísmo». Nótese en el v.7 la variante, que da nuevo interés y viveza a la enumeración. G, Hh y los modernos suelen regularizar el texto como en v.5.6.

[2] En ese hecho pasado reconoce la protección dispensada a Israel en la historia. Kirkpatrick la concreta a la vuelta del destierro. Otros: Gressmann, Gunkel, Ubach, Schökel, A. González, cambian el texto en futuro como los demás verbos. Herkenne lo omite sin razón.

13 **Bendecirá a los que temen a Yahvé,**
(21) pequeños y grandes.
14 **Yahvé os acreciente**
(22) a vosotros y a vuestros hijos.
15 **Benditos seáis vosotros de Yahvé,**
(23) hacedor de cielos y tierra.
16 **Los cielos, cielos son de Yahvé,**
(24) y la tierra diósela a los hombres.
17 **Los muertos no pueden alabar a Yah,**
(25) ni cuantos bajaron al lugar del silencio.
18 **Pero nosotros bendeciremos a Yah,**
(26) desde ahora y por siempre jamás. ¡Aleluya!

---

colecta doxológica (v.16-18). *Israel* (v.9) designa al pueblo todo primero; luego se divide en dos clases: *Casa de Aarón* (v.10) y *los que temen al Señor* (v.11). Los aaronitas serían sólo los sacerdotes, no toda la tribu de Leví (sacerdotes y levitas) [3]. Y los «temerosos de Yahvé» son todos sus adoradores, sacerdotes y pueblo (Oesterley), no los prosélitos del judaísmo, que sólo se dan en el NT (Act 10, 2.22; 13,16.26; 16,4; 18,2) (contra Gunkel, Kittel, Delitzsch, Calès, Tournay, etc.). Aquí, en v.13, los «temerosos de Yahvé» tienen por paralelo «los pequeños y los grandes», y entre los prosélitos no había menores de edad. La conclusión parece sugerida por el título *Hacedor de cielos y tierra*. Al crear el universo, Dios se reservó los *cielos* (19,2) y *dio a los hombres la tierra* (8,7s), dentro de la cual hay un *lugar de silencio* (94,47), el *šeʿol*, donde ya no resuena el aleluya (6,6; 30,10; 88,11s). Sólo los que vivimos alabaremos indefinidamente al Señor.

SALMO 116

Es el *cántico* eucarístico de un incólume. Es individual, con promesa de sacrificio en acción de gracias público. Se ignora su autor y ocasión. Por el carácter secundario de sus ideas y frases, y por su lenguaje postexílico, abundantes aramaísmos, parece de época reciente. El metro es la *qînâ*, con muchas interrupciones. Su unidad la mantienen la generalidad de los autores. En cambio, G y Vg lo dividen en dos, los salmos 114 y 115, intercalando un *aleluya* al final del v.9. También es opinión común la de su integridad. Consta de dos partes homogéneas A y B, que tratan del amor a Dios y de la confianza en Dios respectivamente, divididas cada una en tres partes paralelas:

A (Vg 114)	B (Vg 115)
a) Expresión de amor, 1-4.	*a)* Expresión de fe, 10-14.
b) Reflexión sapiencial, 5-6.	*b)* Reflexión sapiencial, 15-16.
c) Liberación celebrada, 7-9.	*c)* Liberación celebrada, 17-19.

[3] En Sal 135,20 hay tres clases del pueblo, y la «casa de Leví» se distingue expresamente de los sacerdotes y de los temerosos de Yahvé.

SALMO 116 (TM 116,1-9 = Vg 114)

[1] Aleluya.
A) a) Amor sentí cuando oyó Yahvé
la voz de mis ruegos,
[2] cuando inclinó su oído a mí
el día en que clamé.
[3] Habíanme envuelto los lazos de la muerte,
y las angustias del seol me habían encontrado,
tribulación y aflicción encontré.
[4] E invoqué el nombre de Yahvé:
«¡Oh Yahvé!, líbrame».
b) [5] Compasivo es Yahvé y justo,
y nuestro Dios es misericordioso.
[6] Custodio de los sencillos es Yahvé;
siendo yo débil, me salvó.
c) [7] Vuelve, alma mía, a tu sosiego,
pues Yahvé ha sido benéfico contigo.
[8] Pues él ha librado mi alma de la muerte,
mis ojos de las lágrimas, mis pies del tropiezo.
[9] Caminaré en la presencia de Yahvé
en la tierra de los vivientes.

(TM 116,10-19 = Vg 115) (G 115 *Aleluya*)

B) a) [10/1] Animado de fe estuve cuando dije:
«afligido estoy en extremo».

1-4 La gratitud y el amor reviven en el recuerdo de los peligros, de que Dios les libró [1]. El v.3 los describe brevemente (cf. 18,5s). La invocación *¡Señor, salva mi vida!* es puramente individual, no propuesta en culto público, y en su vaguedad no permite concretar el peligro pasado: si enfermedad de muerte, juicio condenatorio, persecución, etc.

5-6 La reflexión sapiencial subraya la misericordia y la justicia de Dios [2], defensor de los *sencillos* y de los *débiles*. Los primeros son los humildes, carentes de sabiduría para defenderse (19,8; 119,130); los segundos, los que no tienen fuerzas físicas o interiores, es decir, un enfermo o un perseguido (142,6).

7-9 Un apóstrofe tranquilizador (cf. 42,6; 103,1) da seguridad para el futuro. Y como un nuevo motivo de agradecimiento, recuerda los beneficios de Yahvé (cf. 56,14; 86,13). Termina con un propósito esperanzado: *caminar en la presencia del Señor* se refiere a la conducta moral (26,13), no a la marcha física del enfermo sanado (Schmidt). La *tierra de los vivientes* indica esta vida temporal (cf. 27,13).

10-14 Aquí recuerda el espíritu de fe y confianza en Dios, que jamás le abandonaron en su aflicción (cf. 31,32), y en su desengaño

[1] *ki*, conjunción temporal = cuando, en vez de causal = porque. Cf. v.10. *'Eqra'* = invoqué, es un aoristo poético, como Gén 18,7.

[2] El plural «*nuestro Dios es misericordioso*» en un salmo individual, puede deberse a su composición original o a su uso en público servicio divino. Además, el v.5 se repite en 111,4; 112,4, etc. Cf. Ex 34,6.

11/2 **Dije yo en mi consternación:**
«todo hombre es falaz».
12/3 **¿Cómo devolveré a Yahvé**
tantos beneficios para conmigo?
13/4 **Alzaré la copa de salvación,**
e invocaré el nombre de Yahvé.
14/5 **Mis votos cumpliré a Yahvé,**
en presencia de todo su pueblo.
b) 15/6 **Preciosa es a los ojos de Yahvé**
la muerte de sus devotos.
16/7 **¡Oh Yahvé!, porque soy siervo tuyo,**
siervo tuyo, hijo de tu sierva,
soltaste mis ataduras.
c) 17/8 **Te sacrificaré ofrenda de acción de gracias,**
e invocaré el nombre de Yahvé.
18/9 **Mis votos cumpliré a Yahvé,**
en presencia de todo su pueblo;
19/10 **en los atrios de la casa de Yahvé**
en medio de ti, Jerusalén.
Aleluya.

---

de los hombres. Sin duda, le faltó el apoyo de quien más lo esperaba. Una vez pasada la prueba, en señal de agradecimiento, proyecta un sacrificio ritual, indicado con un gesto y con la frase consagrada cultual. El gesto es *alzar la copa de salvación,* sea para libar su contenido (Núm 15,5.7.10), sea para beber, como en el sacrificio pascual (Landersdorfer, Ubach, Kraus). *Salvación* (lit. salvaciones) es término técnico para designar las liberaciones precedentemente obtenidas y celebradas con sacrificios eucarísticos. La frase cultual: *invocar el nombre de Yahvé,* indica todo acto litúrgico. La acción de gracias incluía además el cumplimiento de los votos y el testimonio público ante el pueblo (v.14). Pero algunos omiten este v.14 con G[a], pues se repite en v.18.

15-16 En esta reflexión sólo el v.15 es aseverativo. El salmista, salvado del peligro, se cuenta entre los fieles, cuya muerte tanto cuesta al Señor (cf. 72,14; 48,9). De modo brusco, en v.16, ora directamente a Yahvé en señal de gratitud, con una alusión evidente a la ley familiar antigua (cf. Gén 14,14; Ex 23,12; 21,2ss), porque le ha reservado la vida, *soltaste mis ataduras,* sin especificar su género [3].

17-19 Repite el propósito de las ofrendas rituales de acción de gracias con su sacrificio (Lev 7,11); invocación del nombre de Yahvé; cumplimiento de los votos hechos (66,13s) y testimonio ante el pueblo (22,25), en el lugar sagrado. No se podría decidir si esas ofrendas se prometen para un futuro próximo o se hacen inmediatamente antes del sacrificio eucarístico (Gunkel) o acompañan a la oblación sacrificial que se está celebrando (Oesterley).

[3] Tal vez, como en Sal 107,10-14, se refiera a la «aflicción y al hierro» de los desterrados en Babilonia (SAN JUAN CRISÓSTOMO: MG 55,326).

Salmo 117 (Vg 116)

1 **Aleluya.**
Alabad a Yahvé todas las naciones;
aclamadlo todos los pueblos.
2 **Porque ha prevalecido sobre nosotros su generosidad,**
y la fidelidad de Yahvé es para siempre.
Aleluya.

SALMO 117

Es el salmo más corto del Salterio. Se le ha considerado un fragmento desperdigado de otro salmo que lo tuviera al comienzo o, sobre todo, al fin. Algunos han querido ver en él un epílogo del anterior salmo 116 (Zenner, Schmidt); otros, un preludio al siguiente 118, porque la división de los salmos 113-118 fluctúa grandemente en la tradición. Pero este salmo tiene propia subsistencia. Parece una antífona o estribillo, a modo del *Gloria Patri*. Sus dos únicos versículos encierran un iluminado universalismo con reflejos purísimos de fe, esperanza y amor en el verdadero Dios. Es una proclama universal nacida de un encendido celo por la divina gloria. Su mejor comentarista es San Pablo, quien le ha dado sentido mesiánico y abierto horizontes de catolicidad (Rom 15,8-12).

Autor y ocasión son desconocidos. A pesar de su brevedad está perfectamente estructurado. Consta de *invitación* a la alabanza, el más frecuente comienzo de los cánticos, y de *motivación*, el segundo elemento que no puede faltar. Ritmo: para la primera parte, *qînâ* (3 + 2), en v.1; para la segunda, 3 + 3, en v.2.

1 *Aleluya.* El G la traslada del fin del salmo 116 al comienzo de éste. Adviértase que inmediatamente viene una repetición de la misma exclamación, en las dos primeras palabras del salmo: «Alabad a Yahvé». Por lo demás, este verso, en un desdoble perfectamente paralelístico, ofrece tres elementos trascendentes: sujeto, acción y objeto sobre el cual la acción se dirige. El sujeto son *naciones* y *pueblos*. «Naciones» *(gôyim)*, propiamente, es todo lo que no es Israel; «pueblo» indica, bajo el mismo aspecto distintivo, más la variedad. Para ello se emplea *'ummîm* (un hápax), (el ordinario *'ummāh*, pl. *'ummôt)* equivalente a *lĕ'ummîm*, que aparece frecuentemente en paralelismo con *gôyim*, «naciones». La invitación se dirige, como en los salmos escatológicos, a todos los pueblos distintos de Israel, no a los hijos de Israel disgregados por las naciones, ni a los congregados en acto litúrgico (107,8.15; 21,31; 33,1ss). La acción es la alabanza: *alabad (hll)*; *aclamad (šabbehû)*, verbo arameo que indica radicalmente «acariciad delicadamente», «decid loores». El objeto es *Yahvé*, Dios de Israel.

2 Motivación sorprendente. El desdoble paralelístico es perfecto y completivo. Por una parte, la bina perpetua *hesed* y *'ĕmet*, la «generosidad exuberante o misericordia» y la «fidelidad» a ultranza o

firmeza y perseverancia inquebrantable de Yahvé a sus promesas. Por otra, según los verbos, la «generosidad» de Yahvé ha *prevalecido* siempre. El verbo «prevalecer» *(gbr,* «ser fuerte») sugiere una lucha titánica de dos en la cual vence uno, aquí Yahvé. Este concepto se refiere, pues, más al pasado. En cambio, *lĕʿôlām,* «es para siempre», mira preferentemente al futuro. La cuestión problemática está en la frase *sobre nosotros,* que al primer análisis no se ve claro si debe considerarse pronunciada por las naciones, o por Israel, o por todos a la vez. La «generosidad y fidelidad» divinas se dicen a favor de la comunidad israelítica en toda su historia o en general, pues ésas son «las vías todas de Yahvé» (25,10), y en anuncios proféticos en bien de la comunidad mesiánica, porque la definitiva «gracia y fidelidad», a la cual confluyen todas las otras, es el Mesías. Esto supuesto, es obligado ver aludida la serie de infidelidades de Israel sobre las cuales y contra las cuales ha ganado siempre la generosidad y la fidelidad divinas.

En el salmo 117 no se nombra al Mesías (como tampoco en el 47), pero la doctrina mesiánica general enseña que por el Mesías concede, predice y repite Yahvé esos beneficios a Israel y a las naciones. Implícitamente éste es también un salmo de mesianismo personal, en cuanto que el Mesías concreto es término último de la «gracia y fidelidad» de Yahvé. Otros pasajes mesiánicos confirman la misma conclusión (22,28-29; 72,11-12). Los exegetas han visto claramente que, sin la interpretación mesiánica, estos dos versos plantean un problema difícil (Delitzsch, Duhm, Kittel, Baethgen, Kautsch).

SALMO 118

El sexto y último salmo del Hallel es coral y de los más complicados. Generalmente se considera como un *dialogismo* litúrgico, eucarístico y procesional, después de una gran liberación. De su autor y ocasión nada cierto se puede afirmar. Algunos lo creen preexílico (Eerdmans), incluso de la época de David (Ceulemans) o Ezequías. Pero la inmensa mayoría lo creen postexílico por el tono, la liturgia desarrollada y sus alusiones históricas. Otras hipótesis lo consideran puramente cultual para la fiesta de Pascua (Kissane), o para una ceremonia desconocida (Robinson), o bien escatológico (Cheyne, Buttenwieser). Variadas son también las divisiones que de él se hacen y la atribución de cada una de sus partes a las diversas personas del diálogo (pueblo, coros, levitas, sacerdotes, príncipe, salmista). Nosotros lo dividimos en cuatro partes, atribuidas hipotéticamente a los diversos actuantes de la comunidad litúrgica: *a)* Invitación a todo Israel a la alabanza a Yahvé, 1-4 (el director, coros, pueblo antes de la procesión); *b)* descripciones de la liberación, 5-18 (voces alternantes en procesión al templo); *c)* celebración al entrar en el templo 19-25 (solista y coro sacerdotal); *d)* bendición, exhortación litúrgica, recapitulación, 26-29 (sacerdotes, coro, pueblo).

El metro es vario: 3 + 3 y 3 + 2.

SALMO 118 (Vg 117)

[1] *Aleluya.*
a) Alabad a Yahvé: «porque es bueno,
porque su misericordia es eterna».
[2] Diga Israel: «que su misericordia es eterna».
[3] Diga la casa de Aarón:
«que su misericordia es eterna».
[4] Digan los que temen a Yahvé:
«que su misericordia es eterna».
b) [5] Desde la angustia invoqué a Yahvé,
y Yah me escuchó, poniéndome a salvo.
[6] Yahvé está por mí, no temeré;
¿qué podrá hacerme el hombre?
[7] Yahvé está por mí, amparándome,
y yo veré vencidos a los que me odian.
[8] Mejor es acogerme a Yahvé
que confiar en el hombre.
[9] Mejor es acogerme a Yahvé
que confiar en los príncipes.
[10] Todas las naciones me habían rodeado;
pero en el nombre de Yahvé las derroté.
[11] Me habían rodeado y cercado;
pero en el nombre de Yahvé las derroté.
[12] Me habían rodeado como abejas al panal;
ardían contra mí como el fuego entre espinas,
pero en el nombre de Yahvé, cierto, los derroté.
[13] Fuertemente me empujaban para derribarme,
pero Yahvé me amparó.

1-4 Magnífica entrada litúrgica, propia para recoger en adoración entusiasta a la comunidad reunida. Los que hacen la invitación (el director, solista o un coro entero) se distinguen claramente de los invitados: el pueblo todo, *Israel*, y clero, *casa de Aarón*, reunidos después en un todo, *los que temen a Yahvé*. Estos responden con el conocido estribillo, que forma inclusión en este salmo.

5-13 Primero narra un solista (el rey o su representante) las angustias pasadas y su liberación (cf. 18,20), interrumpiéndole un coro alternante con su grito de triunfo (v.8-9). Esos peligros pasados procedían del hombre (v.6), no de enfermedades o accidentes naturales; más concretamente, de los hombres enemigos (v.7) y de los *príncipes* (v.9), tal vez el rey persa y sus ministros, después que Israel volvió del destierro (Delitzsch); e incluso de las naciones vecinas (v.10) (cf. Esd 4,9s). Vívidas imágenes traducen la violencia del ataque: como abejas alrededor del panal (cf. Dt 1,44) o como fuego que consume las zarzas. La angustia llega al clímax en el v.13, en que casi es *derribado*. A todos rechaza *en nombre de Yahvé*, repite el estribillo (v.10.11.12) [1].

[1] El TM *'amûlam*, hif. de *mûl* = circuncidar, ha hecho pensar a algunos en Juan Hircano, que hizo circuncidar a los edomitas vencidos. Es mejor la versión: cortar, hacer trizas, destrozar.

14 Mi fuerza y mi canto es Yah,
él fue mi salvación.
15 Voces de júbilo y de victoria
resuenan en las tiendas de los justos:
«La diestra de Yahvé obró con vigor.
16 La diestra de Yahvé fue enaltecida,
la diestra de Yahvé obró con vigor».
17 No he muerto, sino que estoy vivo,
y he de proclamar las obras de Yah.
18 Yah me corrigió con dureza,
pero a la muerte no me entregó.
c) 19 Abridme las puertas de justicia,
entraré en ellas, alabaré a Yah.
20 Esta es la puerta de Yahvé,
los justos entran por ella.
21 Gracias te daré, pues me diste oídos
y fuiste mi salvación.
22 La piedra que desestimaron los constructores
vino a ser la piedra angular.
23 Por obra de Yahvé se ha hecho esto,
ha sido un milagro ante nuestros ojos.
24 Este es el día que hizo Yahvé,
regocijémonos y alegrémonos en él.
25 ¡Ea! Yahvé, danos la salvación;
¡ea! Yahvé, ponnos a salvo.

14-18 Seguidamente canta su gratitud al Señor, con el triple encomio *a la diestra de Yahvé*, a cargo de voces alternantes. Las *tiendas de los justos* es una alusión a los tabernáculos o un arcaísmo por «las moradas». La conservación de la vida y las *obras de Yahvé* (v.17) indican beneficios comunes recibidos por el pueblo en lucha contra los enemigos. El mismo sentido comunitario hay que atribuir a la *corrección* recibida, es decir, al peligro corrido, que no fue mortal.

19-25 La escena es ahora el templo. El canto eucarístico dialogado continúa en un lugar más sagrado, y su acento es más solemne. *Las puertas de justicia* no son las exteriores del templo, abiertas a todos, sino las que han de atravesar los *justos*, israelitas, mujeres, hombres y sacerdotes, para ir a *alabar a Yahvé*, cada uno en su sitio. El singular *puerta de Yahvé* no tiene especial significado. La imagen de la puerta tal vez ha sugerido la de la piedra angular, para significar la victoria y exaltación del personaje atribulado, desechado por sus enemigos. Esa alegoría proverbial de la *piedra angular*, que es la que corona el edificio (Jer 51,26; Job 38,6) [2], se aplica aquí al pueblo de Israel. Jesús se la aplicó a sí mismo como piedra angular de ambos Testamentos (Mt 21,42; Act 4,11; 1 Pe 2,4.7). Ese cambio ha supuesto una intervención milagrosa de Dios (v.23). Y el día de la victoria es uno de los días hechos por el Señor para el regocijo litúrgico. Este canto termina con la exclamación ritual del *Hosanna (hôšîʿānnaʾ)* que tal vez no esté en su sitio.

[2] Cf. J. JEREMIAS, Ἄγγελος I (1925) p.65ss. Pero sostiene lo contrario para ἀκρογωνιαῖος J. PFAMMATER, *Die Kirche als Bau* (Roma 1960). Exkursus I (cf. RB 70 [1963] 303).

d) 26 Bendito el que viene en nombre de Yahvé;
os hemos bendecido desde la casa de Yahvé.
27 Yahvé es Dios y nos ha iluminado.
Atad la víctima festiva con cordeles,
llevadla hasta las extremidades del altar.
28 Tú eres mi Dios y te doy gracias,
eres mi Dios y yo te ensalzo.
29 Alabad a Yahvé: «porque es bueno,
porque su misericordia es eterna».

26-29 Síntesis final, donde se juntan la gratitud y la alabanza. En v.26 los sacerdotes y levitas se dirigen al pueblo, que viene al templo [3], y lo reciben con un saludo religioso (v.27) y la rúbrica: *atad la víctima festiva con cordeles* (cf. Esd 6,17) [4]. Y el pueblo, o su representante, responde alabando a Dios (v.28). Los coros repiten la antífona inicial a modo de inclusión [5].

SALMO 119

Es una larga *oración* en estima de la divina ley, según el artificio del alfabetismo: 22 estrofas, cada una de ocho versos, tantas como letras cuenta el alefato, de esta forma: ocho versos *alef*, ocho *bet*, etc., forman un total de 176 versos dedicados a recitar los ocho o más sinónimos de ley [1]: precepto, decreto, mandato, ley, mandamiento, voluntad, consigna, palabra, estatuto, testimonio. Por las repeticiones y variedad de géneros que presenta, lo artificioso de su forma, la prolijidad y monotonía del fondo, el salmo ha recibido los más duros epítetos; mas para almas de vida interior, como San Ambrosio [2], ha merecido elogios de la mayor estima. Por ello no admite divisiones lógicas [3] en parte, ni menos cronológicas [4], sino sólo la división puramente material de las 22 estrofas de que se compone. Nada se sabe de su autor ni de la ocasión en que lo compusiera. Las circunstancias

3 El v.26, como el Hosanna del v.25, que con sentido ovacional es tardío, habían adquirido significación mesiánica, y con ella se recitaba en la época de Jesucristo, sobre todo en la fiesta de los Tabernáculos (cf. Mt 21,9; Jn 12,13.17s).

4 La frase es uno de los nudos insolubles del Salterio. Arconada sigue el TM, confirmado para *atar con cuerdas* por Jue 15,13; 16,11s; Ez 3,25; y para *víctima festiva* por Ex 23,18; Mal 2,3. Otros traducen «ordenad una procesión con ramos» (Schökel); «ordenad fiesta con palmas» (A. González). El *Midrás* traduce *hag* por procesión festiva (Braude, II 245). Sobre la procesión en la fiesta de los Tabernáculos alrededor del altar, cf. 26,6.

5 El *mesianismo* del salmo 118 se ha entendido en la tradición muy diversamente. Cf. EstB (1934) 454-467. Calès habla de «sentido típico por lo menos, y aun quizá literal implícito y eminente» (II 405). El sentido típico lo siguen muchos exegetas católicos; no así el sentido literal implícito. El uso rabínico de la Escritura había dado a este salmo un mesianismo análogo al del salmo 8.

1 Los autores varían al contar los sinónimos de ley: *ocho* proponen Müller, Deissler, Kraus, Calès...; *diez* (que algunos con la *Masora* relacionan con los diez mandamientos o «palabras» del Decálogo, Dt 4,23), Bertrand, Kirkpatrick, Robert, Perowne, Leslie...; *once* Agellio; *doce, catorce, quince*, y hasta *veinte*, Wolter. Cf. A. Robert, *Le sens du mot Loi dans le Psaume 119* (Vg 118): RB (1937) 182-206; brevemente en DBS V 459. A. Deissler, *Psalm 119 (118) und seine Theologie* (Munich 1955).

2 San Ambrosio, en el prólogo de su largo comentario a este salmo, lo considera *veluti pleni luminis solem meridiano ferventem calore:* ML 15,1197. Cf. P. Capelle, *Le psautier d'Afrique* (1913) p.216.

3 Cf. Dom Puniet, *Le Psautier liturgique* II (1935) p.561

4 J. Enciso (EstE [1960] 627) distingue siete etapas en él para hacerle salmo-prólogo de los Cánticos de las Subidas.

Salmo 119 (Vg 118)

Alef.

1) [1] Dichosos los perfectos de conducta,
los que proceden según la ley de Yahvé.
[2] Dichosos los que guardan sus mandamientos
y le buscan de todo corazón.
[3] Los que no obran la iniquidad,
y andan por los caminos de él.
[4] Tú ordenaste tus mandatos,
para que se observen exactamente.
[5] Ojalá sea firme mi proceder
en observar los estatutos.
[6] Entonces no quedaré confundido,
cuando atienda a todos tus preceptos.
[7] Te alabaré con rectitud de corazón,
aprendiendo las prescripciones de tu justicia.
[8] Tus estatutos observaré,
no me abandones del todo.

Bet.

2) [9] ¿Cómo conservará pura el joven su conducta?
Observando tus palabras.
[10] Con todo mi corazón te busco;
no me dejes desviar de tus preceptos.
[11] En mi corazón guardo tus consignas,
para no pecar contra ti.
[12] Bendito seas tú, Yahvé,
enséñame tus estatutos.
[13] Con mis labios he proclamado
todos los decretos de tu boca.

---

personales a que alude son muy vagas [5], lo mismo que la fecha de su composición, para los más [6] postexílica. En vocabulario y en ideas es deuteronomístico (Deissler), pero no hay que rebajar su composición a la época del Sirácida (Kraus).

El metro es 3 + 2, a veces 2 + 3.

1-8 Parece un eco del primer mandamiento: *Amarás a Dios con todo tu corazón.* La *felicidad* está en mantenerse fiel a la voluntad de Dios, en conformarse con las exigencias de la Ley, lo cual supone no obrar la *iniquidad* y *andar por los caminos* de Dios. A estas reflexiones sigue una oración del salmista, deseando (v.4-8) guardar esas leyes, proponiéndose *aprender sus prescripciones* justas, con la persuasión de que *no quedará confundido,* y la petición *no me abandones.*

9-16 El poeta experimentado da ahora sus consejos a la juventud. Para que su *conducta* sea *pura* o íntegra (v.1), el único remedio es la observancia de los mandamientos, mediante la recitación *con* los

[5] Sobre su autor hay muy diversas opiniones: para unos era un joven (Delitzsch, con v.99.100); para otros, un anciano (Gunkel); o un israelita desterrado (v.19); o un miembro de Israel que sufre de sus compatriotas burladores, incrédulos y perseguidores (v.23), algunos de ellos príncipes o nobles (v.161); o un israelita que puede hablar con reyes (v.46); o un buen maestro de escuela (Müller), un prosélito (Ehrlich), un antiguo fariseo (Briggs) o bien el mismo Esdras (A. R. Fausset) o Daniel en Babilonia.

[6] Cf. S. Mowinckel, *Psalmenstudien* II p.192.

14 En la práctica de tus disposiciones me gocé
más que en todas las riquezas.
15 En tus mandatos pienso
y atiendo a tu proceder.
16 En tus estatutos me deleito,
no olvido tu palabra.

Gímel.

3) 17 Concede a tu siervo vivir
y observar tus palabras.
18 Abreme los ojos para que atienda
a las maravillas de tu ley.
19 Peregrino soy en la tierra,
no me ocultes tus preceptos.
20 Se ha consumido mi alma anhelando
tus decretos en todo tiempo.
21 Increpaste a los soberbios;
malditos son los que se desvían de tus preceptos.
22 Aparta de mí la mofa y el desprecio,
que guardo tus mandamientos.
23 Aunque los príncipes se sienten murmurando contra mí,
tu siervo está pensando en tus estatutos.
24 Así tus mandamientos son mis delicias
y mis consejeros.

Dálet.

4) 25 Pegada al polvo está mi alma,
hazme vivir según tu palabra.
26 Te referí mis caminos y me diste oídos,
enséñame tus estatutos.
27 Dame a entender el camino de tus mandatos
y ponderaré tus maravillosos hechos.
28 Suspira mi alma de tristeza,
levántame según tu palabra.
29 Aparta de mí el proceder mentiroso
y dame tu ley compasivo.

---

labios (v.13), la *meditación* (v.15) y la interiorización *en el corazón* (v.11); así llega a encontrar su *deleite* (v.16), su consuelo y su *gozo* en la Ley (v.14).

17-24 El salmista pide que su vida se prolongue para *observar* los mandamientos. *Peregrino* en tierra extraña, pide a Dios *abra* sus ojos interiores para conocer las riquezas inagotables de la ley divina, por las cuales *se consume* su alma. Tan firme es su propósito de fidelidad, que, a pesar de las *mofas* y el *desprecio*, seguirá *guardando los preceptos*. Estos son sus *delicias* y sus *consejeros*. Los *príncipes* que se mofan (cf. v.161) no son necesariamente extranjeros; pueden ser magistrados israelitas (Jer 26,10ss; Es 9,1s; 10,8.14; Neh 9,32-38).

25-32 La letra inicial *dalet* le obliga a tratar repetidamente del *camino (dereq)*: Camino es la ley que Dios impone al hombre, y éste, peregrino, ha de recorrer de la mano de Dios. Por experiencia sabe que, cuando *refirió* a Dios sus *caminos* o andanzas y necesidades, Dios le *escuchó*. Por eso ahora el amante de las leyes o *estatutos* divinos pide nueva luz sobre ellos. Ha escogido el *camino de la fidelidad*,

30 El camino de fidelidad escogí,
tus juicios preferí.
31 Pegado estoy a tus disposiciones,
Yahvé, no me dejes confundido.
32 El camino de tus preceptos correré,
cuando ensanchares mi corazón.

He.

5) 33 Muéstrame, Yahvé, el camino de tus estatutos
y lo guardaré con empeño.
34 Dame entendimiento para que guarde tu ley
y la observe de todo corazón.
35 Encamíname por la senda de tus preceptos,
pues en ella me complazco.
36 Inclina mi corazón a tus testimonios
y no al lucro.
37 Haz que pasen mis ojos sin ver las vanidades;
en tu camino hazme vivir.
38 Cumple a tu siervo tu promesa,
que hiciste a los que te temen.
39 Aparta la mofa que recelo,
porque tus juicios son buenos.
40 ¡Ah!, anhelo tus mandatos,
según tu justicia hazme vivir.

Wau.

6) 41 Y vengan a mí tus bondades, Yahvé,
tu salvación según tu promesa.
42 Y responderé a los que de mí se mofan una cosa,
que confío en tu palabra.
43 No quites de mi boca la palabra de verdad,
pues en tus juicios espero.
44 Observaré tu ley siempre,
por siempre jamás.
45 Andaré por ancho campo,
porque me cuidé de tus mandatos.
46 Hablaré de tus mandamientos ante los reyes
y no quedaré confundido.

---

con la esperanza de que Yahvé le *ensanche el corazón*, y abomina de la *senda de la mentira* o proceder contra la Ley divina. *Según tu palabra* es un motivo que recurre con frecuencia (v.25.28.49.65.107.169), junto con su sinónimo *según tu dicho* (v.38.41.58.116.154.170).

33-40 Aquí usa los verbos en la forma *hifʿil*, que tiene sentido causativo, exigida por la letra inicial. En ellas pide insistentemente que Dios le *enseñe, muestre, encamine, incline el corazón* a la guarda de los preceptos, *no al lucro* o avaricia ni a las *vanidades* de las criaturas. Tal vez aluda a los ídolos al decir *haz pasen mis ojos sin verlas* (cf. 24,4).

41-48 Aquí comienzan todos los versos por la copulativa *y*, que es la letra *wau* correspondiente a esta estrofa. En ella expresa nuevas modalidades de las mismas peticiones y motivaciones. Como premio a la fidelidad a los *mandatos* divinos, espera andar por *ancho campo*, holgadamente, dando a conocer a otros la Ley *sin confusión*, aun a

47 Me deleitaré en tus preceptos,
que tanto amo.
48 Y alzaré mis palmas a tus preceptos
y pensaré en tus estatutos.

Zain.

7) 49 Acuérdate de tu palabra a tu siervo,
en la que me hiciste esperar.
50 Este es mi consuelo en mi aflicción,
el que tu palabra me da la vida.
51 Los soberbios se burlaron de mí hasta el extremo,
pero de tu ley no me desvié.
52 Hice memoria de tus juicios siempre,
Yahvé, y me consolé.
53 Indignación se apoderó de mí contra los malvados,
que abandonaron tu ley.
54 Cantos fueron para mí tus estatutos
en la casa de mi morada.
55 Me acordé de tu nombre en la noche, Yahvé,
y observé tu ley.
56 Esto me ha sucedido,
porque guardé tus mandatos.

Ḥet.

8) 57 Mi porción, Yahvé, me dije,
es observar tus palabras.
58 Imploro el favor de tu rostro de todo corazón;
compadéceme según tu promesa.
59 Consideré mi proceder e hice volver
mis pies a tus mandamientos.
60 Me apresuré y no me detuve
en observar tus preceptos.
61 Los lazos de los malvados me envolvieron,
pero tu ley no eché en olvido.
62 A media noche me levanto para alabarte
por tus justos juicios.
63 Compañero soy de cuantos te temen
y de los que observan tus mandatos.

---

los reyes, pues en la Ley se deleita. Casi diviniza la Ley al prometer *alzar a ella sus manos,* en gesto de oración (cf. 28,2).

49-56 La palabra de Dios es también fuente de *esperanza* y *consuelo* para el hombre. Por ello siente *indignación* con los que violan la Ley o apostatan de ella [7]. Para el salmista, en cambio, amante de Yahvé y su Ley, ésta ha resonado como melodioso *canto* en la *noche* tranquila, tonificando su espíritu cuando la ponderaba y rumiaba pausadamente en su corazón.

57-64 La *porción* o heredad del salmista es *observar* la Ley de Yahvé, como de los levitas, su porción (cf. 16,5; 73,26; 142,6) es Yahvé mismo. Son expresiones sinónimas, que subrayan la relación personal con Dios. El salmista insiste en la Ley, porque hubo algún tiempo que le faltaría prontitud y diligencia en *observar los preceptos,*

[7] Cf. Pinjás y Matatías en 1 Mac 2,24-26.

64 De tu bondad, Yahvé, llena está la tierra;
enséñame tus estatutos.

Tet.

9) 65 Obraste benignamente con tu siervo,
Yahvé, según tu palabra.
66 Enséñame el buen juicio y la ciencia,
porque en tus preceptos tengo fe.
67 Antes de que estuviera afligido fui un descarriado,
pero ahora observo tu palabra.
68 Benigno eres tú y tratas bien;
enséñame tus estatutos
69 Amañaron contra mí un engaño los soberbios,
pero yo de todo corazón guardo tus mandatos.
70 Embotado como con grosura está su corazón,
pero yo en tu ley me deleito.
71 Bueno ha sido para mí ser afligido,
para aprender tus estatutos.
72 Mejor para mí la ley de tu boca
que mil piezas de oro y plata.

Yod.

10) 73 Tus manos me hicieron y me formaron,
dame entendimiento para aprender tus preceptos.
74 Los que te temen me verán y se alegrarán,
porque en tu palabra he esperado.
75 Sé, Yahvé, que son justos tus juicios
y con razón me afligiste.
76 Sírvame tu bondad de consuelo
según tu promesa a tu siervo.
77 Vengan a mí tus misericordias para que viva,
pues tu ley son mis delicias.
78 Queden confundidos los soberbios, pues sin razón me molestaron,
mas yo pensaré en tus mandatos.
79 Vuélvanse a mí los que te temen
y los que atienden a tus mandamientos.
80 Sea mi corazón perfecto en tus estatutos,
para que no quede confundido.

---

envuelto en las redes de los impíos; pero aun entonces no olvidó la Ley. Y ahora *se levanta a media noche* a meditar en ella y *alabar* a Yahvé por sus *justos juicios.*

65-72 El *bien (ṭôb)*, que comienza con la misma letra *ṭet* de la estrofa, la domina toda. Sólo Dios es bueno; buenas son sus *palabras* y sus obras, aun la *aflicción* que El envía; y su *Ley* es un bien superior a todas las riquezas. Tal vez *la Ley de tu boca* sea una alusión al Decálogo (Ex 20,1).

73-80 El alfabetismo, que aquí exige la letra *yod,* parece haber sugerido el término *yad = mano,* la cual ha sugerido a su vez la idea de creación. La completan una serie de «yusivos» o subjuntivos con peticiones de consuelo, misericordia, confusión para los enemigos, adhesión de los piadosos, y perfección propia en el cumplimiento de las leyes o estatutos divinos.

Kaf.

11) 81 Desfallece mi alma ansiando tu salvación,
en tu palabra espero.
82 Desfallecen mis ojos ansiando tu palabra,
diciendo: ¿cuándo me consolarás?
83 Que he llegado a ser como odre puesto al humo,
pero no he olvidado tus leyes.
84 ¿Cuántos son los días de tu siervo?
¿Cuándo harás justicia contra los que me persiguen?
85 Caváronme los soberbios fosas,
los que no son según tu ley.
86 Todos tus preceptos son verdad,
sin razón me han perseguido, ¡ampárame!
87 A poco hubieran acabado conmigo en la tierra,
pero yo no abandoné tus mandatos.
88 Según tu bondad hazme vivir,
y observaré el dictamen de tu boca.

Lámed.

12) 89 Para siempre, Yahvé,
tu palabra está en los cielos.
90 Por generaciones dura tu fidelidad,
fundaste la tierra y se mantiene.
91 Por tus decretos se mantiene hasta hoy,
pues todo está a tu servicio.
92 Si no fueran mis delicias tu ley,
ya hubiera perecido en mi aflicción.
93 Nunca olvidaré tus mandatos,
pues con ellos me diste la vida.
94 Tuyo soy, ¡sálvame!,
pues me cuido de tus mandatos.
95 Me acecharon los malvados para aniquilarme,
pero yo en tus mandamientos me fijo.
96 A toda perfección he visto un límite,
mas tu precepto es muy amplio.

81-88 Domina un tono de lamentación. El salmista desea ser liberado de la tribulación temporal que le aflige. La comparación *como un odre puesto al humo* [8] indica su desfallecimiento con la imagen familiar del odre, cuando se halla ennegrecido y arrugado por el humo *(qitôr)*, al alquitarar el vino en su interior [9], quedando el odre inservible [10]. Este sentimiento es el que suscita la pregunta: *¿cuántos son los días de tu siervo?* (89,48; 102,12), urgiendo con ella el pronto remedio y el justo castigo de sus perseguidores.

89-96 La estrofa *lamed* se compone de expresiones hímnicas a Yahvé y *su palabra*, firme como la *tierra* y el *cielo*, de la cual procede la inmutabilidad y constancia de las leyes naturales (cf. Gén 8,22). Hímnicas son también y eucarísticas las expresiones sobre la *Ley*, *tus mandatos*, y su *perfección sin límites*.

[8] Era costumbre de los antiguos poner el odre lleno de vino al humo para que mejore y tome sabor: *amphorae fumum bibere* (HORACIO, *Odas* III 8.11).
[9] El árabe *qâtara* significa «fluir (el agua) gota a gota», destilar (ZORELL: Sal 148,8).
[10] Sobre la inseguridad de usos aludidos, cf. FONCK: B 1 (1921) 91-92; POWER: B 7 (1926) 182ss; JOÜON: 8 (1927) 53ss.

Mem.

13) 97 ¡Cómo amo tu ley, Yahvé!,
todo el día la estoy meditando.
98 Tu ley me hizo más sabio que mis enemigos,
pues siempre ella está conmigo.
99 Entiendo más que cuantos me enseñan,
porque tus testimonios son mi meditación.
100 Comprendo más que los ancianos,
porque guardé tus mandatos.
101 De toda vía perversa he retraído mis pies,
para poder observar tu palabra.
102 De tus decretos no me he apartado,
porque tú me has enseñado.
103 ¡Cuán dulces fueron a mi paladar tus palabras,
más que miel a mi boca!
104 Por tus mandatos tengo inteligencia,
por eso aborrezco toda vía engañosa.

Nun.

14) 105 Lámpara para mis pies es tu palabra
y luz para mi senda.
106 He jurado y estoy firme
en observar tus justos decretos.
107 Estoy afligido hasta el extremo, Yahvé,
hazme vivir según tu palabra.
108 En las ofrendas de mi boca complácete, Yahvé,
y enséñame tus decretos.
109 Mi alma está siempre en mi palma,
pero tu ley no he olvidado.
110 Pusiéronme los malvados un lazo,
pero de tus mandatos no me extravié.
111 He heredado tus testimonios para siempre,
pues ellos son el regocijo de mi corazón.
112 He inclinado mi corazón a ejecutar tus estatutos,
por siempre, con empeño.

97-104 Continúa las alabanzas a la *Ley* y a sus efectos en el salmista, al que hace *más sabio, más inteligente, más sagaz,* actividades todas del orden sapiencial. Pero la verdadera sabiduría, la más alta, es *guardar* la Ley, que Yahvé mismo le *ha enseñado.* En ella halla su deleite (v.24). Esta estrofa *mem* es la primera en que no hay petición directa alguna.

105-112 Compara ahora a la Ley con la *lámpara* o *luz* que le alumbra en el camino de la vida. Por eso toma la resolución jurada de *observar los decretos de la justicia* divina. Pues la vida humana está en continuo peligro, como gráficamente expresa la imagen, *mi alma está siempre en la palma de la mano,* o sea en un hilo (cf. Jue 12,3; 1 Sam 19,5; Job 13,14), entre lazos de enemigos. Pero su confianza está puesta en la ley de Dios, a la que aprecia como una *herencia:* el *testimonio* de Yahvé constituye la heredad o porción selecta que le ha caído en suerte, y en ella está su *regocijo,* que le consuela en su

Sámek.

15) 113 Odio a los de doblez de corazón,
pero amo tu ley.
114 Mi amparo y mi escudo eres tú,
en tu palabra espero.
115 Apartaos de mí, malhechores,
y guardaré los preceptos de mi Dios.
116 Sosténme según tu dicho para que viva,
y no me dejes confundido en mi esperanza.
117 Confórtame para que salga salvo,
y atenderé siempre a tus estatutos.
118 Despreciaste a cuantos se desvían de tus estatutos,
pues engañosa es su falacia.
119 Como escorias reputas a todos los malvados de la tierra,
por eso amo tus testimonios.
120 Mi carne se estremece por temor de ti,
y por tus juicios tiemblo.

ʿAyin.

16) 121 He obrado el derecho y la justicia,
no me entregues a los que me oprimen.
122 Sal fiador de tu siervo para bien,
no me opriman los soberbios.
123 Mis ojos desfallecen, ansiando tu salvación
y tu palabra justa.
124 Obra con tu siervo según tu bondad
y enséñame tus estatutos.
125 Siervo tuyo soy, dame entendimiento
para que conozca tus testimonios.
126 Tiempo es para Yahvé de obrar,
han suprimido tu ley.
127 Por eso amo tus preceptos
más que el oro y oro puro.
128 Por eso a todos tus mandatos me conformo,
toda vía de engaño aborrezco.

---

lamento. Por eso se propone con todo *empeño* [11] cumplir cabalmente con todos sus *estatutos*.

113-120 Aquí contrapone la unicidad de la *Ley*, voluntad de Dios, a la *doblez* de los que quieren servir a dos señores. De esos impíos él se *aparta*, porque son objeto del *desprecio* de Yahvé, considerados por Dios como *escorias* sin valor (cf. Jer 6,28ss; Ez 32,18s). Por ello el salmista siente *temor* y *temblor* de los *juicios* de Yahvé, hasta el punto de *estremecerse* en su interior.

121-128 Renueva las protestas de fidelidad y las peticiones consabidas. *Sal fiador* es un sinónimo de «protege» o «defiende». *Siervo* de Yahvé se confiesa hasta nueve veces en el salmo para motivar el auxilio divino. El v.122 es el único en que no aparece ninguno de los sinónimos de Ley. La ocasión en que hayan *suprimido* o violado *la Ley* se desconoce. Para semejantes ocasiones sienta el principio de que *intervenga Yahvé* (v.126). Los dos *por eso (ʿalken)* iniciales de

[11] Los LXX y Vg tradujeron *propter retributionem*, en lugar de *con empeño*, que muchos prefieren, y que utilizó el Conc. Tridentino (Denz. 804).

Pe.

17) 129 Milagros son tus testimonios,
por eso los guardó mi alma.
130 La aclaración de tus palabras ilumina
y hace entender a los sencillos.
131 Mi boca abrí y respiré,
pues tus preceptos ansío.
132 Vuélvete a mí y compadéceme,
según es tu norma con los que aman tu nombre.
133 Afianza mis pasos en tu palabra
y no dejes que se apodere de mí ninguna perversidad.
134 Redímeme de la opresión de los hombres,
y observaré tus mandatos.
135 Haz brillar tu rostro a tu siervo
y enséñame tus estatutos.
136 Corrientes de agua emitieron mis ojos,
por los que no observaron tu ley.

Ṣade.

18) 137 Justo eres tú, Yahvé,
y recto en tus juicios.
138 Mandaste con justicia tus mandamientos
y con suma fidelidad.
139 El celo me tiene aniquilado,
porque echaron en olvido tus palabras mis adversarios.
140 Muy acendrada es tu palabra,
y tu siervo la ama.
141 Insignificante soy yo y despreciado,
pero tus mandatos no he echado en olvido.
142 Tu justicia es justicia eterna,
y tu ley es verdad.
143 La angustia y el apremio me encontraron,
pero tus preceptos son mis delicias.
144 Justas son tus disposiciones por siempre,
dame entendimiento de ellas para que viva.

---

los dos últimos versos no tienen sentido especial; sólo son un buen remate de la estrofa *ʿain.*

129-136 La Ley es *luz* (cf. Prov 6,23) que *ilumina* a los *sencillos* cuando se explica y se descubren las riquezas que encierra. Entonces es cuando *resplandece su rostro* y *brilla* reflejando su luz y favor sobre su siervo. Esas frases hímnicas a la Ley (cf. 18,27; 19,28) sugieren esas diversas peticiones al salmista: lamentativas (v.132.134.135a) y sapienciales (v.133,135b). Esta estrofa *Pe* termina con un testimonio de su celo por la Ley, manifestado en las *lágrimas* de *sus ojos* (cf. Lam 1,16; 3,48) por los impíos que le rodean. Es un sentimiento afín al de la indignación del v.53, pero más suave.

137-144 Ese dolor y *celo* por los que olvidan la Ley contrasta con la *rectitud* y constancia de los *juicios* divinos. Un segundo contraste contrapone lo *acrisolado* de la *palabra* divina con su propia *insignificancia.* Pero a pesar de sentirse pequeño y *despreciable,* se adhiere a los *preceptos* de Yahvé, que anuncian una *justicia* eterna.

Qof.

19) 145 Clamo de todo corazón, dame oídos, Yahvé,
tus estatutos guardaré.
146 Te invoco, sálvame, Yahvé,
para que observe tus mandamientos.
147 Acudo presuroso al alba y clamo,
en tu palabra espero.
148 Preceden mis ojos a las vigilias,
para pensar en tus palabras.
149 Mi voz escucha según tu bondad, Yahvé,
según tu norma hazme vivir.
150 Se han acercado mis perseguidores con iniquidad,
de tu ley se han alejado.
151 Cercano estás tú, Yahvé,
y todos tus preceptos son verdad.
152 De antiguo tengo sabido que tus mandamientos
para siempre los estableciste.

Reš.

20) 153 Mira mi aflicción y ponme a salvo,
pues tu ley no he echado en olvido.
154 Enjuicia mi causa y defiéndeme,
según tu palabra hazme vivir.
155 Lejos de los malvados esté la salvación,
pues de tus estatutos no se cuidan.
156 Tus misericordias muchas son, Yahvé,
según tus juicios hazme vivir.
157 Muchos son mis perseguidores y adversarios;
pero de tus testimonios no me he desviado.
158 Vi a los que prevarican y sentí asco,
porque no observaron tu palabra.
159 Mira que tus mandatos amo,
Yahvé, según tu bondad hazme vivir.
160 Lo capital de tu palabra es la fidelidad,
y para siempre es la norma de tu justicia.

145-152 Esta estrofa *qof* se compone de peticiones y lamentos poco concretos. *Al alba,* antes de que se terminen las *vigilias* nocturnas (cf. 63,7; 90,4), ya está implorando el auxilio de Yahvé. En los tres últimos versos no pide, expone su fe en la ayuda de Yahvé, *más cercano* que sus *injustos perseguidores,* y la constancia y validez eterna de todos los *mandamientos.*

153-160 La letra *reš* introduce la acción de «mirar» o «ver». A las instantes peticiones, *mira mi aflicción, defiende mi causa,* siguen los motivos: Los *malvados no cuidan* de sus mandamientos, y, a pesar de sus *muchos perseguidores,* él ha seguido fiel, celoso de la Ley, ha *sentido asco* de ellos, los israelitas apóstatas (cf. 25,3; 73,15; 78,57), y, sobre todo, *ama los mandatos de Dios.* Por parte de Yahvé, está el motivo más alto: su *fidelidad,* la constante *norma de su justicia;* fidelidad que, acompañando a su bondad, compendia todas las vías de Yahvé (cf. 25,10; Tob 3,2; Dan 3,27).

Ṣin y Šin.

21) 161 **Príncipes me han perseguido sin motivo,**
pero de tus palabras tuvo miedo mi corazón.
162 **Gózome yo con tus dichos,**
como el que encuentra muchos despojos.
163 **El engaño aborrezco y de él abomino,**
tu ley amo.
164 **Siete veces al día te vengo alabando**
por los juicios de tu justicia.
165 **Mucha paz para los que aman tu ley,**
y no hay para ellos escándalo.
166 **He esperado tu salvación, Yahvé,**
pues tus preceptos ejecuté.
167 **Observó mi alma tus mandamientos**
y los amó en extremo.
168 **Observé tus mandatos y tus mandamientos,**
pues todo mi proceder está ante ti.

Tau.

22) 169 **Acérquese mi clamor a tu presencia, Yahvé,**
según tu palabra dame entendimiento.
170 **Llegue mi súplica a tu presencia,**
según tu promesa ponme a salvo.
171 **Proclamen mis labios un himno,**
porque me has enseñado tus estatutos.
172 **Cante mi lengua tu dicho,**
porque todos tus preceptos son justos.
173 **Tu mano sea en mi ayuda,**
pues tus mandatos escogí.
174 **Anhelo tu salvación, Yahvé,**
y tu ley son mis delicias,
175 **Viva mi alma y alábete,**
y tus juicios me amparen.
176 **Me extravié como oveja que se pierde; busca a tu siervo,**
pues tus preceptos no he echado en olvido.

161-168 Esta estrofa *sin*, como la *mem* (97-104), no tiene peticiones, sino sólo una expresión de esperanza (v.166). El resto, después de repetir que le han *perseguido sin motivo*, son afirmaciones de su propia fidelidad: *temí tus palabras;* de su *gozo* y *amor* a la Ley y de sus continuas alabanzas a Yahvé, *siete veces al día*, o sea muchas veces (cf. 55,18). Dos frutos señala después, *mucha paz* y esperanza de salvación, para los observantes de la Ley. Al fin vuelve a protestar de su fidelidad en la *observancia de los mandatos*, apelando al mismo Dios: *todos mis caminos están ante ti.*

169-176 La última estrofa, *tau*, es toda ella una súplica de ayuda y salvación para poder celebrar con *himnos* y cánticos a Yahvé Salvador, dándole gracias por el beneficio de la Ley. El penúltimo verso compendia los precedentes de la estrofa. Y el verso final, como suele suceder al fin de salmo, tiene algunos rasgos singulares: Es trimembre y apenas contiene petición. Confiesa su *extravío* pasado, como *oveja perdida* que desea ser *buscada*, porque *no ha olvidado* los *preceptos* divinos. En él se compendia todo el salmo. En éste ha do-

SALMO 120 (Vg 119)

[1] *Cántico de las subidas.*

a) **A Yahvé en mi tribulación**
clamé y me escuchó.
[2] **«Yahvé, libra mi alma**
del labio mentiroso»; de la lengua falsa.

b) [3] **¿Qué te dará [Yahvé], y qué te añadirá,**
lengua falsa?
[4] **Saetas de guerrero afiladas**
con ascuas de retamas.

---

minado el amor a la Ley y su observancia; pero no ha faltado el sentimiento penitencial (cf. v.59.60.67) ni el de temor (cf. v.120). El salmista, enamorado de la Ley, se firma no ángel, sino hombre [12].

SALMO 120

Es el primero de los quince salmos graduales. Anónimo, como casi todos ellos, y manifiestamente individual. Constituye una meditación lamentativa de una víctima de las malas lenguas. Por aplicación se le ha dado sentido colectivo: El salmista hablaría en nombre de Israel vuelto del destierro, vejado continuamente por los samaritanos, que impedían su reconstrucción nacional [1]. La adopción para «cántico de las subidas» no ofrecía dificultad, pues tiene el clímax o subida de estos salmos: *lengua falsa* (v.2s), *habitar* (v.5s), *paz* (v.6s). En cambio, ningún indicio tiene de repatriados ni de peregrinos.

Su *metro* es 3 + 2, propio del ritmo elegíaco.

Tres movimientos o partes se distinguen en él: *a)* Invocación pasada, 1-2; *b)* increpación a los enemigos, 3-4; *c)* tribulación presente, 5-7.

1-2 La introducción recuerda una tribulación pasada, como sentimiento de confianza para el futuro [2]. Cita la oración entonces hecha. El *labio mentiroso* es un colectivo (cf. v.7) [3].

3-4 La increpación a los enemigos en forma de interrogación retórica usa la fórmula ordinaria de las imprecaciones juradas: «Que Dios me haga esto y esto me añada» (cf. 1 Sam 3,17). El salmista anuncia a los calumniadores como cierto el castigo que Yahvé les enviará. Aunque el sujeto, Yahvé, no está expreso, él es el que, como buen *guerrero*, lanzará contra la lengua fraudulenta *saetas afiladas* que la atraviesen y *ascuas de retama* [4] que la abrasen y consuman. En la Escritura, los pecados de la lengua calumniadora se comparan a saetas lanzadas contra el inocente (Jer 9,3-7; Prov 26,18s) y a fue-

---

[12] Esta solución parece preferible a la de Kirkpatrick, que entiende aquí el extravío sólo de meros peligros o de desvíos involuntarios. El verbo *ta'ah* no lo ha entendido así el v.110 ni los Sal 58,4; 95,10.

[1] Cf. Esd 4,1-5; 4,6-24; Neh 2,10.19; 3,33; 4,1; 6,1.

[2] Con A. Weiser hay que conservar los perfectos del v.1, que muchos modernos traducen en presente.

[3] *De la lengua falsa* (v.2) destruye la qînâ y parece un duplicado de v.3b.

[4] La retama es de madera dura y, encendida, produce un calor más fuerte y durable que el de otros arbustos. Según el *Midrâš Tehillim*, un año entero duraron calientes sus cenizas (BRAUDE, II p.291s).

c) 5 ¡Ay de mí!, que soy huésped en Mesek,
habito con las tiendas de Qedár.
6 Demasiado ha estado habitando mi alma
con quienes odian la paz.
7 Yo soy paz; pero, cuando hablo,
ellos están por la guerra.

---

go ardiente en los labios (Prov 16,27). Con las mismas metáforas se anuncia el castigo de Yahvé (7,14; 11,6; 140,10). El v.4 es la respuesta a la pregunta del v.3.

5-7 Termina la meditación ponderando el salmista su desgracia actual: *huésped soy* o extranjero entre los bárbaros de Mesek, descendientes de Jafet (Gén 10,2), que habitaban «en los confines del norte» (Ez 38,15), entre el mar Negro y el mar Caspio [5]; o entre los beduinos de Quedár, descendientes de Ismael (Gén 25,12), que llevaban vida nómada por los desiertos de Arabia [6]. Esas gentes extrañas manifiestan su continua hostilidad buscando siempre camorra, *guerra*, contra el que es todo *paz* (cf. 109,4).

EXCURSUS 7.—Salmos graduales

Los *Cánticos de las subidas* o *graduales* son quince salmos (120 a 134), que forman una serie bastante heterogénea, y sólo por consideraciones extrínsecas a su naturaleza han podido agruparse desde antiguo en colección bajo un mismo título. Ni el argumento, ni el género literario, ni la época de origen, ni el autor, ignorado realmente para todos ellos, les unifica. El «aire de familia» que se les atribuye (Calès, I p.28) se reduce al título común, a su brevedad, al uso de graciosas imágenes, a la presencia del climax y a su estilo suelto y conciso. El salmo 132 sólo en el título conviene con los demás.

Como principio extrínseco unificador se señala el uso a que se les destinó. Pero ese destino tampoco nos es conocido con certeza por las diversas interpretaciones de la palabra *subidas*, *maʿalôt*. Las interpretaciones principales son tres:

a) *Subidas de los repatriados* de Babilonia a Judea: San Crisóstomo, Teodoreto, Teodoro de Mopsuestia, Rosenmüller, Baethgen, Ewald... En 1894-1895 Daniel Gurden Stevens publicó una larga tesis en defensa de esta interpretación. El argumento sacado de Esd 7,9 (cf. también Esd 2,1) donde se lee el término *maʿäláh* hablando de la vuelta de Babilonia, y la versión τῶν ἀναβάσεων de Aq Simm Teod favorecen esta explicación, pero no hacen que la mitad de los salmos sean aptos ni adaptables a tal destino. Refutan esta interpretación Delitzsch y Calès (I p.28-29).

b) *Subidas de peregrinos* a Jerusalén para las fiestas principales (Ex 23,17; 34,23; Dt 16,16; cf. Is 2,3; 30,29; Jer 31,6). Es la teoría que el mismo Stevens reconoce ser la «now generally accepted»: León Hebreo, Agellio, Herder, Eichhorn, Maurer, Ewald, Hengstenberg, Reuss, Keil, Kamphausen, Liebusch, Murray, Perowne, Cheyne, W. R. Smith, Kautsch, Oesterley, Ubach... En 122,4, el verbo *ʿālâ*, *subir*, de donde se forma *ma-ʿălâ*, se dice precisamente de estas peregrinaciones, pero, como confiesa Hupfeld, sólo cinco de los 15 salmos son aptos: 120-122.133-134; otros cinco poco aptos, y los cinco restantes nada aptos para tal uso.

5 Cf. J. SIMONS, *The Geographical...* p.61s. Es el país de los Moscos, de Herodoto (III 94; VII 78) o *muski* de los textos asirios.
6 Cf. J. SIMONS, o.c., p.45s; Gén 16,12.

SALMO 121 (Vg 120)

[1] *Cántico para las subidas.*
a) **Alzo mis ojos a los montes:**
¿De dónde ha de venir mi ayuda?

---

c) *Subidas de los 15 peldaños* de la escalera semicircular por la que se subía del atrio de las mujeres al de Israel, y sobre los cuales peldaños cantaban los levitas estos salmos: Flavio Josefo, *Talmud*, David Kimhi, Yahuda ben Leví, Lutero, Graetz, Venema, Hitzig, W. Riedel. A. Schulz, Herkenne, que llama a esta sentencia «la más verosímil» (p.14). Es la que se insinúa en traducciones como las de los LXX, Vg, Hh τῶν ἀναβαθμῶν, *graduum*, de donde la denominación más vulgarizada de *Salmos graduales*. La *Mišna* la atestigua, v.gr., en *Middot* 2,5; *Sukkah* 5,4. Tiene la ventaja de que para una destinación así cualquier género de salmos podía escogerse.
Modernamente, desde que en 1812 empezó Gesenius a divulgar una nueva sentencia, se le han ido sumando partidarios, como De Wette y Delitzsch, a la que llama «verdadera significación» del término de *Subidas*: *las de la figura del clímax*, en que abundan casi todos estos salmos. Pero el que no se halle dicha figura ni en todos, ni en solos ellos, así como el significado inaudito que se da a *ma-ʿălâ*, hacen tan improbable y más que cualquiera de las precedentes a la nueva teoría. Eerdmans ha propuesto otra, que tampoco es aceptable: «cantos seriados, en una serie de fórmulas, no salmos regulares, que describen los sucesivos pasos desde Mesek hasta Jerusalén» (p.571). Observación curiosa es la propuesta por Leon J. Liebreich (*The Songs of Ascents and the Priestly Blessing*: JBL 74 [1955] 33-36). Doce de los quince salmos llevan alguna palabra de las quince que contiene la bendición sacerdotal, de donde concluye gratuitamente que los otros tres, 124.126.131, fueron añadidos para completar el número de quince.

SALMO 121

Este canto de peregrinación ofrece el aspecto de un dialogismo esperanzado sobre Yahvé defensor. En v.1-2, el salmista habla de sí mismo en primera persona; el resto del salmo se dirige a un tú que puede ser el mismo salmista (Delitzsch, Noetscher), o el pueblo de Israel (Kissane), o mejor otro u otros compañeros y parientes. Tal vez el peregrino pregunta en el templo, y el sacerdote responde con el oráculo. Ni el *autor* ni la *ocasión* pueden determinarse.

El *metro* varía: 3 + 2; 3 + 3; 2 + 2 + 2. Se divide en dos partes: *a)* Confiada esperanza en el auxilio divino, 1-2; *b)* seguridad que recibe de la protección divina 3-8.

1-2 La frase inicial *alzo mis ojos a los montes* sugiere el momento en que los peregrinos, al acercarse a la ciudad santa, divisaban las montañas que circundan Jerusalén (125,2) o sobre las que se asienta Sión (87,1) [1]. El salmista se refiere al monte sagrado donde Yahvé tiene su templo (78,68s), desde el cual oye a los que le invocan (3,5) y les manda sus bendiciones (134,3). La pregunta abierta *¿de dónde me ha de venir ayuda?* es una ficción retórica para

[1] Otros piensan que sería más bien el momento de emprender el viaje (Calès) o de despedirse (Kraus).

2 Mi ayuda, de parte de Yahvé,
hacedor de cielos y tierra.
b) 3 No permita que vacile tu pie,
no se duerma el que te guarda.
4 ¡Ah!, no se dormirá y no se dará al sueño
el guardián de Israel.
5 Yahvé es quien te guarda, Yahvé es tu sombra,
está a tu derecha.
6 De día el sol no te dañará,
ni la luna de noche.
7 Yahvé te guardará de todo mal,
él guarda tu vida.
8 Yahvé guardará tus entradas y salidas
desde ahora y para siempre.

---

subrayar la respuesta. La anadiplosis le da aún mayor fuerza: *Mi ayuda* viene *de parte de Yahvé*. El epíteto *hacedor de cielos y tierra* es un motivo firmísimo de esperanza.

3-8 Le responden otros interlocutores de múltiples maneras. Primero con una frase optativa-negativa, *no permita..., no se duerma...*; después con una negación enérgica: *¡Ah!, no se dormirá...*, y luego hasta el final con afirmaciones positivas, se inculca la constante vigilancia y protección del *guardián de Israel*, que hizo promesas parecidas al patriarca Jacob en su famoso sueño (Gén 28,15) y las continuará a sus hijos si imitan su vida piadosa. Ese título divino *guardián de Israel* domina todo el salmo. Bajo el término *guardar* se incluyen todas las actividades de la providencia protectora, que *nunca se dormirá* (v.4) como el centinela vencido por el sueño. Será *sombra* (v.5) siempre agradable en la tierra soleada de Israel (cf. 91,1), a la *derecha* del fiel, como escudero al lado de su señor (cf. 110,5). Su protección le librará de toda suerte de peligros, particularmente de los efectos perniciosos del *sol* y de la *luna* (v.6); en una palabra, *de todo mal* (v.7). Todas las actividades del fiel, sus *entradas y salidas* (v.8) quedan *para siempre* bajo la protección de Dios.

SALMO 122

Es uno de los salmos *de las subidas*, aunque la peregrinación en él descrita no sea actual (contra Lesêtre, Calès, Kissane, Toussaint, etc.), sino efectuada en el pasado, según indican los verbos. Es también uno de los llamados *Cánticos de Sión*. Todo el salmo, efectivamente, habla de la ciudad santa y su templo (v.1.9) como meta del peregrino, de la *subida* de las *tribus para alabar a Yahvé* (v.4). Se debe excluir a *David* y a su tiempo (contra Kraus) como *autor* y época. El nombre de David entró en su título [1] por accidente de transmisión, lo mismo que en los salmos 124, 131, 133.

Su *metro* es 3 + 2, fuera de los v.5.8.9.

[1] Ostenta el nombre de David el TM y G (no Rahlfs); pero falta en dos mss H, en GAB y en muchas versiones.

SALMO 122 (Vg 121)

1 *Cántico de las subidas. De David.*
a) **Me alegré con los que me dijeron:**
vayamos a la casa de Yahvé.
2 **Hemos puesto nuestros pies**
en tus puertas, Jerusalén.
3 **Jerusalén, la edificada como ciudad**
que está unida en sí como un todo;
4 **a la que suben las tribus,**
las tribus de Yah.
5 **También allí tienen asiento los tribunales de justicia,**
los tribunales de la casa de David.
b) 6 **Pedid la paz de Jerusalén:**
«tranquilos vivan los que te aman;
7 **haya paz en tus murallas,**
seguridad en tus palacios».
8 **Por mis hermanos y mis íntimos**
proferiré: «Paz haya en ti».

Se distinguen dos partes: *a)* Júbilos ante Jerusalén, 1-5; *b)* augurios de bienes para la ciudad 6-9.

1-5 Entra el salmista recordando el momento en que otros le invitaron a *ir a la casa de Yahvé* y la alegría que sintió *con* ellos. La invitación puede entenderse en sentido exhortativo, *vayamos* [2]. Después rememora sobriamente, pero con emoción, el momento final en que los peregrinos *pusieron sus pies en las puertas* de la ciudad santa [3]. El cantor enumera (v.3-5) algunos de los valores de Jerusalén: el aspecto de la *ciudad, que está unida en sí* como *un todo,* por la buena disposición de sus edificios y murallas; el ser centro adonde acuden reverentes las *tribus* de Israel *por divina disposición* para dar culto público y oficial a Dios. Allí está *también* el centro de la administración de *justicia,* donde los *tribunales* tuvieron y siguen teniendo asiento *(yášebû).* Tanto la mención de la justicia como el plural *tribunales,* que repite en la anáfora los *tribunales de la casa de David,* prueban que el salmista se refiere al atributo regio judicial, no al de la dignidad real, que pudiera indicar en singular la palabra trono (45,7) o tribunal (94,20). El plural tribunales pudiera ser un plural de excelencia.

6-9 Esta parte es de estructura más compleja. En tres fórmulas de saludo bajo los sinónimos de *paz, tranquilidad, seguridad* [4] se dirige a Jerusalén, designada también elegantemente por las *mu-*

[2] Aunque no tenga el afijo propio de esa forma, *nelékah* (1 Sam 9,10), y diga sólo *nelék,* como 2 Sam 13,25. Cf. JOÜON, p.114b nota.

[3] La forma perifrástica indica cierta detención entre admirativa y emotiva a la entrada de la capital, orgullo del israelita. Otros piensan en el momento de salir de la ciudad. Esa forma de decir, aunque usada más bien después del destierro (es frecuente en Neh) no arguye posterioridad. Y puede deberse, como nota Mowinckel, a modernizaciones de salmos antiguos por su uso cultual en agrupación con otros posteriores, si no son formas de la última época preexílica bajo el influjo del arameo.

[4] En el original H las palabras *paz, seguridad* forma aliteración en el šl o šlm, de exquisita calidad poética y efectividad expresiva, con el segundo elemento de Jerusalén, que es paz en la etimología popular.

9 **Por la casa de Yahvé nuestro Dios**
seguiré en pos de tu bien.

SALMO 123 (Vg 122)

1 *Cántico de las subidas.*
a) **Alzados tengo mis ojos a ti,**
que habitas en los cielos.
b) 2 **Pues como los ojos de los siervos**
están atentos a la mano de sus señores;
como los ojos de la esclava
están atentos a la mano de su señora;
así están nuestros ojos en Yahvé, nuestro Dios,
hasta que se compadezca de nosotros.

---

rallas exteriores y los *palacios* del interior (cf. 48,14). Termina aludiendo a la *casa de Yahvé* en inclusión con v.1. Por ella le desea a Jerusalén todo bien.

SALMO 123

Es una *oración lamentativa* mixta, condensada en el gesto de los ojos alzados al cielo. La inicia un solista, al que responde la comunidad, Israel, recién repatriada de Babilonia bajo la égida de Nehemías, sometida a las injurias y desprecios de los samaritanos circunvecinos (Neh 4,3.9). Sea esta u otra la ocasión y Nehemías u otro su autor, las circunstancias adversas eran aptas para esta oración.

El *metro* es 3 + 2, alterado en algunos versos.

Comprende dos partes: *a)* La oración individual, 1; *b)* la oración comunitaria, 2-4.

1 La actitud del orante es de súplica esperanzada, como la de 121,1. Pero allí los *ojos* se alzaban para orar; aquí los *tiene alzados* hace tiempo; allí los alzaba a los montes, donde Dios asienta su morada terrena; aquí los tiene alzados al mismo Dios, *que habita en los cielos*. Así subraya su trascendencia y omnipotencia (11,4; 115,3). Aquí y allí la misma fe en la presencia de Yahvé, la misma esperanza en su auxilio, pero todo más espiritualizado aquí, como ya notó San Jerónimo [1]. Jesucristo levantará también los ojos, dirigiéndose al Padre (Jn 17,1). Este orante del salmo no formula petición alguna; lo hará después con la comunidad.

2-4 La oración comunitaria, con su delicada comparación, presenta a Israel aguardando ansioso la divina misericordia. Los *ojos de los siervos* [2] y los de la *esclava* propiamente están atentos a las órdenes que les den para ejecutarlas fielmente; pero aquí la comparación restringe la imagen a la atención respetuosa y humilde: su fin no es la obediencia pronta, sino la espera en el auxilio compasivo de Dios. No deja de impresionar suave y eficazmente la

1 *Commentarioli ad 1:* CC 72,237; ML 26,1208.
2 *'adonéhem* puede ser plural de excelencia y significar «su señor», lo que da más vividez al cuadro.

[3] **Compadécete, Yahvé, compadécete de nosotros,**
que estamos saturados de desprecios.
[4] **Harto saturada está nuestra alma**
de la burla de los insolentes,
del desprecio de los altaneros.

SALMO 124 (Vg 123)

[1] *Cántico de las subidas. De David.*
a) **Si no hubiera sido Yahvé el que estuvo por nosotros,**
dígalo Israel;
[2] **si no hubiera sido Yahvé el que estuvo por nosotros,**
al levantarse contra nosotros los hombres,
[3] **nos habrían tragado vivos**
al arder su ira contra nosotros.

---

mención de los siervos y la esclava, que simbolizan a la comunidad orante ante Yahvé. El clímax *Compadécete* de nosotros se repite con instante sencillez. El lamento final, en realidad, es uno solo: las continuas *burlas* de los enemigos [3].

SALMO 124

Es un *canto de acción de gracias* de todo el pueblo. La *ocasión* no se trasluce claramente en las metáforas de torrentes, fieras, lazos con que designa un levantamiento airado de enemigos. Más que al destierro de los setenta años se aplica a una situación crítica repentina y transitoria, p.ej., la de Neh 4,1-9, cuando Sanbal-lat y demás enemigos, irritados por la reconstrucción de la muralla, se conjuraron para acabar con los judíos. El nombre de *David* del título no puede representar al *autor* [1].

El *metro* es vario: 2 + 2 + 2 en el v.1.

Sus dos partes son: *a)* Reconocimiento de la protección prestada por Yahvé, 1-5; *b)* bendición a Yahvé con nuevo reconocimiento, 6-8.

1-5 *Estar por uno* tiene sentido claro de ayuda, pero indeterminado. El reconocer, con una especie de meditación retrospectiva, el favor recibido de Yahvé, es ya darle gracias. El salmista exhorta al pueblo, *dígalo Israel*, a repetir ese reconocimiento [2]. El ataque del enemigo ha tenido que ser un ataque contra la comunidad; pero la frase podría también decirla un particular de sí mismo (3,2; 54,5) [3]. En Jeremías, el animal devorador es marino: *tannîm,*

[3] El inciso final *del desprecio de los altaneros,* fuera de las qînâ, parece sospechoso, pero como verso último es quizá original.

[1] El lamed del título *ledavid* no es más que un *lamed auctoris,* lo mismo que en los salmos 122.131.133. La lectura, que es críticamente inatacable, parece ser una glosa accidental.

[2] Lit. *diga, ruego, Israel.* Si esta exhortación, intercalada entre miembros de paralelismo gradual y de corte parecido a 129,1-2, es puramente redaccional o escenificada en el culto, no se deduce claramente del texto. La segunda alternativa, la cultual, tiene a su favor la comparación con 118,2. La primera alternativa, la redaccional, tiene en su apoyo Jer 51,35, donde se lee dos veces igual exhortación, ciertamente no cultual.

[3] La conjetura de N. Schlögl, que propone leer *'edôm* en vez de *'adam,* podría orientar hacia la época determinada a que se refiere el salmo. Y la propuesta de E. J. Kissane de reducir las metáforas a su sentido propio de paso del mar Rojo y del Jordán, es improbable. La

[4] **Nos habrían inundado las aguas,**
un torrente habría pasado sobre nosotros.
[5] **Habrían pasado sobre nosotros**
aguas impetuosas.
b) [6] **Bendito sea Yahvé, que no nos entregó**
por presa de sus dientes.
[7] **Nuestra alma como una avecilla salió libre**
del lazo de los cazadores;
el lazo se quebró,
y nosotros salimos libres.
[8] **Nuestra ayuda está en el nombre de Yahvé,**
hacedor de cielos y tierra.

SALMO 125 (Vg 124)

[1] *Cántico de las subidas.*
a) **Los que confían en Yahvé son como el monte Sión;**
no se mueve, por siempre está asentado.

«el dragón», y se aplica a Babilonia, lo que cuadra con las comparaciones de v.4-5 y con la ocasión supuesta al salmo. De la imagen de ferocidad pasa el poeta a la de fuerza irresistible y avasalladora, que amplifica en dos versículos: *nos habrían inundado las aguas*, metáfora frecuentísima de tribulación, con sus sinónimas de *torrente* y *aguas de aluvión*, que arrastran cuanto se les opone (Jue 5,21).

6-8 Aquí encontramos un lenguaje más laudativo, más propio de cántico: alabanza o *bendición a Yahvé*, a quien en forma perifrástica, *en el nombre de Yahvé*, se encomia con el título de *hacedor de cielos y tierra*, fundamental en la fe israelita (cf. 115,15) y fundamento firmísimo de la confianza. El *lazo se quebró* o por sí solo o por los esfuerzos de la presa caída en él[4]. El salmo termina con una especie de jaculatoria, llena de fe, de confianza en Dios y de alabanza de su omnipotencia creadora, tan repetida por la liturgia cristiana.

SALMO 125

Es una breve *composición* en dos partes: *a)* Meditación esperanzada sobre Sión, 1-3; *b)* oración de doble petición, 4-5.

Ni el *autor* ni la *ocasión* se pueden fijar con certeza. Los críticos varían en su datación desde anterior al exilio (Eerdmans, Schmidt) hasta el período griego (Briggs, Kittel). Tal vez corresponda a la época de la restauración de Israel. En este supuesto resultaría inteligible tanto la firme confianza del principio, a pesar de las amenazas de Sanbal-lat, como las peticiones finales, una por el pueblo fiel y otra contra la facción de traidores y débiles que cedían a las instigaciones enemigas (cf. Neh 6).

El *metro* es bastante irregular; sólo tiene intactas dos *qînâ* (v.3cd y 4).

1-3 La vista del monte Sión despierta en el salmista el senti-

colección de los salmos graduales nos lleva de todos modos, y por razones de homogeneidad lingüística, estilística y de colocación en el Salterio, a los últimos decenios del siglo v a.C

[4] Cf. E. Vogt (B 42 [1962] 82) hace una reconstrucción arqueológica de tales lazos o trampas.

2 Montes hay en torno de Jerusalén,
y Yahvé en torno está de su pueblo,
desde ahora y para siempre.
3 Que no pesará la vara del malvado
sobre la suerte de los justos,
para que no extiendan los justos
sus manos a la iniquidad.
b) 4 Trata bien, Yahvé, a los buenos
y a los rectos de corazón.
5 Mas a los que se desvían por derroteros tortuosos,
condúzcalos Yahvé con los que obran la iniquidad.
¡La paz sea sobre Israel!

SALMO 126 (Vg 125)

1 *Cántico de las subidas.*
a) Al cambiar Yahvé la suerte de Sión,
estábamos como quien sueña.
2 De risa se nos llenó entonces la boca,
y la lengua de júbilo.

---

miento de la firme confianza del pueblo fiel en el Señor. Como aquella montaña privilegiada *no tiembla*, porque la morada de Dios en ella es su más firme cimiento, así la unión con Dios da al alma la más firme seguridad. El símil se refuerza en el v.2. Los montes que rodean a Jerusalén [1]: el Escopo, el Olivete, el del Escándalo al este, el del Mal Consejo al sur, y las colinas onduladas del oeste, son símbolo del poder divino para el pueblo. La frase estereotipada *desde ahora y para siempre* indica la constancia y perpetuidad de la protección. Esta se afirma por tercera vez y de modo categórico en v.3, *no pesará la vara* o cetro *del malvado*, es decir, la fuerza del opresor (cf. Is 14,5), sobre la *suerte de los justos*, o sea sobre la tierra que como heredad recibieron del Señor.

SALMO 126

Composición colectiva en dos partes: *a)* Meditación eucarística sobre la restauración, 1-3; *b)* oración deprecativa para el futuro, 4-6.

Tiene la misma composición del salmo 85, pero de forma inversa. Y, como él, es histórico, no escatológico. El hecho histórico que le dio origen fue la restauración felizmente iniciada, pero aún no consolidada. De *autor* concreto no cabe hablar.

El *metro* es 2 + 2 + 2 en la primera parte y 3 + 2 en la segunda.

1-3 La idea *cambiar la suerte*, restaurar, constituye el tema del salmo. En v.1 se celebra; en v.4 se suplica. En v.1 alude a la vuelta del exilio [1]. *Sión* es sinónimo de Israel. La alegría sentida entonces

[1] «*Jerusalén*» aquí, gramaticalmente, es una frase nominal independiente (cf. 46,5; 122,3) que da énfasis al nombre y centra en él la atención.

[1] El TM *šîbah (šîbat Sion)* es una forma nominal del verbo *šûb* = volver. En su lugar proponen *šebît* = cautividad, como en v.4 Q, o mejor *šebût*, = vuelta, suerte (como v.4 K, y 14,7). Retienen aquí *šebît* dando a la palabra el sentido concreto de *repatriados*, Ehrlich, König, Delitzsch...

Entonces se dijo entre las naciones:
«Magnífico ha sido Yahvé al obrar con éstos».
3 **Magnífico ha sido Yahvé al obrar con nosotros,**
estuvimos gozosos.
b) 4 **Cambia, Yahvé, nuestra suerte**
como las corrientes del Negueb.
5 **Los que siembran con lágrimas,**
con júbilo cosechen.
6 **El que andando va y llorando,**
esparciendo la simiente,
al volver venga con júbilo
trayendo sus gavillas.

SALMO 127 (Vg 126)

1 *Cántico de las subidas. De Salomón.*
a) **Si Yahvé no edificare la casa,**
en vano se habrán esforzado sus constructores en ella.
Si Yahvé no custodiare la ciudad,
en vano habrá velado el centinela.

---

era tan intensa, que les parecía soñar (cf. Act 12,9). El doble *entonces* del v.2 subraya que el hecho pasó hace tiempo y fue experiencia vivida por los mismos que cantan. Hasta los gentiles alaban la grandeza de Yahvé al liberar a Israel. La repetición *magnífico fue Yahvé* recoge con énfasis la admiración de las naciones, convirtiéndola en un sentido cántico de agradecimiento.

4-6 La oración se hace en un metro nuevo, la *qînâ*. Con la sobriedad propia de los cantos graduales, el orante no describe la lamentable [2] suerte actual, sino sólo la insinúa elegantemente por medio de dos comparaciones: la primera con el Negueb, región árida del sur de Palestina, seca gran parte del año, que reverdece en cuanto llueve. La segunda, con el cambio de sentimientos de los agricultores, afanosos en la siembra, jubilosos en la recolección. Esta última se amplifica alegóricamente en v.6, referido a Israel en singular colectivo.

SALMO 127

Es una *meditación sapiencial* sobre Yahvé. Sus dos partes forman una unidad orgánica [1]. El título *de Salomón* no indica el *autor*, que es desconocido. Se explicaría por el carácter sapiencial del salmo, o por haber edificado Salomón una casa a Yahvé, o por la palabra *amado* (Yadid), que, como nombre teóforo *Yedidyáh* = Amado de Yahvé, le puso Natán (2 Sam 12,25).

El *metro* es irregular, dominando 3 + 3.

1-2 Sin el concurso y la bendición de Dios, todo nuestro esfuerzo será *vano*. Esta afirmación absoluta se concreta en dos ejem-

[2] La *Masora* escribe (K) aquí *šebût* = vuelta, aunque lee o puntúa (Q) *šebît* = cautividad, lo mismo que en 85,2.

[1] No hay razón para ver aquí dos salmos distintos, como proponen R. Kittel, H. Gunkel, etc. Ni para defender la unidad hay que forzar las dos partes (Castellino, H.-J. Kraus).

2 Es inútil que os levantéis de madrugada,
que tardéis en tomar descanso,
que comáis el pan de la fatiga,
cuando lo da Yahvé a sus amados durante el sueño.
b) 3 ¡Ah! herencia de Yahvé son los hijos,
galardón suyo el fruto del vientre.
4 Como saetas en mano de guerrero,
así son los hijos de la edad juvenil.
5 Dichoso el varón que llenó
de ellos su aljaba.
No quedarán confundidos cuando discutieren
con los enemigos en la puerta.

SALMO 128 (Vg 127)

1 *Cántico de las subidas.*
a) ¡Dichoso todo el que teme a Yahvé
y anda por sus caminos!

---

plos: el del albañil y el del centinela. Son imágenes de parábolas rudimentarias, que aplica a los hombres atareados en exceso, que roban al día parte de su principio y de su fin y se alimentan con el pan de sus sudores. En contraste, los amigos de Dios lo reciben aun durmiendo [2].

3-5 Los *hijos* son don gratuito de Dios, *herencia* y *galardón* suyo [3]. Con una comparación guerrera se pondera el valor y la utilidad de este don, especialmente el de los hijos que crecen junto al padre—los *hijos de la juventud*—que, más vigorosos (cf. Gén 49,3), serán su mejor defensa, sobre todo en los altercados o disputas con sus adversarios, en la *puerta* o plaza de la ciudad [4].

SALMO 128

Es una *alocución sapiencial* sobre la felicidad del justo. Desarrolla la misma idea del salmo 112, de modo diferente y con distinto género. El autor del 112 medita consigo mismo sobre los bienes de la vida justa; éste se los desea a otra persona. Se desconoce su *autor* y *ocasión*. Kirkpatrick lo supone nacido en la comunidad postexílica.

El *metro*, casi único, es 3 + 2.

Tiene dos partes: *a)* Macarismo ampliado, 1-4; *b)* bendición ampliada, 5-6.

1-4 La bienaventuranza inicial en tercera persona no disuena de su ampliación en segunda persona [1]. Esta expansión se hace por

[2] El hemistiquio no es seguro. El TM *ken* = así, lo corrigen algunos mss en *kî* = G ὅταν, Vg *cum* = cuando. Y *amado* lo entienden G y Vg en plural. *Sueño*, TM *šenā'* es una forma aramea en vez de šenâh, y parece usado adverbialmente o como acusativo de tiempo (Delitzsch) = durante el sueño, durmiendo. Su sentido sería: mientras el mundano trabaja inútilmente, al piadoso le da (Dios) en el sueño (el premio de su piedad).

[3] *Galardón* encierra la idea de remuneración (cf. Gén 30,18). Aquí, sin embargo, el paralelismo con *herencia* parece debilitar o aun suprimir esa noción (Delitzsch).

[4] La imagen guerrera sería más continuada si, con Dahood (cf. Kissane), se adoptara la traducción: «cuando rechazaren a los enemigos de la puerta», dando a *dibber* el sentido de *dubburu*, de Amarna, y a *be* el de *de* que tiene en ugarítico (B 41 [1961] 385). Pero tal como está en TM, la disputa con los enemigos es meramente verbal.

[1] Tal vez se ha deslizado aquí un leve cambio en el texto: *'ašre kol* = dichoso todo el que, en vez de *'ašreká* = dichoso tú (v.2).

[2] **Del producto de tus manos comerás,**
serás dichoso y te irá bien.
[3] **Tu mujer será como vid fructuosa**
en el interior de tu casa.
Tus hijos, como renuevos de olivo,
en torno a tu mesa.
[4] **Sí, así será bendecido el varón**
que teme a Yahvé.
b) [5] **Sí, así te bendiga**
Yahvé desde Sión,
y veas la dicha de Jerusalén
todos los días de tu vida.
[6] **Y veas a los hijos de tus hijos.**
¡La paz sea sobre Israel!

SALMO 129 (Vg 128)

a) *Cántico de las subidas.*
[1] **Mucho me han afligido desde mi juventud,**
dígalo Israel.

---

medio de tres pasos o símiles de la vida cotidiana: el trabajo, la mujer y los hijos. Según la economía más común del AT, la felicidad humana estriba en los bienes de fortuna y en la prosperidad de la familia. El disfrute de lo obtenido por el *trabajo de sus manos* (cf. 118,10ss), reforzado por un *kî* afirmativo, es el primer grado de la retribución divina. El segundo recuerda las delicias de la vida matrimonial, subrayando la modestia de la esposa retirada al *interior de la casa*. Los *hijos*, como *renuevos de olivo*, símbolo de juventud y vigor, congregados *en torno a la mesa* familiar, son el grado superior de la felicidad concedida por Dios al justo. El v.4 es resumen e inclusión de lo dicho.

5-6 Esta bendición parece dicha por el sacerdote y en el templo. Desde *Sión* [2] podría equivaler a desde el templo (cf. 118,26). Los augurios de felicidad se extienden a Israel y a su símbolo, la Ciudad Santa. Pero siempre referida a la dicha individual del justo, cuya vida se desea larga para que vea los *hijos de sus hijos* [3].

SALMO 129

Es un *cántico eucarístico* de Sión a Yahvé, su justo defensor. Es gemelo del salmo 124, pero mucho más apacible y eucarístico. Sin *autor* ni *ocasión* determinada. Referido al fin del destierro babilónico tendría sentido.

El *metro* es 3 + 2 fuera de los v.6 y 8.

Tiene dos partes: *a)* Reconocimiento de la justicia ejercida por Yahvé, 1-4; *b)* imprecaciones contra los enemigos de Sión, 5-8.

1-4 Todo el salmo es colectivo. Así aparece claramente desde

[2] Por su materia y por la mención de *Sión* (v.5), este salmo debería contarse entre los llamados Cánticos de Sión. Pero ni Isaac Taylor lo incluye entre sus veinte ni H. Gunkel entre sus doce Cánticos de Sión.

[3] La bendición, como está, no forma verso, y es probable que una omisión haplográfica haya destruido la qînâ. Restituido el elemento del ritmo gradual: *Sí así* (v.5), queda ésta

[2] Mucho me han afligido desde mi juventud,
pero no han podido conmigo.
[3] Aradores araron sobre mis espaldas
y alargaron sus surcos.
[4] Pero Yahvé es justo
y tajó los cordeles de los malvados.
b) [5] Queden confundidos y retírense atrás
cuantos odian a Sión.
[6] Sean como el heno de los terrados,
que antes de que se forme se seca.
[7] Que no llenó su mano el segador
ni su regazo el que atropa.
[8] Ni dicen los que pasan:
«la bendición de Yahvé sea sobre vosotros,
os bendecimos en nombre de Yahvé».

---

el principio en la especie de rúbrica litúrgica, *dígalo Israel. Desde su juventud,* cuando nacía como pueblo en Egipto. Pero *no han podido conmigo,* apuntando ya a la segunda idea de la protección de Yahvé, que no permitió nunca aniquilasen a su pueblo. Ilustra los sufrimientos pasados con una alegoría sumamente expresiva: su *espalda* fue como un campo, en el que metieron el arado los *aradores* o pueblos enemigos, abriendo *largo surco.* Pero Yahvé, fiel a su promesa de «no apartar su favor» de su pueblo (89,34), *tajó los cordeles* que lo tenían preso.

5-8 En estilo sobrio increpa a *todos los que odian a Sión,* los pueblos infieles, arrogantes y violentos (Is 14,5ss). La imprecación general: *queden confundidos* y *retírense atrás,* se amplía con una comparación alegórica: el *heno de los terrados* es una hierba efímera, que brota y crece inútilmente en las terrazas de las casas palestinenses (Is 37,27), sin reportar beneficio al que lo recoge ni atraer felicitaciones de nadie. En v.8 hay dos fórmulas de tales congratulaciones: *la bendición de Yahvé sobre vosotros* y *os bendecimos en el nombre de Yahvé.* Así tan inútiles y despreciables sean los enemigos de Sión [1].

SALMO 130

Este undécimo salmo gradual y sexto penitencial es una *composición* mixta de: *a)* Oración penitencial, 1-4; *b)* meditación esperanzada, 5-8, conocida por *De profundis.*

Propiamente todo él es individual, aunque en v.7-8 habla a Israel. No hay indicio alguno para datarle y señalar *ocasión* ni *autor.* El vocabulario, expresiones y sentimientos penitenciales son afines a Neh 1,4-11, lo que no quiere decir que el salmo sea de aquel tiempo.

El *metro* es 3 + 2, perdido en v.7bc.

restablecida. Las dos últimas qînâ formarían quiasmo: las dos bendiciones deseadas a la persona oyente, *todos los días de tu vida y veas los hijos de tus hijos,* se colocan entre otras dos más amplias, referidas, una a *Jerusalén, su dicha,* y otra a *Israel, su paz* (cf. 125,5).

[1] Este salmo 129 se hizo famoso en la controversia sobre *Salmos individuales* y *Salmos colectivos.* Según E. BALLA, *Das Ich der Psalmen* (Göttingen 1912) p.114-122, sería el único de los 103 salmos donde habla un «yo» colectivo, personificación de la nación, según testimonio expreso del texto: *dígalo Israel* (v.1).

SALMO 130 (Vg 129)

1 *Cántico de las subidas.*
a) 2 **Desde las profundidades te vengo invocando, Yahvé,**
escucha mi voz.
Estén tus oídos atentos
a la voz de mis ruegos.
3 **Si las culpas observas, ¡oh Yah!,**
¿quién podrá estar en pie?
4 **Sí, contigo está el perdón,**
de suerte que eres temido.
b) 5 **Confío en Yahvé,**
confía mi alma en su palabra.
6 **Espera mi alma a Adonaí**
más que los centinelas a la mañana.
7 **Más que los centinelas a la mañana**
espera Israel a Yahvé.
Pues con Yahvé está la bondad,
y abundante redención hay en él.
8 **Y él redimirá a Israel**
de todas sus culpas.

1-4 Las *profundidades* son una metáfora de desgracia individual o tribulación (cf. 69,3,14). No alude a una acusación injusta o enfermedad (Gunkel), sino más bien al fondo abismal de pecados o penas que el hombre lleva dentro, según sugiere el contexto que sigue. De esas tinieblas interiores emerge el grito que invoca a Dios. Los *ruegos* son las peticiones de perdón de culpas o remisión de penas merecidas. La humilde confesión (v.3) reconoce que de solo Dios [1] puede venir el perdón. El salmista lo reafirma convencido: *Sí* [2]. Dios perdona *de* tal *suerte*, que en el hombre brota un temor reverencial y filial, pues la bondad perdonadora de Dios es uno de los mayores incentivos del temor filial en el AT (cf. 25,7; 79,9), casi tanto como en el NT [3].

5-8 Como corolario de la oración anterior, el salmista expresa su firmísima y tierna esperanza para sí y para el pueblo. Tan segura como el *Sí* anterior es esta *confianza en Yahvé* y *en su palabra* de perdón. Más impaciente aún que la de los *centinelas* esperando su relevo al alba, o la de los levitas nocturnos *(Targum)* esperando la llegada de la aurora para comenzar el sacrificio matutino con sus bendiciones anejas [4].

[1] Tres nombres hay en este salmo para llamar a Dios: *Yahvé* cuatro veces; *Adonaí* tres, y *Yah*, abreviación de Yahvé, una vez. A las tres corresponde una sola en G Κύριος y en Vg *Dominus*.

[2] *Kî* afirmativo. Un kî adversativo = pero, sólo se usa tras negación (Zorell) o su equivalente, la pregunta antecedente. Aquí, pues, sería posible. En cambio, Kî causal = porque (*quia* de G y Vg) no tiene fácil explicación aquí.

[3] El texto no es seguro. La lectura de G y Vg *propter legem tuam* puede ser original y da buen sentido.

[4] En la lección supuesta por G y Vg: *a custodia matutina + usque ad noctem* desaparece la comparación y se expresa lo largo de la espera, o sea todo el día. Cf. R. ARCONADA, *Psalmi paenitentiales* n.111.

Salmo 131 (Vg 130)

[1] *Cántico de las subidas. De David.*

a) **Yahvé, no ha sido altivo mi corazón**
ni mis ojos altaneros.
Ni he corrido tras cosas grandes
o proezas superiores a mí.
[2] **Antes, ciertamente, me he aplacado y he sosegado mi alma,**
como un niño con su madre;
como un niño destetado, así está mi alma.

b) [3] **Espera, Israel, en Yahvé**
desde ahora y para siempre.

SALMO 131

Es una *oración* de infantil abandono en Dios. Originariamente individual (v.1-2), bien pudo adaptársela la comunidad postexílica, añadiendo el v.3. El título *de David* no indica su *autor*, como sucede con los otros salmos de las subidas (122,124,133) [1]. La *ocasión* tampoco es segura.

Su *metro* es 3 + 2, fuera del v.2.

Sus dos partes son: *a)* Humildad y confianza del orante, 1-2; *b)* recomendación de la misma a Israel, 3.

1-2 La antítesis entre v.1 (aseveración negativa) y v.2 (aseveración positiva enérgica) subraya el esfuerzo del orante para lograr esa actitud humilde. Lo refuerza la fórmula de afirmación, usada en el juramento con adjunta imprecación: *ʾîm-lōʾ* = si no [2], que se ha traducido por *antes, ciertamente*. La comparación es muy acertada. En una especie de infancia espiritual, el orante se considera *niño destetado* entre los brazos de su madre, libre del deseo de mamar.

3 Exhortación final al pueblo, al que extiende su actitud de humilde abandono y confianza en Dios [3].

SALMO 132

Este salmo, el más largo de los graduales y el último de los *procesionales* [1], es una *composición* sobre las promesas hechas a David, en dos partes: *a)* Oración deprecativa esperanzada de David a Yahvé, 1-10; *b)* oráculo promisorio doble de Yahvé a David, 11-18.

El *autor* y la *ocasión* concreta no se pueden determinar. David es un recuerdo vivísimo, pero lejano. De la confianza reiterada del

[1] El *Midraš* le atribuye la paternidad davídica sin dudar. Pero el nombre de David falta en algunos mss G, Gal, Hier y Targ.

[2] Los LXX y Vg traducen «si no», dando sentido diverso al original (cf. Ecker, *ablacio)*. Se fundan, además, en las lecciones variantes: «Si no me humillé, sino que exalté mi alma, como el destetado contra su madre, como pago contra mi alma». El conjunto de variantes que supone esa versión desvirtúa la tranquila expresión de humildad y serenidad del original.

[3] V.3 es una posible adición litúrgica colectiva, al final de un salmo tan individual.

[1] Salmos procesionales en sentido estricto son los que contienen escenas de procesión, cultual o no. En sentido lato, son los destinados a ser cantados en procesiones o peregrinaciones. Entre estos segundos habría que incluir los 15 Cánticos de las Subidas (Sal 120-134). Arconada retiene como procesionales unos cinco: los salmos 24.47.68.118.132.

Salmo 132 (Vg 131)

1 *Cántico de las subidas.*
a) **Acuérdate, Yahvé, de David,**
y de todos sus afanes,
2 **cuando juró a Yahvé,**
e hizo voto al Fuerte de Jacob:
3 **«No entraré en la tienda de mi casa,**
no subiré al lecho de mi estrado;
4 **no concederé sueño a mis ojos,**
ni a mis párpados reposo,
5 **hasta que encuentre sitio para Yahvé,**
tabernáculos para el Fuerte de Jacob».
6 **«He aquí que hemos oído que estaba en Efrata,**
la hemos encontrado en los campos de Yaar.
7 **Entremos en sus tabernáculos,**
postrémonos ante el escabel de sus pies.
8 **Levántate, Yahvé, al sitio de tu descanso,**
tú y el arca de tu fortaleza.
9 **Tus sacerdotes vístanse de justicia,**
y tus devotos canten con gran júbilo».

---

orante se puede deducir una situación crítica del fin de la monarquía o, mejor, de la época de la restauración, a la que pertenecen la mayoría de los salmos graduales. Este salmo, como el 89, ofrece algún *rasgo* de *mesianismo directo*. Su *metro* es 3 + 3.

1-5 Menciona primero a *David* en general y luego sus *afanes* por el culto de Dios. Su firme resolución la concibe el poeta en forma de *juramento* o *voto*, que no consta históricamente. El título dado a Dios, el *Fuerte de Jacob* sale una vez en el Génesis (49,24), dos veces en Isaías (49,26; 60,16) y otras dos en este salmo. La idea esencial del juramento «no descansaré» se amplifica hiperbólicamente en cuatro frases, dando mayor énfasis a las tres primeras por la repetición del *ʾim*, que es una fórmula hebrea de juramento negativo. El *sitio* que David quiere encontrar *para Yahvé (maqom*, como en 1 Par 15,1) es el arca, designada por el plural de excelencia, *tabernáculos*.

6-10 La llamada de atención *He aquí* y el paso brusco a la persona «nosotros», *hemos oído*, indican que empieza a citar dichos pronunciados al trasladar el arca. *Efrātā* es aquí la región donde estaba Qiryat Yeʿarim, abreviado en Yaar [2]. Antes de emprender la marcha veneraban el arca: *postrémonos...* Después comenzaba la procesión: *Levántate, Yahvé.* El *sitio de su descanso* era su mansión definitiva en Sión (1 Par 28,2) [3]. El *arca de tu fortaleza* parece aludir a los hechos en que el arca se mostró temible y victoriosa. El último de esos recuerdos de la traslación (v.9) señala la santidad o *justicia* de los

[2] Cf. J. Simons, p.1908 n.22. Hoy se acepta más esta explicación, fundada en la relación de Qiryat Ye'arim con Efrata, mujer de Kaleb, cuyo primogénito, Hur, engendró a Sobal, «padre» o fundador de Qiryat Ye'arim (1 Par 2,19.50), que la que relaciona a Efrata con Belén (Calès, Kraus), donde se habría oído hablar del arca antes de ir a buscarla a Yaar.

[3] Estas fórmulas procesionales las empleó ya Moisés en el desierto (Núm 10,33.35), y las repite Salomón al inaugurar el templo (2 Par 6,41s). Las variantes existentes entre la narración y el salmo habrán de atribuirse al rigor histórico y a la libertad poética, sin que tengan que depender el salmista del narrador (Hitzig), ni el narrador del salmista (Delitzsch).

10 Por amor de David, tu siervo,
no desaires a tu ungido.
b) 11 Juró Yahvé a David
fidelidad, de la que no se arrepentirá:
«Del fruto de tus entrañas
pondré uno en tu trono.
12 Si tus hijos observaren mi alianza
y los mandamientos que les enseñare,
también los hijos de ellos sin fin
se sentarán sobre tu trono.
13 Pues Yahvé ha escogido a Sión
y la ha deseado para morada suya:
14 «Este será el lugar de mi descanso para siempre,
aquí me asentaré, pues lo he deseado.
15 Su subsistencia bendeciré grandemente,
a sus pobres saciaré de pan.
16 Y a sus sacerdotes vestiré de salvación,
y sus devotos cantarán con gran júbilo.
17 Allí haré brotar un vástago a David,
y le he preparado una lámpara a mi ungido.
18 A sus enemigos vestiré de confusión,
y sobre él florecerá su diadema».

---

ministros del culto, *tus sacerdotes*, simbolizada por sus blancas vestiduras de lino. La oración del salmista (v.10) termina en inclusión con v.1, implorando el favor divino para el sucesor de David, *tu ungido*.

11-12 Este primer oráculo recuerda brevemente la promesa de Natán a David.

El versículo introductorio: *Juró Yahvé a David*, es una presentación poética con énfasis, que no consta en la narración histórica (2 Sam 7; 1 Par 17). La *fidelidad* jurada por Yahvé es la de asegurar la perpetua descendencia de David en el trono, pero a condición de que observen su *alianza y mandamientos*.

13-18 El segundo oráculo gira sobre Sión, centro del culto. Para el salmista, la elección de Sión es anterior y más fundamental que la de la dinastía davídica (cf. 78,68ss). Introduce a Yahvé hablando y prometiendo proteger a Sión: *La ha escogido*, la *ha deseado*. Bajo la forma de oráculo (v.14), el poeta encuadra la doctrina que se desprende de los acontecimientos históricos; pero, de hecho, el arca se estableció en la ciudad de David antes que éste recibiera su promesa (2 Sam 6). La protección del Señor sobre Sión comienza dibujándose en promesa de bienes materiales: sus *subsistencias* beneficiarán primero a los *pobres*, luego a los *sacerdotes*, a los que asegura un vestido de *salvación*, como pidieron (v.9), y, por fin, a los *devotos*, quienes *cantarán jubilosamente*, conforme a sus deseos (v.9). Y, finalmente, en correspondencia a la oración por el sucesor de David (v.10), *hará brotar a David un vástago* (lit. cuerno) (cf. 89,25) o *lámpara* (3 Re 11,36; 15,4) [4].

[4] Cf. F. Asensio, *El Salmo 132 y la «lámpara» de David*: Greg 38 (1957) 310-16.

EXCURSUS 8.—Salmos mesiánicos

Por última vez, el Salterio nos ofrece en el salmo 132 (v.17s) un *rasgo de mesianismo directo.* Con esta ocasión reunimos aquí la doctrina mesiánica de los salmos. Estos, por su mesianismo, se dividen en:

1. Salmos de *mesianismo personal directo* totalmente mesiánicos: Sal 2. 45.72.110.

2. Salmos con algún rasgo o pasaje *de la misma naturaleza:* Sal 16. 89.132.

3. Salmos de *mesianismo personal indirecto,* es decir, en tipo: Sal 22.69.

4. Salmos de *mesianismo personal impropiamente dicho,* es decir, de aplicación al Mesías, hecha en el NT (la mayoría de los 34 que, según E. Hühn [*Die altt. Citate und Reminiscenzen im NT,* 1900, p.278], el NT aplica a Cristo), en los Padres y en la liturgia. Son casi todos los salmos del Salterio. Esa aplicación se hace por entender del Mesías *a fortiori,* o «por excelencia», lo que en los salmos o pasajes de ellos se dice del hombre (Sal 8), del justo (Sal 111), del paciente (Sal 71), del vencedor (Sal 118), de la descendencia davídica (Sal 61,8, etc.).

5. Salmos de *mesianismo real,* en contraposición al personal, o *de la obra mesiánica* sin mención del Mesías: *a)* salmos de transición del monoteísmo al universalismo religioso anhelado (cf. Sal 66,8); *b)* salmos de anunciación expresa del futuro universalismo religioso (Sal 2.66.87.102) y los seis de la realeza escatológica de Yahvé (cf. Sal 99).

Estas conclusiones nos alejan de aquellos que niegan haya en los salmos mesianismo alguno personal directo (Hühn, Bonkamp...), o lo limitan al salmo 2 (Procksch, Staerk, Dühr) y admiten sólo un mesianismo típico, o de aplicación al Mesías de lo que originalmente se hubiera dicho de personajes históricos, describiéndolos con una mayor o menor coloración de esperanza mesiánica (Mowinckel, Peters, Coppens, De Vaux...). También nos alejan de aquel otro extremo que, en casi todos los salmos, quiere ver anunciado al Mesías o su obra, o defiende como «*mere* messianicos» no menos de 22 salmos (Fr. de S. Tiefenthal, que añade a nuestros cuatro los 18 siguientes: 8.16.17.20.21.22.23.35.40.41.69.87.108.109.111.112.113.117), o los doce que señalaban, sin convenir en la mitad de ellos, un Brierre-Narbonne (con nuestros cuatro, los 16.21.22.40.41.55.69.89), o un Vulliaud (con nuestros cuatro, los 8.16.25.40.69.111.118.132).

La gran mayoría de los que ven mesianismo personal directo en los salmos convienen, generalmente, en señalar nuestros cuatro, o uno más (el 16, Cornely, Ceuppens; el 22, Reinke, Dennefeld), o uno menos (el 45, König, Lagrange, Buttenwieser, Synave).

Es término confusionista el de «mesianismo dinástico», empleado, v.gr., por Gelin *(L'Ami du Clergé* [1956] p.3) y aplicado a salmos que tratan, no del Mesías, sino del rey teocrático. Donde no está la persona del Mesías o su obra no hay en puridad mesianismo.

SALMO 133

Este breve salmo es una *meditación* sobre la utilidad y gozo que proviene de la unión fraterna en su más amplio sentido. Su alcance es más que nacional, y la significación, cultual: sea procesional o sacrifical, sea de peregrinación sagrada.

Algunos indicios fuerzan a creer que es un salmo de composición o reelaboración tardía. En general, los salmos de *las subidas* parecen

Salmo 133 (Vg 132)

1 *Cántico de las subidas. De David.*
a) **Ved qué provecho y qué delicia**
morar los hermanos así juntos.
b) 2 **Como el óleo mejor sobre la cabeza**
está bajando por las patillas,

---

ser posteriores al destierro babilónico. La construcción *še* (forma breve o apocopada del relativo) más participio (v.2c. 3a) es indicio de su relativa modernidad. La palabra «hermanos» (v.1c), en sentido de israelíes o miembros del mismo pueblo, es frecuente en tiempo de Esdras-Nehemías, cuando empieza a perfilarse en tal acepción.

Pueden considerarse tres puntos: *a)* Afirmación de valores en la concordia fraterna, 1; *b)* dos ilustraciones comparativas, 2-3a; *c)* último fundamento, 3b.

Metro. Es de ritmo acentual 3 + 2, con excepción del primer verso: 3 + 3.

1 *De David:* no es segura la indicación de David como autor. Falta en dos manuscritos hebreos, en varios de los LXX y en Hh de Jerónimo. En el supuesto que lo fuera, se adaptaría al momento en que David, después de haber sido reconocido por todas las tribus en Hebrón, conquistó a Sión e hizo de Jerusalén su capital (2 Sam 5). Sin embargo, muchos autores han pensado que la repoblación de Jerusalén en tiempos de Nehemías sería ciertamente un tiempo apto y objeto digno (Kirkpatrick, Schulz, Herkenne), si no quiere ya pensarse en una oportunidad reciente desconocida de las grandes funciones litúrgicas en el templo de Jerusalén. No queda definido si la reunión es de carácter estable, como la apuntada en tiempos de Nehemías, o transitoria, como sería un acto litúrgico; si tendría anejo otro aspecto religioso. *Qué provecho y qué delicia:* cuán útil y cuán bello, en qué grado *(māh)* provechoso, próspero *(ṭōb)* y en qué alto grado feliz, agradable *(nāgîm)*. Explicará en seguida por medio de dos comparaciones en qué consiste este provecho y felicidad. Sujeto que recibe tales bienes: *los hermanos*, no en sentido de familia (Dt 25,5), incluyendo parentela y servidumbre, porque la partícula *gam*, «así», no tendría sentido en este salmo al aplicarse a todos *juntos (yāḥad)* [1]. Tampoco puede entenderse «hermanos» en sentido religioso, hoy de uso común en la Iglesia para designar a los fieles, porque no parece haberse empleado con tal acepción en el AT. Es sinónimo de israelíes como dispersos en las doce tribus.

2-3 *Dos comparaciones que ilustran y comentan.*—Son de imaginación oriental y sigue su técnica.

Primera comparación: utilidad y esplendor del sacerdocio en Israel. La mejor explicación del v.2 la ha dado Bartolomé Pascual [2].

[1] En contra de lo que afirma S. Rauh *(Hebräisches Familienrecht*, 1907), a quien más o menos siguen Gunkel, Ubach, Castellino, Weiser y Oesterley. Schmidt asegura que el poema tiene ahora color religioso porque un clerical introdujo la glosa «la barba de Aarón», glosa, dice, traída por los cabellos.

[2] *Dos notas al Salterio:* MisBAF 648-655.

la barba de Aarón, que está bajando
por la escotadura de sus ornamentos.

En la consagración solemne del sumo sacerdote, cuyo prototipo es Aarón, se vertía sobre su cabeza óleo consagrado *del mejor (ha-ṭôb)*. Estaba compuesto de aceite de oliva y cuatro ingredientes aromáticos [3]. La boca *(pî)* de las vestiduras sacerdotales, más que el ruedo era la abertura anterior o *escotadura* (Ex 28,32; 39,23). La barba de Aarón era intensa y venerable; *la barba (zāqān*, con sentido amplio) es signo de honorabilidad entre los orientales, y estaba prescrita a los sacerdotes de Israel (Lev 21,5). El día, pues, de la consagración del sumo sacerdote, aquí representado por Aarón, se derramaba sobre su cabeza el óleo valiosísimo y sagrado de la unción mejor y bajaba con su perfume intenso y suavísimo a lo largo de toda la barba hasta difundirse por las doce piedras simbólicas del pectoral. La unción y el óleo es signo de prosperidades y bendiciones en la Biblia; el sacerdocio es mediación entre Yahvé y su pueblo. La unción sacerdotal representa las bendiciones de toda clase, materiales y espirituales, que a través del sacerdocio, el culto y el esplendor del templo difunde Yahvé entre su pueblo. Pero hay una condición: este pueblo debe estar unido junto a su único sumo sacerdote y a su único templo, en Jerusalén, si quiere ser participante de las bendiciones de prosperidad divina. De ahí que la concordia «fraterna» es condición indispensable de prosperidad para el pueblo de Dios. Todas estas enseñanzas quedan sublimadas en el sacerdocio eterno y en el Israel de Dios.

Está bajando por las patillas: lit. «por la barba, la barba de Aarón». Se ha propuesto añadir *que* («que está bajando»), pues podría tratarse de una haplografía *(r'š [š] yrd)*. No se trata propiamente de un superlativo. La palabra tiene mejor diversas acepciones *(patillas, barba)* como sucede continuamente en el precario léxico hebreo.

Segunda comparación: las incontables gotas de rocío sobre el suelo son causa de los mayores y mejores frutos. Para una tierra como Palestina, el rocío es vital. Pasada la época de las lluvias (otoño y primavera), el rocío nocturno depositado en las hojas, que aparece en gotas radiantes al amanecer, pasa a las raíces y suple la lluvia. En la mente popular, por bajar del cielo sin ruido alguno, el rocío es emblema de bendiciones divinas. Aquí, el pueblo de Israel, venido de todas las tribus y reunido densamente en torno al templo de Sión, es como las innumerables gotas de rocío que cubre los montes, y su concordia en la multiforme cantidad es condición y causa de prosperidades materiales, nacionales y religiosas, como don del cielo.

Ofrece dificultad el que se diga que *el rocío del Hermón* baja a *los montes de Sión*. La distancia desde los macizos montañosos del Hermón, al norte, hasta *el monte Sión*, al sur de la Palestina habitada, es tan enorme (180 kilómetros), que no puede decirse que el rocío baje por ahí. Llega a Jerusalén de la humedad del Mediterráneo. Se han propuesto varias soluciones. Algunos quieren ver una hipérbole

[3] S. Bartina, *Exodo*, en AT I (BAC 267) p.490.478-480.

3 **Como el rocío del Hermón que está bajando**
sobre los montes de Sión.
c) **Porque allí dispensa Yahvé la bendición,**
la vida para siempre.

SALMO 134 (Vg 133)

1 *Cántico de las subidas.*
a) **¡Sí!, bendecid a Yahvé,**
siervos todos de Yahvé.
Los que estáis en la casa de Yahvé
por la noche,

---

poética. Se ha querido cambiar el texto y se ha sustituido *Sión (ṣîyôn,* monte de Jerusalén, v.3b), por otras palabras. Jirku, Gunkel, Ubach, Weiser, Oesterley leen *ʿîyôn,* ciudad norteña, con el solo cambio de una letra, sobre la cual es más comprensible caiga el rocío del Hermón. Schmidt lee *ṣîyâh,* «tierra seca», en la cual es un bien el rocío. Herkenne prefiere *harᵉrê ṣāyôn,* «arideces de páramo». De más peso sería considerar la primera letra de Sión *(ṣ)* equivalente como sibilante a otra afín *(ś)* y leer «monte de Sión» *(śîʾōn),* que es el Hermón (Dt 4,48), en perfecto juego paralelístico de nombre propio geográfico, como vio la Pešitto, y coincide con Sirion (Dt 3,9). Es verdad, además, que *monte de Sión* no se dice nunca en la Biblia, sino sólo en singular *monte Sión.* Por eso algunos autores creen que este salmo forma parte de la colección hipotética que se ha llamado «Salmos del norte», o del reino de Israel, en oposición al del sur, o Judá. Pero la existencia de tal colección es difícil de probar. Si se considera bien, se verá que la palabra Sión es esencial en el salmo, y que el mismo Hermón, con su grandeza geológica, está en función de Sión y del templo principalmente, como aparecerá más claramente por la última aserción del poema. Se trataría, pues, no sólo del monte Sión, sino de los que le rodean.

La elección hecha por Yahvé de Sión *(allí, šām* 132,17) para sitio de su morada especial, del culto único litúrgico y donde *dispensa sus bendiciones,* lo pone por encima de todos. Las bendiciones particulares que se enumeran en el salmo 132,13 están aquí condensadas en la palabra *la vida (ḥayyîm,* «el vivir»: 36,10). Y eso, *hasta la eternidad (ʿd h-ʿwlm),* «para siempre», mientras duren la economía salvífica de Yahvé y sus promesas eternas.

SALMO 134

El último de los salmos graduales es un adiós al templo en un diminuto *dialogismo* litúrgico, en dos partes: *a)* Despedida del pueblo a los sacerdotes, 1-2; *b)* despedida de los sacerdotes al pueblo, 3.

No puede hablarse de *autor.* La *ocasión* parece ser litúrgica.

El *metro* es 3 + 2 y 3 + 3.

1-2 La circunstancia litúrgica nos es desconocida, y sobre ella varían los pareceres. La interjección inicial nada decide sobre el

[2] **alzad vuestras manos al santuario**
y bendecid a Yahvé.
b) [3] **Bendígate Yahvé desde Sión,**
hacedor de cielos y tierra.

SALMO 135 (Vg 134)

[1] *Aleluya.*
A) **Alabad el nombre de Yahvé,**
alabadle, siervos de Yahvé.
[2] **Los que estáis en la casa de Yahvé,**
en los atrios de la casa de nuestro Dios.

---

particular [1]. Lo cierto es que alguien pide que *bendigan* o alaben *a Yahvé* los *siervos todos de Yahvé*. Estos son los israelitas, máxime los presentes en una acción litúrgica (34,23; 69,37; 90,16). Pero esa designación es más propia de los levitas de primero o segundo orden, que *están* de servicio en el templo [2]. Se trata de los que prestan servicio *de noche* [3]; por ello se ha pensado que este salmo se usaría en el relevo de los sacerdotes o levitas. La invitación es una piadosa despedida de los fieles (contra Schmidt), antes de retirarse del templo al anochecer.

3 Al responder los ministros con su bendición, la dan a un singular: *bendígate Yahvé,* que no es otro que el pueblo (cf. Núm 6,24). Si del sujeto de los v.1-2 se discute que sean los fieles o un coro o un particular, en el v.3 nadie duda que sean los sacerdotes los que bendicen a la comunidad con palabras de su fórmula de bendición.

SALMO 135

Es una *yuxtaposición* litúrgica, la tercera del Salterio. En ella se yuxtaponen tres géneros, de los que los dos últimos son una repetición parcial: A) *Cántico* de acción de gracias hímnico: *a)* Invitación, 1-3; *b)* motivación, 4-12; *c)* conclusión hímnica, 13. Transición, 14. B) *Meditación sapiencial*, 15-18 = Repetición de Sal 115,4-6.8. C) *Dialogismo* eucarístico, 19-20 = Repetición de Sal 115,9-11. Doxología, 21.

Los versos no incluidos en la repetición se leen también en otros salmos o escritos sagrados, por lo que todo el salmo es tan secundario como las yuxtaposiciones de los salmos 40 y 108. Un mosaico semejante tiene que ser de origen posterior, aunque se nos oculten su autor y ocasión.

El *metro* es predominantemente 3 + 3.

1-3 Invitación a la alabanza de carácter litúrgico, como en el salmo 134, dirigida a todos, los ministros del culto, *que estáis en la*

[1] *Hinneh* puede tomarse por simple partícula inicial afirmativa = ¡sí!, ¡ah!; o exhortativa = ea; o consecutiva = así, pues; o temporal = ahora, pues.

[2] *Estar en la casa de Yahvé* es una expresión frecuente, significando rendir culto a Dios en el templo por sus ministros.

[3] Por la mención de *las noches* (v.1) se ha contado este salmo como uno, quizá el último, de los llamados *Salmos nocturnos*. Mención semejante uniría en grupo los salmos 8.42 (v.9). 57(v.5.9).119(v.62).134. A los que se añadirían aquellos que mencionan o aluden al lecho (149,5) (Peters).

3 Alabad a Yah, que benigno es Yahvé,
ensalzad su nombre, que es delicioso.
4 Porque Yah se escogio a Jacob,
a Israel por su propiedad.
5 Que yo sé que es grande Yahvé,
y Señor nuestro más que todos los dioses.
6 Todo cuanto se complugo hacer hizo en cielos y tierra,
en los mares y en todos los abismos.
7 El que hace subir las nubes del confín de la tierra,
hizo los rayos para la lluvia;
el que hace salir el viento de sus depósitos.
8 El que hirió a los primogénitos de Egipto,
desde el hombre hasta el animal.
9 Produjo portentos y maravillas en medio de ti, Egipto,
contra faraón y todos sus siervos.
10 El que hirió a naciones importantes,
y degolló a reyes prepotentes.
11 A Sijôn, rey de los amorreos,
y a ʽOg, rey del Basán,
y a todos los reinos de Canaán.
12 Y dio sus tierras en herencia,
herencia a Israel su pueblo.
13 Yahvé, tu nombre es para siempre,
Yahvé, tu recuerdo de generación en generación.
B) 14 Porque justicia hará Yahvé a su pueblo,
y de sus siervos tendrá compasión.
15 Los ídolos de las naciones son plata y oro,
hechuras de manos de hombre.

---

casa de Yahvé, y levitas y simples fieles, por *los atrios*. Tiene de particular el aleluya: *Alabad a Yah*, dentro del texto.

4-12 Primer motivo de alabanza es la elección que hizo de *Jacob* como *propiedad suya*, de carácter eucarístico. En cambio, los motivos siguientes son más bien hímnicos, fundados en la excelencia de Yahvé: *Grande*, Creador de *cielos y tierra* (cf. 115,3), de *mares y abismos* (cf. 33,7); Señor poderoso de la naturaleza y sus fenómenos, la *tempestad* y la *lluvia*. Los motivos restantes proceden de la historia: son las proezas realizadas por Dios en favor de su pueblo: La última plaga de los *primogénitos;* las victorias de la ocupación de Transjordania contra los reyes *Siḥon* y *ʽOg* (cf. Núm 21,21ss) y las de la ocupación de Canaán (Jos 12,7-24), dada *en herencia a Israel*, su *pueblo*. (Dt 4,38). En ellos se mezclan el sentimiento de acción de gracias y la alabanza.

13 Con los prodigios recordados Yahvé tiene adquirida *para siempre* (102,12) una gloria eterna. Esta alabanza directa a *Yahvé* y a su *nombre* como *recuerdo* o memorial *(zeker)* cuadra bien con una conclusión hímnica.

14 Como tránsito a la meditación, este verso es un acto de confianza (Dt 32,36) en *Yahvé*, defensor y esperanza de Israel *su pueblo*, frente a la nada de los ídolos, que será el objeto de la meditación.

15-18 La repetición del salmo 115 sólo menciona cuatro elementos, en vez de los siete de allí. Las variantes son ligeras: *Idolos*

16 **Boca tienen, pero no hablan,**
ojos tienen, pero no ven.
17 **Orejas tienen, pero no escuchan;**
cierto, no hay aliento en su boca.
18 **Como ellos sean los que los hacen,**
todo el que confía en ellos.
C) 19 **Casa de Israel, bendecid a Yahvé,**
Casa de Aarón, bendecid a Yahvé.
20 **Casa de Leví, bendecid a Yahvé,**
los que teméis a Yahvé, bendecid a Yahvé.
21 **Bendito sea Yahvé desde Sión,**
el que habita en Jerusalén. Aleluya.

---

de las naciones aquí, en vez de «los ídolos de ellos». *No escuchan,* en vez de «no oyen», quizá para dar más vida a la frase. El v.17b parece haberse originado por una transformación accidental: *ʿaf* = *cierto* responde al *ʾaf* = *nariz* de 115,6b; *ruaḥ* = aliento, recuerda a *yᵉrîḥûn* = huelen; la repetición de *boca* después del verso anterior comprueba esa transformación.

19-20 En el dialogismo, las variantes se reducen a *Casa de Israel,* en vez de sólo Israel en 115,9a; *Casa de Leví, bendecid a Yahvé,* añadido después del inciso de Aarón, y los cuatro *bendecid* en estos dos versos en vez del triple «confiad» de 115,9-11. Aquí se omite el estribillo dicho allí tres veces: «Ayuda de ellos y escudo de ellos El es». Esta omisión y esos *bendecid* son los que dan al diálogo su carácter eucarístico, más consonante con la parte primera del salmo que el salmo 115. La repetición, pues, está bien adaptada al contexto.

21 En esta doxología final extraña algo la partícula *desde* = *min,* que, por el sentido y el paralelismo con *Jerusalén,* debería decir *en.* Tal vez se deba a influjo de 134,3a. El aleluya final G lo traslada al principio del salmo siguiente (cf. 104,35).

SALMO 136

Llamado *El gran Hallel* [1], es el más litúrgico de los salmos por su estribillo veintiséis veces repetido. Se destinaba, pues, a la recitación o canto alternado, respondiendo a los esticos pronunciados por un solista o un coro, la letanía incansable de la bondad eterna de Yahvé por otro coro o por la comunidad entera. En varias ocasiones solemnes, como la dedicación del templo de Salomón (2 Par 7,3.6), o de Zorobabel (Esd 3,11), el pueblo dio rienda suelta a su entusias-

[1] El *Gran Hallel* (de Hallel = alabar), según el *Midraš Tehillim* (BRAUDE, II p.324), que recoge el parecer de tres rabinos, constaba de un solo salmo, el 136 (R. Judá, hacia 150), o de 17 salmos (R. Johanan + 279), los 15 graduales más los dos que les siguen (120-134 + 135-136), o sólo de dos salmos, los 135-136, o más exactamente de 135,4 al fin del 136 (R. Aja, hacia 325). Más tarde se incluyó también en el *Gran Hallel* el salmo que precede a los graduales, el 119. Y el *Hallel,* sin más, lo componen los seis salmos 113-118. El *Talmud (Tratado de las Bendiciones* p.4a; *Pesachim* 118a, y *Taanith* 19a) reserva el nombre de *Gran Hallel* para el salmo 136. Y le atribuye el nombre a las veintiséis veces que repite el estribillo, correspondientes al valor numérico de las letras que componen el nombre inefable de Dios. Pero los doctores del *Talmud* creen que alude a las veintiséis generaciones que vivieron antes de la promulgación del Decálogo (cf. *Pesachim* 118a). Cf. N. PAVONCELLO: RivBibl 15 [1967] 500s.

SALMO 136 (Vg 135)

[1] *Aleluya.*
a) Alabad a Yahvé porque es benigno,
porque es eterna su misericordia.
[2] Alabad al Dios de los dioses,
porque es eterna su misericordia.
[3] Alabad al Señor de los señores,
porque es eterna su misericordia.
b) [4] Al que hizo grandes maravillas por sí solo,
porque es eterna su misericordia.
[5] Al que hizo los cielos con sabiduría,
porque es eterna su misericordia.
[6] Al que aseguró la tierra sobre las aguas,
porque es eterna su misericordia.
[7] Al que hizo las luces grandes,
porque es eterna su misericordia.
[8] El sol para señorío del día,
porque es eterna su misericordia.
[9] La luna y las estrellas para señorío de la noche,
porque es eterna su misericordia.
[10] Al que hirió a Egipto en sus primogénitos,
porque es eterna su misericordia.
[11] Y sacó a Israel de en medio de ellos,
porque es eterna su misericordia.
[12] Con mano fuerte y con brazo extendido,
porque es eterna su misericordia.
[13] Al que separó al mar Rojo en segmentos,
porque es eterna su misericordia.
[14] E hizo pasar a Israel por medio de él,
porque es eterna su misericordia.
[15] Y precipitó a faraón y su milicia en el mar Rojo,
porque es eterna su misericordia.
[16] Al que condujo a su pueblo por el desierto,
porque es eterna su misericordia.

---

mo religioso con esta fórmula. Todo el salmo pudo ser compuesto desde un principio para la liturgia.

Por su género es un *cántico* hímnico, eucarístico y litúrgico a Yahvé en la creación y en la historia. Consta de tres partes:

a) Invitación a la alabanza, 1-3.
b) Tres motivos: Creador, 4-9; bienhechor, 10-24; próvido, 25.
c) Invitación repetida en inclusión, 26.

Seis versos (17-22) se hallan repetidos sin estribillo y con exiguas variantes en 135,10-12. El autor y la ocasión son desconocidos.

El metro, por lo común, es 3 + 3.

1-3 La invitación contiene una triple invocación con el nombre de *Yahvé* (cf. 100,5) y dos títulos sinónimos aquí y en Dt 10,17.

4-9 En la creación admira el salmista la *sabiduría* o plan divino previo. El *señorío* que atribuye a las *luces grandes* o lumbreras gigantes es el que ejercen *de día* y *de noche* sobre la tierra.

10-24 Los hechos maravillosos son los grandes beneficios hechos a Israel en la historia, cantados ya en otros salmos (135,8;

17 Al que hirió a reyes grandes,
porque es eterna su misericordia.
18 Y degolló a reyes magníficos,
porque es eterna su misericordia.
19 A Sijôn, rey de los amorreos,
porque es eterna su misericordia.
20 Y a Og, rey del Basán,
porque es eterna su misericordia.
21 Y dio sus tierras en herencia,
porque es eterna su misericordia.
22 Herencia a Israel su siervo,
porque es eterna su misericordia.
23 Que en nuestra humillación se acordó de nosotros,
porque es eterna su misericordia.
24 Y nos arrancó de nuestros adversarios,
porque es eterna su misericordia.
25 Que da alimento a toda carne,
porque es eterna su misericordia.
c) **26 Alabad al Dios de los cielos,**
porque es eterna su misericordia.

105,37.43). Casi lo único original son los dos v.23-24, resumen de los anteriores. *Humillación* llama al estado de sujeción a los egipcios. Y a la liberación, *nos arrancó de nuestros adversarios.*

25 La providencia de Dios en la vida cotidiana se reduce a una frase muy breve, *da alimento a toda carne* o todo viviente (cf. 104,27ss; 145,15s; 147,9). Mal puede verse aquí una alusión a la fiesta de los Tabernáculos, después de la cosecha, como si en ella se cantara el salmo.

26 Breve es también la invitación final en inclusión con v.1-3. El título *Dios de los cielos* sólo aparece aquí en el Salterio y en los libros de influjo persa: Esd 1,2 (decreto de Ciro); Neh 1,4.5; 2,4.20; 2 Par 36,23; Jon 1,9; Dan 2,18. Los LXX, sintiendo imperfecta la inclusión, repiten el v.3.

SALMO 137

Considerado literariamente como una de las perlas del Salterio, este salmo es un *recuerdo agrio e imprecante* de la Ciudad Santa, la «corte del gran Rey» (48,3). Como dice el mismo salmo, es un *Cántico de Sión* (v.3), o lo que es lo mismo: un *Cántico de Yahvé* (v.4), usado en el culto tributado por los israelitas a su Dios. Anónimo y posexílico, parece escrito por un recién repatriado, cuando Babilonia, sometida ya por Ciro en 538 a. C., aún no ha recibido el castigo definitivo anunciado por los profetas (Is 13), que le infligirá veinte años más tarde Darío I. El título de la versión G lo atribuye *a David* τῷ Δαυιδ *de o por Jeremías* Ιερεμίου o διὰ Ιερεμίου, de una inseguridad múltiple y sin valor cierto.

El metro es vario: 2 + 2, 3 + 2, 3 + 3. En él se distinguen tres partes: *a)* la demanda cruel del enemigo, 1-3; *b)* la respuesta indignada de entonces, 4-6; *c)* la oración imprecatoria actual, 7-9.

SALMO 137 (Vg 136)

a) 1 **Junto a los ríos de Babilonia, allí nos sentamos y lloramos**
recordando a Sión.
2 **Entre los álamos, en medio de ella,**
colgamos nuestras cítaras.
3 **Pues allí nos pidieron quienes nos llevaron cautivos**
que cantásemos;
y quienes nos afligían, un cántico alegre:
«Cantadnos algún cántico de Sión».
b) 4 **¿Cómo hemos de cantar un cántico de Yahvé**
en tierra extranjera?
5 **Si te olvidare, Jerusalén,**
olvídese mi diestra.
6 **Péguese mi lengua a mi paladar**
si no me acordare de ti;
si no encumbrare a Jerusalén
sobre la cumbre de mi alegría.
c) 7 **Recuerda, Yahvé, contra los hijos de Edom**
el día de Jerusalén;
los que decían: «Arrasad, arrasad
hasta los cimientos que hay en ella».

1-3 La introducción crea ya un clima de nostalgia y nos sitúa en el pasado, *junto a los ríos* o canales del Eufrates, en la ciudad o región de Babilonia. Los desterrados lloran, mientras las *cítaras* permanecen mudas *colgadas* de los árboles, en señal de dolor por la lejanía de Sión. Los árboles eran *álamos* (*'arabîm)* = «populus euphratica» (cf. Is 15,7; Job 40,22), no sauces, la *salix babylonica*, cuyo nombre hebreo es muy distinto, *ṣafṣafah* (Ez 17,5). La petición de los opresores, con su cruel contraste, aviva la tristeza y reverdece la herida: *¡Cantar allí* un *cántico alegre* los desterrados, y a ruegos de los mismos que les habían arrebatado la patria y la libertad! *Quienes nos afligían (tolal,* de *yalal* = aullar: el que hace aullar, atormentador) es la traducción de San Jerónimo y que impone el contexto. *Cántico de Sión* es igual a *Cántico de Yahvé* del v.4: un cántico religioso (cf. 2 Par 29,27). Sería una profanación satisfacer con un canto cultual la curiosidad, quizá burlesca, de los adoradores de ídolos.

4-6 En el v.4 el salmista habla en plural en nombre de los desterrados y cita la respuesta que dieron horrorizados de la propuesta: Un *cántico de Yahvé* no se puede cantar contra las leyes cultuales *en tierra extraña.* Y prosigue en singular hasta el fin, expresando sus propios afectos de indignación. Dirigiéndose a Jerusalén, lanza imprecaciones contra sí mismo, para el caso de que acceda a la sacrílega invitación: *Olvídese mi diestra* de pulsar la cítara; *péguese mi lengua al paladar* sin poder hablar ni cantar. *Jerusalén* es su suprema *alegría.*

7-9 La oración imprecativa se dirige primero contra el pueblo de *Edom,* que se alegró y colaboró en la ruina de Jerusalén. El *día de Jerusalén* fue el día de su destrucción por los caldeos. Con sus

8 **Hija de Babel, la devastadora,**
dichoso el que te pagare
tu servicio, el que nos hiciste a nosotros.
9 **Dichoso el que cogiere y estrellare**
a tus pequeñuelos contra la roca.

SALMO 138 (Vg 137)

1 *De David.*
a) **Gracias te daré, Yahvé, con todo mi corazón,**
pues escuchaste los dichos de mi boca;
en presencia de los ángeles te ensalzaré.

---

gritos salvajes les incitaron entonces los idumeos a que *arrasaran* la ciudad completamente *hasta los cimientos*. Y después, con acentos más hostiles y rencorosos, lanza las más atroces maldiciones contra la *hija de Babel*, Babilonia. La apostrofa con el epíteto insultante *la devastadora* [1], y con una ironía sarcástica pronuncia dos macarismos terribles, comprensibles en tiempos en que regía la ley del talión, como *nos hiciste a nosotros*, y las costumbres de guerra, de *estrellar los pequeños contra la roca*. En Jdt 16,4 se atribuyen esas bárbaras costumbres a los asirios. Y eso había predicho Isaías (47,1) de la «doncella hija de Babel».

SALMO 138

Es un *cántico* eucarístico por un beneficio notable. Es el primer salmo de la última colección davídica (Sal 138-145). Pero el *David* del título no figura en Aq y la Sexta, y en muchos códices de la tradición de los LXX lleva añadido el nombre de Zacarías, sin sentido claro, pero que desvirtúa su origen davídico. Tal vez su autor fuera un jefe de Israel, por la alusión a los *reyes de la tierra* (v.4). Desde luego es puramente individual y no ofrece ningún fundamento para darle un sentido colectivo (Kirkpatrick, Buttenwieser), como si la nación agradeciera algún gran beneficio, como la vuelta del destierro. Ni esta ocasión colectiva ni otras individuales, como la entronización de David, muerto Saúl (cf. 2 Sam 5,1), o la promesa de Natán (2 Sam 7) tienen en su apoyo el menor indicio. Menos aceptables aún son otras fechas propuestas: en 538 en Babilonia (Oesterley); en Palestina en el siglo VIII (Eerdmans), etc.

El metro es 3 + 3 algo perturbado. Tiene tres partes: *a)* Acción de gracias del salmista, 1-3; *b)* invitación a los reyes de la tierra, 4-6; *c)* esperanza del salmista para el futuro, 7-8.

1-3 La acción de gracias personal, iniciada con la invocación a *Yahvé* (G) (9,2), da sus razones en v.1b (G), algo vago: *escuchaste* mi oración, los *dichos de mi boca*, en v.2bc y v.3b. La alabanza se

[1] El TM *haššedûdah* es de significación dudosa. Aq y Hh traducen «la devastada», que sería una alusión a las profecías que aseguran su futura destrucción (Is 13-14; 21,1-10). Teod la vierte ἡ διαταπασθησομένη con ese sentido de futuro. Para otros tendría significado activo, *la devastadora* (cf. ZORELL, *šedûdah)* o lo adquiriría con un cambio de vocales *haššôdedah*. Es el sentido que tienen las traducciones de Simm, Peš, Targ, y adoptamos generalmente los modernos.

[2] **Me postraré hacia tu santo templo**
y alabaré tu nombre,
por tu bondad y por tu fidelidad,
pues engrandeciste sobre todo nombre tu palabra.
[3] **Cuando te invoqué, me diste oídos,**
acreciste la fuerza en mi alma.
b) [4] **Alábente, Yahvé, todos los reyes de la tierra,**
cuando oigan los dichos de tu boca;
[5] **y canten el proceder de Yahvé:**
«porque es grande la gloria de Yahvé».
[6] **Sí, en alto está Yahvé y contempla al humilde,**
pero mira al altivo desde lejos.
c) [7] **Si anduviere en medio de la tribulación, me conservarás la vida,**
contra la ira de mis enemigos extenderás tu mano,
y me sacará salvo tu diestra.
[8] **Yahvé terminará en mi favor;**
Yahvé, tu bondad es para siempre,
no descuides la obra de tus manos.

---

hace en presencia de los *ángeles (elohim,* cf. 8,6) [1] en acto de adoración *hacia el templo* (5,8). El hecho celebrado debía de ser un beneficio no común por el encomio: *engrandeciste sobre todo nombre* tu promesa de oír la oración; acreciste el *valor de mi alma,* pero no lo definen claramente.

4-6 Extiende la invitación a la alabanza a *todos los reyes de la tierra.* Es una generalización. Ni son todos ni solos los jefes de Israel. *Los dichos de tu boca* son los hechos realizados por Dios. Y lo que han de alabar es el *proceder* de Dios, su modo de obrar con los hombres, que se complace en los *humildes* (113,5ss; 2 Sam 2,8) y al *altivo* mira *de lejos.*

7-8 Apoyado en la experiencia pasada, mira confiado al futuro. Este final, más que de cántico, tiene el carácter de una oración fiducial, al estilo de las de David. Las expresiones del último verso son vagas: *Yahvé terminará en mi favor* su obra comenzada. *La obra* (TM, «obras») *de sus manos,* como en Job 10,3, debe ser un sinónimo de la persona que habla.

SALMO 139

Este salmo, cumbre de la teodicea inspirada, es una *oración* hímnica a Dios en su omnisciencia, omnipresencia y omnieficiencia [1]. Aunque el título le asigna como autor a David, ciertos indicios cla-

[1] Los que traducen *elohim* por «dioses» (Ubach, Castellino...) no dan una explicación satisfactoria al monoteísmo del salmista, a no ser que entiendan esos «dioses» como «seres superiores o ángeles». Si no, habría que hablar con Gunkel de «restos de politeísmo». Desde luego, ni la Peš, que traduce «reyes» (cf. 119,46), ni el *Targum* y el *Midraš Tehillim,* que vierten «jueces», pensaron en dioses. Lo que sí es posible es que esos *elohim* (cf. 82,1.6), como los *bene elim* de 29,1 aludan también a los magistrados religiosos o sacerdotes, pues estamos en el templo (v.2).

[1] Se ha negado la unidad originaria del salmo 139, llegándose a diversos resultados. Así H. Schmidt distingue dos salmos: 139 A) 1-18; B) 19-24. H. Herkenne otros dos: 139 A) 1-5 + 19-24; B) 6-18. Pero con Oesterley hay que concluir que no se impone división ninguna en dos salmos.

SALMO 139 (Vg 138)

1 *Del director. De David. Salmo.*
a) **Yahvé, tú me has sondeado y conocido:**
2 **tú conoces cuándo me siento y cuándo me levanto,**
entiendes mi pensamiento desde lejos.
3 **Disciernes cuándo camino y cuándo estoy echado,**
y todo mi proceder te es familiar.
4 **Pues aún no hay palabra en mi lengua,**
y he aquí, Yahvé, que sabes todo.
5 **Por detrás y por delante me tienes estrechado,**
y puesta sobre mí tu mano.
6 **Admirable ciencia que está sobre mí,**
sublime y no puedo alcanzarla.
b) 7 **¿A dónde podré ir lejos de tu espíritu?,**
¿y a dónde huir de tu presencia?
8 **Si pudiera subir al cielo, allí estás tú;**
y si me acostare en el seol, héte allí.

---

ros de posterioridad, como el lenguaje y las ideas aramaizantes y el problema del mal, recuerdan al autor del libro de Job, y con él remiten a la época postexílica. Algunos códices griegos añaden en el título: «De Zacarías en la diáspora», que podría señalar la época de origen del salmo.

El metro es vario, dominando el 3 + 3.

Se distinguen en él cuatro partes: *a)* reconocimiento de la omnisciencia divina, 1-6; *b)* reconocimiento de la omnipresencia divina, 7-12; *c)* reconocimiento de la omnieficiencia divina, 13-18; *d)* imprecación contra los pecadores enemigos, 19-24.

1-6 El salmista confiesa la perfección del conocimiento divino sobre el hombre con el antropomorfismo del verbo *sondear (haqar)* (v.1.23; 44,22), que llega hasta el fondo de las cosas, y el hebraísmo de usar los dos extremos para designar un todo, *sentarse* y *levantarse, caminar* y *estar echado.* Todo género de acciones, externas e internas, la palabra y el *pensamiento,* el tiempo y el espacio, de cerca y *de lejos,* todo lo abarca la sabiduría total y absoluta de Dios. Todos los «caminos» del hombre, toda su conducta, le son *familiares* a Dios, como los de una persona allegada. El amor oriental por lo concreto, le inspira una imagen material bélica, *me tienes estrechado por delante y por detrás,* como un sitiador estrecha el cerco de una ciudad, que aumenta la inmediatez de su contacto en el estico paralelo, tienes *puesta sobre mí tu mano.* Pasmado el salmista, termina esta primera contemplación con un grito de admiración: *Admirable ciencia que está sobre mí* (cf. Rom 11,33), demasiado *sublime* para *poder alcanzarla.* Como una ciudad puesta en alto es inaccesible al invasor (cf. Dt 2,36), así lo es a mi inteligencia la inabarcable ciencia que Yahvé tiene de mí.

7-12 Segunda contemplación, la omnipresencia divina. Dos interrogaciones retóricas expresan con viveza la imposibilidad de sustraerse a Dios. El *espíritu* de Yahvé, con su energía vivificante, lo llena todo (Sab 1,7), y la *faz* o *presencia* divina lo tiene todo ante

9 Si llevara las alas de la aurora,
y posara en lo último del mar,
10 también allá tu mano me guiaría,
y me tendría cogido tu diestra.
11 Si dijere: «Al menos la oscuridad me cubrirá,
y la noche será luz en torno mío»,
12 tampoco la oscuridad entenebrecerá ante ti,
y la noche lucirá como el día;
como la oscuridad será la luz.
c) 13 Pues tú creaste mis entrañas,
me tejiste en el vientre de mi madre.
14 Te alabaré porque prodigiosamente fuiste admirable,
maravillosas son tus obras,
y mi alma conoce en extremo.
15 No estuvo oculto mi ser ante ti
cuando fui hecho en lo escondido,
fui recamado en las profundidades de la tierra.
16 Mis acciones futuras vieron tus ojos,
y en tu libro todas ellas están escritas;
los días se han ido formando, aunque ninguno de ellos existía.

---

sus ojos. De nuevo expresa el todo uniendo los dos polos: el *cielo* y el *šeol* [2], el oriente o la *aurora,* y el poniente o lo *último del mar;* la *oscuridad* y la *luz.* Y siempre *guiado por tu mano, cogido de tu diestra,* o sea en virtud de la operación de Dios en el hombre. La omnipresencia y la omnisciencia divinas se conjugan en estas imágenes con la necesaria operación divina. La claridad de la doctrina va unida a la elegancia y exquisitez poética, mostrando al autor singularmente iluminado con luz de lo alto.

13-18 La omnieficiencia de Yahvé, apuntada anteriormente, recibe ahora su amplificación propia. Siempre en oración hímnica y siempre poniéndose como ejemplo de la operación divina, el salmista se reconoce obra de Yahvé desde el primer instante de su existencia. *Mi interior,* lit. «mis riñones», es la parte más íntima del cuerpo humano, la sede de pensamientos y afectos; va en paralelismo con todo el ser *tejido* en el *seno materno.* El *ser* (v.15), lit. es «mi hueso»; en sentido colectivo, «mis huesos», y designa la parte interna y resistente del organismo, empleada metonímicamente por toda la persona. La cual fue formada y *recamada,* bordada con todo detalle, en lo escondido, *en las profundidades de la tierra,* metáfora por el «vientre de mi madre», simple alusión a la formación del primer hombre (Job 33,6), o a la creencia popular, que también tenían los armenios, de que la tierra es el vientre maternal de donde han salido todos los hombres (cf. Job 1,21; Eclo 40,1) [3]. El v.14 in-

[2] Con propiedad usa los verbos *yissaq,* imp. de *selaq* (verbo arameo) = *subir* para el cielo, y *acostarse,* yacer, para el seol, como los muertos. La fraseología es antigua en Canaán, como lo muestra la carta de Tell el-Amarna: «Que subamos al cielo, que bajemos al averno (tierra = seol), nuestra cabeza en tus manos está».

[3] Cf. DIETERICH, *Mutter Erde* p.14 cit. en M. ELIADE, *Traité d'Histoire des Religions* (1949) p.215.

17 **Para mí, pues, ¡cuán estimables son tus pensamientos, oh Dios!,**
¡cuán numerosos sus capítulos!
18 **Pudiera contarlos, y más que la arena se multiplicarían;**
me desperté y aún estoy contigo.
d) 19 **¡Si mataras, Eloah, al malvado,**
y los criminales se apartaran de mí!
20 **Que se te rebelan con astucia,**
se han alzado en vano contra ti.
21 **¿Es posible, oh Yahvé, que no odie a los que te odian**
y no sienta asco hacia los que se levantan contra ti?
22 **Los odio con odio implacable,**
en enemigos se han vuelto para mí.
23 **Sondéame, Dios, y conoce mi corazón,**
escrútame y conoce mis cuidados.

---

terrumpe momentáneamente la descripción con su alabanza admirativa de los *prodigios* y *maravillas* de Dios [4].

Esa ciencia divina se extiende hasta al futuro de la criatura: Dios numera sus *días* y registra sus *acciones* [5] en el libro de la vida. Ello le causa admiración. Es otra alabanza admirativa: *¡Qué incomparables* son tus *pensamientos* [6] o planes! No sólo en conjunto, sino dividiéndolos en *capítulos*, su *número* escapa al salmista; si intentase numerarlos, *se multiplicarían como la arena* del mar (cf. 78,27). Y cuando creyera haber llegado al fin, no habría comenzado aún, porque se encuentra con el misterio de Dios [7].

19-24 La imprecación es clara. Sus afectos son los mismos de 104,35. El conocimiento de los atributos divinos engendra en el alma tendencia hacia Dios y repugnancia de todo lo que se le opone, el pecado y el pecador, el *malvado*. Pero esa repugnancia va más allá del simple deseo de que desaparezcan los malvados de la tierra: *Si los mataras*. *Criminales* es un mero sinónimo de malvados. La razón de ese deseo es la impía conducta de esos pecadores: *que se rebelan* y *odian a Yahvé*. Con lógica oriental se identifica con su Dios y se declara enemigo de sus enemigos; su única *preocupación* se la causa la existencia de los malvados. En sus protestas de sinceridad contrapone el *camino* de *perversión* (lit., «de dolor») y el *camino* de *eternidad* por el que pide ser *guiado*. El poeta está seguro

[4] En v.14c la frase *y mi alma conoce en extremo* fuera de contexto, parece afirmar un conocimiento propio de la obra de Dios que antes se ha negado (v.6), por lo que muchos corrigen el Tm *yoda'at* = (el alma) conoce, en *yada'ta* = tú conoces (Dios), de modo que sea Dios el que conoce perfectamente al alma. Este segundo sentido es más conforme al contexto anterior y posterior, pero la corrección es meramente conjetural.

[5] El TM lee en singular *golmi* (de *golem*, hápax), que según el *Targum* significa *mi embrión*, que concuerda con G y Vg *imperfectum meum*. La versión *acciones* responde a la corrección conjetural *gemulay*, que conviene con el contexto y la imagen del estico paralelo *en tu libro* y *los días* del v.16c.

[6] El TM *rea'* significa *pensamiento*, pero también *compañero*, *amigo*, que es como tradujeron los LXX, y se aplica eclesiásticamente a los Apóstoles: *Mihi autem nimis honorificati sunt amici tui, Deus.*

[7] El v.18b es un enigma. Sin fundamento se interpreta así: Antes de acabar de contar los planes divinos le vencería el sueño, y, al despertar, aún estaría al comienzo. Para Targ y Simm, *me desperté* anuncia la resurrección futura. Otros cambian *heqiṣôtî* (de *qûṣ*) = me desperté, en *haqiṣṣoti* (qaṣaṣ, de qeṣ = fin) = «llegara al fin». Herkenne y Ehrlich: «terminara de contar, sería la duración de mi vida igual a la tuya». El nudo queda sin soltar.

[24] **Y mira si se extravía mi camino,**
y guíame por el camino eterno.

SALMO 140 (Vg 139)

[1] *Del director. Salmo. De David.*
a) [2] **Líbrame, Yahvé, del hombre perverso,**
del varón violento guárdame.
[3] **De los que han tramado maldades en el corazón,**
y a todas horas arman guerras.
[4] **Afiladas tienen sus lenguas como de serpiente,**
veneno de áspid hay bajo sus labios. *Sélâ.*
[5] **Custódiame, Yahvé, de las manos del malvado,**
del varón violento guárdame:
de los que han tramado tropiezos a mis pasos.
[6] **Los soberbios me han escondido un lazo,**
y con cordeles han extendido una red,
trampas me han puesto a la vera del sendero. *Sélá.*
[7] **Pero yo digo a Yahvé: mi Dios eres tú,**
escucha, Yahvé, la voz de mis ruegos.
[8] **Yahvé, Adonaí, fuerte salvación mía,**
tú protegiste mi cabeza en el día de la lucha.

---

de caminar por buen camino y pide a Yahvé la gracia de que le guíe por él. Es un avance teológico notable en la doctrina de los dos caminos (cf. 1,6).

SALMO 140

Es la *oración* de un calumniado por impíos. En una época de irreligiosidad, un justo eleva sus lamentos y peticiones a Yahvé. El salmo es individual, aunque los perseguidores son varios. Es un salmo centón o mosaico a base de fragmentos de otros salmos antiguos (7.58.61.64). Con los tres salmos siguientes, todos pertenecientes a la última colección davídica (138-145), forma un grupo homogéneo por el argumento lamentativo y su forma de oración. Ello puede justificar el título: *De David,* al menos en sentido secundario. En efecto, se le puede llamar davídico por el estilo o por la situación, semejante a la de tantas oraciones del Poeta-Rey. La ocasión se ignora. Caso de ser de David, remitiría a la persecución de Saúl.

El metro varía: 4 + 4, 4 + 3, 3 + 3.

Contiene tres partes: *a)* oración deprecativa-lamentativa, 2-8; *b)* oración imprecativa, 9-12; *c)* oración de confianza, 13-14.

2-8 Tras la invocación de Yahvé describe las maldades de los *perversos,* singular colectivo (cf. v.4.11), habituales, y no sólo contra el salmista. Las metáforas y comparaciones son usuales en los salmos de David: *lenguas afiladas* (52,4; 57,5; 64,4), como de *serpiente* (58,5). O *lazos escondidos* (64,6; 119,110; 142,4); *red extendida* (9,16; 10,9; 31,5); *trampas* junto al camino (69,23; 141,9), desde donde el ataque sea más fácil. Las peticiones van subiendo en con-

b) 9 **No concedas, Yahvé, las pretensiones del malvado,**
no dejes que se realice su proyecto.
10 **Alzan la cabeza los que me rondan,**
la adversidad de sus labios cúbralos a ellos.
11 **Lluevan sobre ellos ascuas de fuego,**
caigan en hoyas de donde no puedan levantarse.
12 **Varón de mala lengua no se afiance en la tierra,**
al varón violento le sorprenda la desgracia a golpes.
c) 13 **Sé que Yahvé defenderá**
la causa del afligido, el juicio del pobre.
14 **Seguro que los justos alabarán tu nombre,**
habitarán los rectos en tu presencia.

---

fianza y adhesión a Dios, a quien invoca, apoyándose en la experiencia pasada de *días de lucha,* como casco protector de su *cabeza.*

9-12 En forma imprecativa ora serenamente contra las *pretensiones* del soberbio, pidiendo expresamente *no dejes que se realice su maquinación* [1], sino con el espíritu de la ley del talión caiga sobre sus calumniadores *la perfidia de sus labios, lluevan sobre ellos* como sobre Sodoma y Gomorra *ascuas de fuego,* y caigan en las profundidades del *šeol* (Peš, Hh, Targ, *foveas* = hoyas). Y, por último, *no se afirmen en la tierra* de los justos, antes bien, la *desgracia le cace a golpes,* como a un venado, hasta aniquilarle, como en 101,5 promete hacer el buen gobernante al calumniador.

13-14 El v.13 es un acto de confianza, en una reflexión sobre el pasado, que es fundamento de esperanza para el futuro. Es una adición litúrgica en boca de la comunidad o de su representante (Herkenne). Dios es «la esperanza de los afligidos y del pobre» (9,19); él es el que «hace justicia al justo» (9,5). En el verso final vuelve a la forma orante, para expresar el motivo: *los justos alabarán tu nombre* y hacer un nuevo acto de confianza a favor de los rectos, quienes por la protección divina habitarán en la *tierra* de Yahvé (102,29), es decir, *en su presencia.* Como es frecuente, la oración individual termina con una mirada adicional a un grupo o a la nación entera (3,9; 28,9).

SALMO 141

Es una *composición* ternaria y, en su mayor parte, *oración.* La mención de *la tarde* (v.2) le mereció el nombre de «salmo lucernal» [1], por rezarse al tiempo de encender las lámparas. Según el título, es uno de los salmos de *David* desperdigados por el Salterio; el texto no se opone, y aun algunos hallan alusiones a escenas de su vida en los versos centrales. La ocasión es desconocida, no cultual, al menos no sacrifical.

[1] En TM la frase continúa con dos palabras: *alzan* y el tercer *sélâ* del salmo, lo que no tiene sentido. Los LXX la continúan también con esta versión «no sea que se alcen». En ambos casos, el verso resulta demasiado largo, y el siguiente demasiado corto. Los modernos comúnmente suprimen con G el *sélâ* y pasan el verbo «alzar» al principio del v.10, traduciendo «alzar cabeza» (cf. 3,4; 27,6; 110,7). Las correcciones conjeturales abundan sin fundamento seguro.

[1] Así lo llaman las *Const. Apostol.* de San Clemente I Rom. l.8 c.35: MG 1,1137.

SALMO 141 (Vg 140)

1 *Salmo. De David.*
a) **Yahvé, te invoco, date prisa,**
escucha mi voz cuando te invoco.
2 **Preséntese mi oración como incienso ante ti,**
el alzar de mis manos, como oblación de la tarde.
3 **Pon, Yahvé, guardia a mi boca,**
un centinela a la puerta de mis labios.
4 **No dejes desviarse mi corazón al mal,**
a perpetrar hechos malvados,
con hombres obradores de perversidad;
ni coma yo en sus francachelas.
b) 5 **Déme golpes el justo, su bondad me reprenda;**
el óleo del malvado no perfume mi cabeza;
que mi oración se elevará aun en sus desgracias.
6 **Junto a la roca fueron despeñados**
y escucharon mis palabras ciertamente suaves.

El metro es vario: 4 + 4, 4 + 3, 3 + 3.

He aquí sus tres partes: *a)* oración deprecativa, 1-4; *b)* meditación sapiencial, 5-7; *c)* oración deprecativa y de confianza, 8-10.

1-4 Las fórmulas deprecativas son las usuales (22,20; 38,23; 70,2), después de la invocación de *Yahvé.* En cambio, es única en el Salterio la comparación levítica de la *oración* y su gesto de *alzar las manos* con el *incienso (q*ᵉ*toret).* Este se dice a veces de las víctimas quemadas en el altar de los sacrificios (66,15); pero comúnmente alude al timiama quemado en olor de suavidad sobre el altar áureo del santo, a la entrada del santísimo (Ex 30,7s). Allí lo ofrecía solemnemente un sacerdote dos veces al día, mañana y tarde, antes del sacrificio cruento del altar de los holocaustos situado en el atrio. Este incienso era el que simbolizaba las oraciones de Israel (Ap 8,3s). En vez de «subir», dice *preséntese (tikkôn),* como se presentaban en los altares las ofrendas del culto (2 Par 29,35; 35,10.16). El sacrificio vespertino era el más frecuentado.

Las peticiones de carácter general de v.1-2 se concretizan en v.3-4, implorando ayuda para no pecar de palabra, de deseo o de obra, arrastrado por la tentación de los impíos. El pecado temido se va perfilando con gravedad creciente desde la maledicencia o exasperación ante la mera presencia del malvado (39,2; 34,14), a través del deseo del *mal* (palabra o *cosa mala),* hasta los *hechos (alilot)* malvados o delictivos del ateo (14,2) o de los insensatos (5,6), de tomar parte en su impiedad e idolatría. Este contexto ilumina la última expresión: *no participar en sus banquetes* o sacrificios idolátricos.

5-7 La oración se interrumpe con esta meditación de fondo sapiencial, la cual se reduce a consideraciones, deseos y resoluciones en la misma línea de las peticiones precedentes. El texto es muy inseguro y constituye uno de los nudos, el más largo, del Salterio [2].

---

[2] Sobre las numerosas variantes en las lecciones antiguas y en las correcciones modernas, cf. JUNKER: B 30 (1949) 204-206; R. PAUTREL: RScR 30 (1956) 222-228.

7 Como quien surca y hiende en la tierra,
esparcidos fueron nuestros huesos a la boca del seol.
c) 8 Yahvé, Adonaí, mis ojos están vueltos a ti,
a ti me he acogido, no derrames mi alma.
9 Custódiame, no sea presa del lazo que me han puesto,
y de las trampas de los obradores de perversidad.
10 Caigan en sus enredos los malvados todos juntos,
mientras yo logro pasar incólume.

SALMO 142 (Vg 141)

1 *Maškîl. De David, cuando estaba en la cueva. Oración.*
a) 2 Con mi voz voy a gritar a Yahvé,
con mi voz voy a implorar a Yahvé.
3 Exhalaré en su presencia mi lamento,
mi tribulación en su presencia divulgaré

Las correcciones del *justo*, por duras que parezcan, proceden siempre de su *bondad;* al contrario de los banquetes del *malvado*, precedidos de la *unción* de los cabellos [3].

8-10 Oración final doble. El justo, con expresiones de confianza: *a ti están vueltos mis ojos*, pide para sí protección y defensa contra los *lazos* y *trampas* de los inicuos [4]; mientras solicita para los malvados caigan en *las redes* que para él tendieron [5].

SALMO 142

Es la *oración* lamentativa de un perseguido indefenso. En tres pasos: *a)* introducción, 2-4a; *b)* lamento, 4b-5; *c)* petición, 6-8. El metro es 3 + 3.

1 El título registra el género del salmo, su autor y ocasión. Es el único *maškîl* fuera de las colecciones davídicas de los tres primeros libros. Este sería, según los títulos, la oración quinta y última (Sal 17.86.90.102.142), atribuida como las dos primeras a David. La fraseología vaga no permite decidir. La ocasión histórica *cuando estaba en la cueva* se halla también en el salmo 57. Pero éste se refiere más bien a la cueva de Engaddi (1 Sam 24) y el salmo 142 a la de Adullam (1 Sam 22) [1].

2-4a Desde el comienzo el salmo se define como oración de petición urgente: el poeta *implora* el auxilio de Yahvé con humilde instancia. Anuncia después su lamento (102,1), que, por fin, estallará en un estado de *desfallecimiento* o debilitación de su vigor interior.

[3] Nótese la afinidad con el consejo del cuento de Ahikar: «Deja que te dé golpes el sabio, pero no te unja el óleo perfumado de los necios» (cf. R. PAUTREL, l.c.).

[4] Lit. «custódiame de las manos del lazo». Para la descripción arqueológica de estas «manos» cf. VOGT: B 43 (1962) 81.

[5] El TM, G, Vg, Hh leen «en sus enredos de él». Este «él» sería el jefe de los enemigos del que no se ha hecho mención; o bien se referiría a Dios, lo que es aún más violento. En frases parecidas, las redes en que cae el malvado suelen ser las que él mismo puso.

[1] El *Midrás* piensa en la cueva de Engaddi, pues supone en ella a David y Saúl (1 Sam 24,4ss). Lo mismo afirma Manresa sin razón suficiente.

[4] **al desfallecer en mí mi espíritu.**
b) **Tú bien conoces mi senda;**
en la vía que he de recorrer
escondido me tienen un lazo.
[5] **Miro a la derecha y contemplo,**
y no hay quien me advierta.
No queda asilo para mí,
no hay quien se cuide de mi vida.
c) [6] **Gritando vengo a ti, Yahvé,**
y digo: «Tú eres mi refugio,
mi porción en la tierra de los vivientes».
[7] **Atiende a mi clamor,**
porque estoy muy abatido.
Líbrame de mis perseguidores,
pues son más fuertes que yo.
[8] **Sácame de prisión,**
para alabar tu nombre.
Me rodearán los justos
cuando me hayas sido benéfico.

4b-5 Describe su situación indefensa, apelando a la ciencia divina: *Tú bien conoces mi senda*, y sugiriendo en tres rasgos su desvalimiento: contra los *lazos* o asechanzas que le han tendido, no encuentra ayuda de nadie, ni siquiera quien le *advierta*, ni le queda *asilo* donde refugiarse (cf. Jer 25,35).

6-8 La destitución de auxilio humano es un incentivo para volverse a Dios. Se capta su benevolencia llamando a Dios su *refugio*, la *porción* de su herencia *en la tierra de los vivientes*, en esta vida mortal (cf. 27,13). Las peticiones son tres, acompañadas cada una de su motivo especial. Las dos primeras son comunes en las lamentaciones; la tercera es más original: la *prisión* en sentido propio (Schmidt) [2] sería muy singular en todo el Salterio (cf. 107,10ss); como en 88,9 puede entenderse metafóricamente por la *tribulación* que sufre (v.3). O ¿llamaría así David a la cueva en que se había refugiado? El motivo común final: *los justos me rodearán* podría equivaler al acto litúrgico aludido en otros salmos: «en la reunión te alabaré» (22,23). Y el *beneficio* del último verso puede igualmente aludir a cualquier ayuda para salir de un apuro.

SALMO 143

Es la *oración* lamentativa de un piadoso atribulado. Perteneciente al grupo de los siete salmos penitenciales (6.32.38.51.102.130. 143) [1], tiene de penitencial sólo el v.2. En cambio, tiene mucho de lamentación y súplica, con algo de imprecación. Pero en la variedad de sentimientos, lamentos y peticiones de que consta es muy poco original. Como los demás salmos penitenciales, es individual;

[2] El salmo 142 es el último de los *salmos de acusados* propuestos por H. Schmidt (*Das Gebet der Angeklagten*: ZAW [1928] Beih. 49 p.46). Además de los salmos canónicos, Schmidt incluye entre los salmos de acusados Hab 1,1-5, y el tercero de los cinco salmos apócrifos siríacos estudiados por M. Noth (ZAW 48 [1930] 1-23).

[1] Cf. R. ARCONADA, *Ecclesiae Psalmi Paenitentiales* (Roma 1936); G. BERNINI, *Le Preghiere Penitenziali del Salterio* (Roma 1953).

SALMO 143 (Vg 142)

[1] *Salmo de David.*

a) **Yahvé, oye mi oración,**
escucha mis ruegos;
por tu fidelidad respóndeme, por tu justicia;
[2] **y no entres en juicio con tu siervo,**
pues no saldrá justificado ante ti ningún viviente.

b) [3] **Pues el enemigo viene persiguiendo mi alma,**
postrando por tierra mi vida,
haciéndome morar en las tinieblas,
como los muertos de hace siglos.
[4] **Y desfallece en mí mi espíritu,**
dentro de mí está paralizado mi corazón.

c) [5] **Hago memoria de los días antiguos,**
medito en todas tus obras,
en las hechuras de tus manos pienso.
[6] **Extendidas tengo a ti mis manos,**
mi alma como tierra seca por ti anhela. *Sélâ.*

d) [7] **Apresúrate, respóndeme, Yahvé,**

---

sólo alguno (Briggs, Buttenwieser) lo ha considerado como una efusión puesta en boca de Israel paciente, en el destierro o después. Tampoco tiene fundamento la creencia de los antiguos que lo atribuyeron a David, y aun con G señalaron su ocasión: «cuando su hijo Absalón le perseguía». Lo cierto es que aparece como alguno de los salmos centones posteriores.

El metro es 3 + 3.

Sus partes son cuatro: *a)* pide ser oído, 1-2; *b)* porque le persigue el enemigo, 3-4; *c)* por su espíritu de piedad, 5-6; *d)* súplicas varias, 7-12.

1-2 Invoca la *fidelidad* de Yahvé y *su justicia,* es decir, su justicia fiel y constante, porque está seguro de su propia causa. Lo que no impide que se sienta pecador y condenable en el *juicio* divino (51,7; 130,3). Así reconoce la condición de pecado de la humana naturaleza y la imposibilidad de remedio sin un avance de la divina misericordia. San Pablo usa dos veces el segundo estico (Rom 3,20; Gál 2,16) al modo rabinizante en su polémica antijudaica con las obras de la Ley.

3-4 Captada así la benevolencia, expone la *persecución* encarnizada y persistente que le hace el *enemigo,* en tonos hiperbólicos y progresivos, hasta *desfallecer* su *espíritu* y *paralizar su corazón* (cf. 61,3; 77,4).

5-6 A pesar de eso continúa su vida de piedad, *meditando* las *antiguas* intervenciones de Dios a favor de su pueblo (cf. 77, 6.12), en actitud orante, anhelando el auxilio divino *como* la *tierra reseca* el agua (cf. 63,2; 42,3).

7-12 Las peticiones, mezcladas con sus motivos, son bastante formularias [2]. Sin embargo, la petición de luz para *conocer el camino*

[2] La nueva invocación al principio del v.7 y el mayor carácter de mosaico de esta parte última, ha movido a algunos a pensar que pudiera tratarse de otro salmo o de «un fragmento tomado de otro poema» (Gunkel); lo cual no pasa de ser una sugerencia meramente subjetiva.

desfallece mi espíritu;
no ocultes tu rostro ante mí,
y sea yo semejante a los que bajan a la tumba.
8 Hazme oír al instante tu bondad,
que en ti confío;
dame a conocer el camino que he de andar,
porque a ti elevo mi alma.
9 Líbrame de mis enemigos, Yahvé,
a ti me he acogido.
10 Enséñame a hacer tu voluntad,
que tú eres mi Dios.
Tu espíritu es benigno, guíeme
por vía llana.
11 Por tu nombre, Yahvé, consérvame la vida,
por tu justicia saca de la tribulación a mi alma;
12 y por tu bondad aniquila a mis enemigos,
y haz perecer a todos los adversarios de mi alma,
que yo siervo tuyo soy.

---

de la virtud, o su sinónimo, *enséñame a hacer tu voluntad* (cf. 40,9), recuerdan la espiritualidad del NT. Ella realza la hermosa alabanza a Yahvé: *Tu espíritu es benigno*, donde «espíritu» designa al mismo Yahvé o su modo de ser y obrar. Invoca el *nombre* de Yahvé y sus atributos de *justicia* y *bondad* en una petición más interesada por la propia *vida* y en la súplica imprecatoria contra *los enemigos* (cf. 54,7). La expresión final: *siervo tuyo soy*, repitiendo el motivo del v.2, es de entrega confiada (cf. 86,2).

SALMO 144

Es una *composición* real, la última del Salterio. Suma de retazos en los v.1 al 11, pertenecientes a otros salmos (8.18.33.39.104...), es complicado e inseguro en los tres últimos versos, la parte más original, de argumento y metro diferente. Súplica de un rey en situación angustiosa, la de los once primeros versos; los tres últimos, en cambio, exaltan la prosperidad de Israel por su fidelidad a Yahvé. El título lo atribuye a *David*, tal vez por el estilo de esa parte primera y por su mención en v.10. Pero ese David no es el autor, pues éste se distingue claramente del rey-poeta en v.10-11. Su nombre debe de ser tan secundario como las adiciones que antes y después del mismo leen en el título G y Vg: «contra Goliath». Según la hipótesis de Scheg y Herkenne, sugestiva para Oesterley, el salmo, como real que es, pertenece al período anterior al destierro, seguramente a Ezequías sitiado por Senaquerib.

El metro es 3 + 3, menos en los v.12-14, que es 3 + 2.

Consta de tres partes: *a)* cántico hímnico eucarístico, 1-2; *b)* meditación sapiencial, 3-4; *c)* oración múltiple: 1) petición de auxilio, 5-8; 2) promesa de cántico, 9-10; 3) nueva petición de auxilio, 11-14; 4) reflexión sapiencial, 15.

Salmo 144 (Vg 143)

1 *De David.*
a) Bendito sea Yahvé, mi Roca,
el que adiestró mis manos para el combate,
mis dedos para la guerra.
2 Mi bondad y mi fortaleza,
mi refugio, mi libertador,
mi escudo, al que me acogí,
el que sometió mi pueblo bajo mí.
b) 3 Yahvé, ¿qué es el hombre para que le atiendas,
el hijo del hombre miserable para que le consideres?
4 El hombre a un hálito se asemeja,
sus días son como sombra que pasa.
c) 5 Yahvé, inclina tus cielos y baja,
toca a los montes y echarán humo.
6 Fulmina el rayo y dispérsalos,
lanza tus saetas y desbarátalos.
7 Extiende tu mano de lo alto,
sálvame y líbrame de las muchas aguas,
de la mano de los extranjeros,
8 cuya boca profirió mentira,
y cuya diestra es diestra engañosa.
9 Dios, un cántico nuevo he de cantarte:
con el arpa decacorda he de ensalzarte:
10 «el que da la victoria a los reyes,
el que liberó a David su siervo».

1-2 La acción de gracias, de carácter hímnico, copia al salmo 18: el v.1a se lee en 18,47 y el resto, con algunas variantes, en 18,35; el v.2 reproduce 18,3, con cambios poco felices. La fraseología es bélica.

3-4 Por contraste, de las grandezas de Yahvé pasa a la pequeñez del hombre (cf. Sal 8). Ese sentimiento de la propia humildad lo expresó de modo análogo David en ocasión solemne (2 Sam 7,18). La lamentación está ausente de este contexto.

5-10 Sigue dependiendo del salmo 18, pero modificando su fraseología. Lo que allí son descripciones teofánicas de victoria se convierte aquí en peticiones de intervenciones divinas. Los enemigos contra los que ora son *extranjeros* (v.7.11). El v.8 y su repetición en v.11, propios de este salmo, indican los vicios de esos extranjeros: la *mentira* y el perjurio *(diestra engañosa)*, que también se daban en Israel (cf. 12,2s; 26,4; 41,7; 101,7). Los que atribuyen el salmo a David piensan en los filisteos (Manresa). Esas peticiones (v.5-8) suponen en peligro al orante, mientras en el salmo 18 son acciones de gracias. Por eso los v.9-10 se entienden como promesa: *he de cantarte*, mientras que en 33,2s suenan como celebración actual. El v.10 es el núcleo del canto. *David* está puesto a modo de intercesor o como motivación de las peticiones hechas por un sucesor del gran rey.

11 De la espada perversa sálvame
y líbrame de la mano de los extranjeros;
cuya boca profirió mentira,
y cuya diestra es diestra engañosa.
12 Cuyos hijos son como plantas
desarrolladas en su juventud;
sus hijas, como columnas labradas
a imagen de las del templo.
13 Sus graneros están llenos,
rebosantes de frutos de todo género;
sus rebaños aumentando a millares,
por diez miles en sus majadas.
14 Sus ganados mayores cargadísimos;
no hay brecha, ni emigrante,
ni gritos en sus plazas.
15 «Dichoso el pueblo que así le va»:
¡dichoso el pueblo del que Yahvé es su Dios!

11-14 Es la sección más nueva y más discutida del salmo [1]. Comienza con el estribillo del v.11, que repite v.7b-8, irregular en su texto y en su colocación, pues no está al principio, ni al medio, ni al fin de las partes. En él el orante, amenazado por la *espada* de *perversos enemigos*, renueva la petición de auxilio. En los v.12-14 creemos, con Calès y Kissane, que la forma textual más obvia es la de G, que atribuye la prosperidad material a los gentiles y la verdadera prosperidad al pueblo escogido, fiel a Yahvé. La robustez de *sus hijos* [2] se compara a la de los lozanos arbustos; la hermosura de *sus hijas*, a la de las *columnas* [3] del templo, Yakin y Boaz, con sus labrados capiteles (1 Re 7,15-22). La prosperidad se traduce en abundancia de bienes, cosechas, ganados menores y mayores *cargados* de ricos objetos o de mieses. A esos signos de riqueza, aplicables a extranjeros y a Israel, se añaden: la ausencia de *brecha* en sus murallas (Neh 6,1), del peligro del destierro o la *emigración* por la violencia o la necesidad y de la amenaza de hambres o reyertas que originen *clamores* en las *plazas* [4].

15 El cuadro se completa por el doble macarismo final. En el TM los dos se refieren a Israel. En G, el paralelismo es antitético: 15a se refiere a los impíos, que se creen felices en el goce de sus bienes materiales; y 15b, por el contrario, a los israelitas, felices de ser

[1] Algunos proponen el salmo como una yuxtaposición de dos salmos totalmente diversos, 1-11 y 12-15, sin pruebas convincentes.

[2] El TM lee *nuestros hijos*, dejando pendiente el relativo inicial *'ašer*, que algunos suprimen (Gunkel) o le dan nueva explicación, distinta de su paralelo en v.11, o lo cambian en *'ašre* = dichosos (BH, Weiser...). En cambio, la lección de G *cuyos hijos* empalma naturalmente con *cuya boca* del v.11 y continúa la enumeración allí comenzada. Favorece también la lección de G el hecho de que la prosperidad material afirmada de los gentiles es frecuente en los escritos sapienciales, creando el agudo problema de la felicidad de los malvados (cf. Sal 73), mientras que, pedida para Israel tan morosamente, no se halla en sitio alguno (Gunkel, p.607).

[3] No obsta a la comparación el nombre poético empleado aquí *zawiyyôt* (en Zac 9,15 se dice de los ángulos del altar), en lugar de *'ammûdîm* de los libros narrativos. En vez de *templo*, algunos traducen «palacio», lo que es posible. En cambio, «las cariátides», como algunos vierten, carecen de fundamento, por hallarse fuera de la arquitectura judía.

[4] La descripción de v.12-14 la consideran algunos arbitrariamente como futura y expresiva de los bienes mesiánicos (BJ, Kalt, Osty). El salmo es individual, no mixto (contra Osty) ni totalmente nacional (Kissane).

SALMO 145 (Vg 144)

[1] *Himno. De David.*
a) *Alef.* **Te enalteceré, Dios mío, Rey,**
y bendeciré tu nombre por siempre jamás.
[2] *Bet.* **A todas horas te bendeciré,**
y alabaré tu nombre por siempre jamás.
[3] *Gímel.* **Grande es Yahvé y en extremo digno de alabanza,**
y su grandeza es insondable.
b) [4] *Dálet.* **Una a otra generación diga en loor tus obras,**
y tus proezas divulguen.
[5] *He.* **El esplendor de la gloria de tu majestad profieran,**
y tus maravillosos hechos canten.
[6] *Wau.* **Y la prepotencia de tus prodigiosos hechos digan,**
y tu grandeza cuenten.

---

el pueblo de Yahvé. El primer estico es una cita, o bien de los mismos gentiles (10,6), o bien de israelitas faltos de fe (73,3). El segundo estico, en cambio, es la protesta de fe del salmista, que opone a la reflexión mundana la verdadera doctrina, con una cita de Sal 33,12: *¡Dichoso el pueblo del que Yahvé es su Dios!* Ese es el que posee la prosperidad verdadera.

SALMO 145

Es un grandioso *himno* a Dios en su reino, escrito en alfabetismo sencillo: cada verso comienza con una letra diferente del alefato, excepto el verso de la letra *nun*, que ha desaparecido en texto y versiones y sólo se conserva en G sin numerar (v.13cd). Es el único que lleva en el título el nombre de *tᵉhillah* = himno, alabanza, cuyo plural *tᵉhillîm* da nombre a todo el Salterio. Efectivamente, en su mayor parte es un himno o serie de alabanzas tributadas directamente a Yahvé; sólo algún que otro verso alaba a Yahvé en tercera persona, como los cánticos (v.3.8s.13c-14.18-21). Es el último salmo con la indicación *De David* en el título; pero su lenguaje bastante aramaico y las referencias a otros salmos militan por una fecha tardía de composición. Oesterley lo cree uno de los últimos en el Salterio. Es individual (contraWeisser) y litúrgico.

Su metro es muy variado: 2 + 2 + 2; 3 + 2; 3 + 3; 4 + 3, como corresponde a un salmo de compilación y alfabético.

Consta de cuatro partes: *a)* Alabanzas tributadas por el salmista, 1-3; *b)* alabanzas que desea le tributen las generaciones, 4-9; *c)* alabanzas que desea le tributen los devotos de Yahvé, 10-20; *d)* alabanzas recapitulatorias, 21.

1-3 Desde un principio domina la amplitud universalista: *por siempre jamás, a todas horas.* Si le *enaltece,* no es por un beneficio particular (30,2). Le invoca *Rey* sin más, no «Rey mío» (5,3), porque lo es de toda la creación.

4-9 El movimiento laudatorio desea se extienda *de una a otra generación.* Y el objeto de la alabanza sean las *proezas de Yahvé,* en

7 *Zain.* El recuerdo de la abundancia de tu bondad proclamen,
y tu justicia canten con júbilo.
8 *Ḥet.* Compasivo y misericordioso es Yahvé,
longánime y grande en bondad.
9 *Tet.* Benigno es Yahvé para con todos,
y sus misericordias se extienden a todas sus obras.
c) 10 *Yod.* Alábente, Yahvé, todas tus obras
y tus devotos bendígante.
11 *Kaf.* La gloria de tu reino digan
y tu poder profieran.
12 *Lámed.* Manifestando a los hombres tus proezas,
y la gloria del esplendor de tu reino.
13 *Mem.* Tu reino es reino de todos los siglos,
y tu señorío es por todas las generaciones.
Nun. Fiel es Yahvé en todas sus palabras
y bondadoso en todas sus obras.
14 *Sámek.* Sostiene Yahvé a todos los que caen,
y alivia a todos los que están agobiados.
15 *ʿAyin.* Los ojos de todos miran a ti esperanzados,
y tú les das su alimento al tiempo de cada uno.
16 *Pe.* Abres tú tus manos
y sacias a todo viviente con complacencia.
17 *Ṣade.* Justo es Yahvé en todo su proceder,
y bondadoso en todas sus obras.
18 *Qof.* Cercano está Yahvé de todos los que le invocan,
de todos los que le invocan con fidelidad.
19 *Reš.* Hace la voluntad de los que le temen,
y el clamor de ellos oye y les saca salvos.
20 *Šin.* Custodia Yahvé a todos los que le aman,
y a todos los malvados aniquilará.

---

las que resplandecen sus divinos atributos: su *gloria*, su *majestad*, su *prepotencia*, su *grandeza, bondad, justicia, misericordia*. Pocos pasajes del AT encierran como éste, en el ámbito de sus misericordias, a todo lo creado (cf. 143,2). Las alabanzas en tercera persona se deben a ser citas: el v.8, de Sal 103,8; y el v.9, de Ex 34,6.

10-20 El solista invita *a todas las creaturas* de Yahvé a alabarle, racionales e irracionales, pues a todas se extiende su misericordia. Las racionales, con alabanza subjetiva; las irracionales, con alabanza objetiva, que es su variedad, abundancia, hermosura, leyes fijas, ordenación al bien del hombre, manifestación de los atributos del Creador (cf. Sal 8.104). Y no exhorta directamente a las creaturas, sino que en himno habla a Yahvé refiriéndose a ellas. Las primeras que menciona son las que más glorifican a Yahvé, sus *devotos*, los israelitas fervorosos, que pregonan el *poder* de Dios. Y después alude en seguida a todos los hombres, pues el *reino* de Dios es universal, sobre *todos los tiempos* y *todas las naciones;* especialmente los que están *agobiados* (Mt 11,38) y necesitados (cf. Mt 6,25-34), los que le *invocan con fidelidad* y le *temen* (34,19). Con todos ellos Dios se muestra *bondadoso* [1]. Esa *asistencia* constante y universal de Dios culmina

1 «Bondadoso» se llama aquí a Yahvé con el vocablo *hasid*, que, aplicado a los hombres, significa «devoto» o dotado de aquella piedad para con Yahvé que le hace uno de sus familiares y acreedores a su protección.

21 *Tau*. La alabanza de Yahvé profiera mi boca,
y bendiga toda carne su santo nombre
por siempre jamás.

SALMO 146 (Vg 145)

1 *Aleluya.*
a) Alaba, alma mía, a Yahvé,
2 alabaré a Yahvé mientras dura mi vida,
ensalzaré a mi Dios mientras aún existo.
b) 3 No confiéis en los príncipes,
en el hijo del hombre, que no tiene cómo salvar.
4 Saldrá su espíritu, se volverá a la tierra;
en aquel día perecieron sus planes.
c) 5 Dichoso el que al Dios de Jacob tiene por ayuda,
su esperanza pone en Yahvé su Dios.

---

con *los que le aman*. Y, por contraste, como exigencia de su misma bondad divina (143,12), *aniquilará* a *todos los malvados* impenitentes. En ambas formas de proceder, Yahvé es digno de alabanza.

21 El alfabeto laudatorio termina compendiando en este verso las alabanzas del salmista, que extiende a todo viviente, *toda carne*. *Por siempre jamás* podría explicarse como una adición secundaria del autor del salmo (cf. 115,18), o, mejor, como un desahogo final del corazón no atado a límites artísticos.

SALMO 146

Es un *cántico* de confianza sobre el único Auxiliador. Es el primero de los cinco salmos «aleluyáticos» que cierran el Salterio, así llamados por el título *Aleluya*. Constituyen la colección denominada «el pequeño Hallel» o «Hallel griego», para distinguirlo del Hallel sin más (Sal 113-118) o «Hallel egipcio». En la versión G, el título añade también los nombres de «Ageo y Zacarías». Pero su carácter compilatorio y los frecuentes aramaísmos rebajan su origen hacia época tardía. Gunkel y Kraus lo llaman, sin dar razón, alfabetizante en esticos. Tampoco hay indicios del dialogismo que descubre Schmidt: v.2-4 primera voz; v.5-7a segunda voz; v.7b-9 tercera voz.

El ritmo dominante es 3 + 3.

Sus partes son tres: *a)* Autoexhortación a la alabanza divina, 1-2; *b)* exhortación a una colectividad a no confiar en los hombres, 3-4; *c)* sino en Dios Creador, Conservador, Rey eterno, 5-10.

1-2 La introducción laudatoria es más propia de un cántico hímnico o eucarístico. Sus frases reproducen: el v.1, al salmo 103,1. 22 y 104,1.35, y el v.2, al salmo 104,33.

3-4 Ahora exhorta a la comunidad litúrgica a no poner su confianza en los hombres, aunque sean *príncipes*, pues son impotentes y mortales (cf. 104,29). Matatías aplica ese verso incompleto al perseguidor Antíoco Epífanes (1 Mac 2,63).

5-10 Es la parte positiva del salmo: Dios sí puede y quiere sal-

6 Que hizo los cielos y la tierra,
el mar y cuanto hay en ellos.
El que guarda fidelidad por siempre,
7 que hace justicia a los oprimidos,
que da pan a los hambrientos.
Yahvé es quien suelta a los cautivos,
8 Yahvé quien abre los ojos a los ciegos,
Yahvé quien alivia a los agobiados.
Yahvé quien ama a los justos,
9 Yahvé quien guarda a los peregrinos;
al huérfano y a la viuda sostiene,
y el camino de los malvados trastorna.
10 Reina Yahvé por siempre,
tu Dios, Sión, por generaciones. Aleluya.

---

var. Por eso, *dichoso* el que confía en él. Es el último macarismo del Salterio, dirigido al pueblo escogido, no a prosélitos o convertidos (cf. 33,12; 144,15). Las razones de esa bienaventuranza se reducen a actos de fe en el poder de Yahvé, que se presenta como el gran Auxiliador en toda clase de necesidades del hombre, en contraste con la impotencia y fragilidad de éste. El es *Creador* (cf. 121,2; 124,8); *siempre fiel* (117,2) y valedor de *oprimidos* (103,6), *hambrientos* (107,9), *cautivos* (107,10), *ciegos* (Is 42,7), *peregrinos* o huéspedes (39,13; 105, 12), *huérfanos* y *viudas* (84,6; 68,6), y, por antítesis, castigador de los *malvados* [1]. De modo paralelo al salmo 145 termina ensalzando en presente el *reino eterno* de Yahvé, Dios del universo y de *Sión*.

SALMO 147

Es un *cántico* eucarístico por la restauración de Sión. Tres invitaciones a la alabanza eucarística de Yahvé dividen el canto en tres partes iguales: *a)* Invitación a la alabanza por el fin de la dispersión, 1-6; *b)* invitación al canto litúrgico a Dios providente, 7-11; *c)* invitación a Jerusalén a alabar a Yahvé, 12-20.

Las tres partes forman una unidad en el TM. Según Schmidt, es una unidad compuesta de tres cantos corales; para Duhm, son tres unidades diversas. La versión de los LXX divide el salmo en dos: las dos primeras partes (v.1-11) forman el salmo 146, y la parte tercera (v.12-20), el salmo 147, repitiendo ante ambos el título: «Aleluya. De Ageo y Zacarías». La Vg distingue también dos salmos, pero numera los versos como TM, repite «Aleluya» ante su salmo 147, pero no *Aggaei et Zachariae*. El autor y la ocasión son desconocidos; la primera parte parece indicar alguna celebración a la vuelta del destierro. Muchos (Delitzsch, Kirkpatrick...) piensan en la solemne dedicación de las murallas reconstruidas de Jerusalén, narrada por Neh 12,27-43. También la parte tercera alude según algunos a la reconstrucción de los muros (cf. v.13s). La ideología y la fraseología son afines a las de otros cánticos o himnos: Sal 18.33.81.104.107.

El metro es 3 + 3, excepto en v.1.

[1] Algunos, para hacer más vivaz esa antítesis, trasponen el v.8c antes de v.9b. Así Gunkel, Herkenne, Oesterley, Kissane, Castellino. Bickell, Duhm, etc. Cierto que la unión de los esticos no es clara en v.5-9. Y, además, 9ab reproduce casi literalmente Dt 10,18s.

SALMO 147 (TM 147,1-11 = Vg 146)

1 Aleluya.
a) Ensalzad a nuestro Dios, que es deliciosa
y conveniente la alabanza.
2 Reedifica Yahvé a Jerusalén,
reúne a los dispersos de Israel.
3 El que sana a los de quebrantado corazón,
y venda sus heridas.
4 Que recuenta el número de las estrellas;
y llama a todas ellas con sus nombres.
5 Grande es el Señor nuestro y de mucha fuerza,
y su sabiduría no tiene límite.
6 Yahvé sostiene a los humildes,
abaja a los malvados hasta la tierra.
b) 7 Cantad a Yahvé en acción de gracias,
ensalzad a nuestro Dios con la cítara.
8 El que cubre los cielos de nubes,
el que dispone la lluvia para la tierra.
El que hace que broten los montes heno,
y hierba para servicio del hombre.
9 El que da a los animales su alimento,
a las crías de los cuervos que a él claman.
10 No se complace en la robustez del caballo,
no se agrada en las piernas del hombre:
11 Agrádase Yahvé en los que le temen,
en los que esperan en su bondad.

1-6 La exhortación a la alabanza es evidente, a pesar de las inseguridades del texto. El segundo estico del v.1 forma una qînâ, única en el salmo. *Ensalzad*, con 33,1, en lugar del infinitivo del TM. *Es delicioso* el ensalzar a Yahvé, con su paralelo *es conveniente*. El primer motivo del canto es la restitución de Israel: *reedifica a Jerusalén, reúne a los dispersos (nidyê,* de *dayah)*, llamados metafóricamente *los quebrantados de corazón*. Del hecho histórico, pasa a alabar la omnisciencia divina, que *cuenta* y *llama a las estrellas por su nombre;* su omnipotencia y su providencia irresistible para con los *humildes* y los *malvados*, que *sostiene* a los primeros y a los segundos los *abaja* hasta el seol [1]. Son expresiones en tercera persona propias de pasajes hímnicos, como Is 40,26-29.

7-11 La segunda invitación, también *en acción de gracias (b^etodâ)*, tiene un carácter marcadamente litúrgico. Por los términos, *cantar* (cf. 119,172), *con la cítara* (98,5s) y el uso del plural, nos sitúan entre la comunidad religiosa en el santuario. Las alabanzas, también hímnicas, se refieren a la providencia diaria en favor del hombre (104,13s): *nubes, lluvias, heno, hierbas*. Es original el detalle de *las crías de cuervos que graznan* (Job 38,41). Las preferencias de Yahvé tienen matiz sapiencial: *no se complace en la robustez del caballo* de guerra, ni en las *piernas* ágiles del guerrero (18,34), sino en los que *le temen* (33,16-18).

1 Cf. M. DAHOOD: B 40 (1959) 165.

(TM 147,12-20 = Vg 147)

c) 12/1 **Di loores, Jerusalén, a Yahvé,**
alaba a tu Dios, Sión.
13/2 **Pues tiene firmes los cerrojos de tus puertas,**
y ha bendecido a tus hijos en tu interior.
14/3 **El que ha puesto paz en tus límites**
y te sacia de lo mejor del trigo.
15/4 **El que envía sus órdenes a la tierra**
y velozmente corre su palabra.
16/5 **El que da la nieve como lana,**
y esparce la escarcha como ceniza.
17/6 **Que echa su hielo como migajas,**
ante su frío las aguas se congelan.
18/7 **Envía su palabra y se derriten,**
hace soplar su viento, y corren las aguas.
19/8 **Que promulgó su ley a Jacob,**
sus estatutos y sus decretos a Israel.
20/9 **No hizo así a gente ninguna,**
y sus decretos no se les dio a conocer. Aleluya.

12-20 La tercera invitación es aún más eucarística que las dos anteriores. Por los beneficios propios que *Jerusalén-Sión* ha recibido la seguridad y *la paz*, que le dan los *cerrojos* reforzados de sus *puertas*. Por los beneficios generales de la flor del *trigo*, la *nieve*, la *escarcha*, el *hielo*, con que Dios providente le procura los frutos de la tierra por medio de los fenómenos de la naturaleza. Para terminar con el beneficio sobrenatural de la *Ley* dada *a Israel*, en que revela su divina voluntad. El último verso es un grito de agradecimiento por la singular bondad de Yahvé con su pueblo: *No hizo así con gente ninguna*.

SALMO 148

Es un *cántico* hímnico de Sión a Yahvé invitando a todas las criaturas. Tiene tres partes: *a)* Alaben las del cielo a Dios Creador, 1-6; *b)* alaben las de la tierra a Dios Excelso, 7-14a; *c)* alaben a Yahvé todos sus fieles, 14bc.

Con mayor extensión presenta parecida estructura el «cántico de los tres jóvenes» (Dan 3,51-90). Un rasgo estilístico distingue la primera parte de las otras dos: En la primera parte ocurre *alabad* siete veces y *alaben* una, mientras que en el resto sólo hay un *alabad* y un *alaben*. Como en los dos salmos anteriores, la versión de los LXX (no la Vg) lleva en el título la adición «De Ageo y Zacarías». El autor y la ocasión nos son desconocidos. Por su carácter litúrgico e hímnico pudo tener su origen en cualquier época. El v.14 parece aludir a un momento de reciente prosperidad de Israel, tal vez el tiempo de la restauración, como en los salmos precedentes.

El metro es 3 + 3, menos en el v.8, que es 4 + 4.

SALMO 148 (Vg 148)

1 *Aleluya.*
a) Alabad a Yahvé desde los cielos,
alabadle en las alturas.
2 Alabadle todos sus ángeles,
alabadle todos sus ejércitos.
3 Alabadle sol y luna,
alabadle todas las estrellas lucientes.
4 Alabadle los cielos de los cielos,
y las aguas que estáis por encima de los cielos.
5 Alaben el nombre de Yahvé,
pues él mandó y fueron creados.
6 Y los aseguró para siempre jamás,
ley les dio y no pasará.
b) 7 Alabad a Yahvé desde la tierra,
cetáceos y abismos todos.
8 Fuego y granizo, nieve y humo,
viento tempestuoso que ejecuta su palabra.
9 Los montes y colinas todas,
árboles frutales y cedros todos.
10 Las bestias y animales todos,
lo que serpea y las aves aladas.

1-6 La primera alabanza es la celeste. El salmista procede de arriba abajo, cielos y tierra, y, en cada espacio, seres superiores e inferiores. Los más nobles son los *ángeles*, con su paralelo, *todos sus ejércitos* angélicos (Jos 5,14; 1 Re 22,19). Siguen los astros, por el orden del Gén 2,1 [1]. En la cúspide del firmamento están *los cielos de los cielos*, expresión superlativa (no un número determinados: tres, cinco, siete) para indicar los cielos más altos, donde mora la divinidad (cf. Dt 10,14; 1 Re 8,27; 2 Par 2,5; Eclo 16,18), en oposición a los atmosféricos. Por *encima* de ellos ya no están sino *las aguas superiores*, según la concepción semítica (Gén 1,6s), sobre las cuales Yahvé tiene «sus cámaras» (104,3). El motivo de la alabanza se introduce con el cambio de persona: *alaben* (v.5). Al hecho de la *creación* acompañan la *subsistencia* y las *leyes* que les dio, observadas inviolablemente (cf. Est 1,19). Tales expresiones sobre la larga duración de los mundos siderales no significan la eternidad de dichos mundos.

7-14a A la alabanza de todos los seres terrestres a Yahvé son invitados primero los *cetáceos* o grandes animales marinos, y los *abismos* que ellos habitan. Ellos representan a todo el mundo acuático. Este está originalmente unido a las aguas superiores en la concepción semítica. Por eso es nombrado el primero entre los seres terrestres. Por parecida razón vienen luego los agentes atmosféricos, que, originados en lo alto, acaban por caer en la tierra: el *fuego*, que designa al «rayo» (Ex 9,23; Núm 11,1) o al «relámpago» (18,9), *granizo, nieve, bruma (qitor*, que indica la niebla o las nubes que se

[1] En esos seres inanimados, el *Midrás* ve símbolos de los patriarcas. Y algunos modernos (Gunkel, Kittel, Kraus...), en las invitaciones que se les hacen, suponen creencias animistas del autor. Aquél y éstos opinan arbitrariamente.

11 Los reyes de la tierra y los pueblos todos,
los príncipes y los jueces todos de la tierra.
12 Los jóvenes y las vírgenes,
los ancianos con los muchachos.
13 Alaben el nombre de Yahvé,
pues sublime es su nombre como ninguno.
14 Su majestad está sobre la tierra y los cielos,
y ha elevado el poder de su pueblo.
c) Un himno de todos sus devotos,
de los hijos de Israel, pueblo allegado a El. Aleluya.

---

adhieren a los montes (cf. 119,83) [2]. Luego baja a la tierra misma: *montes* con sus *árboles*, divididos en *frutales* y no frutales, bajo el nombre genérico de *cedros* (104,16); *animales domésticos* y no domésticos o *fieras*, reptiles y *aves aladas*. Y, por fin, los seres racionales, divididos por cargo, sexo, edad. El paso a los motivos de alabanza (v.13), en simetría con v.5, se hace por el yusivo *alaben*. Esos motivos son tres: la alteza de su *nombre, único, sublime;* su *majestad* o gloria objetiva (8,2; 104,1), que aparece sobre todo lo creado, *cielo y tierra*, correspondiente a las dos partes del salmo, y el *poder* concedido a *Israel*, su pueblo, con algún hecho glorioso. Estas tres razones corresponden a las tres de la primera parte (v.5s) en un salmo de estructura tan regular y simétrica, compuesta de solo dísticos, con el v.8 de metro especial en el centro.

14bc Este último dístico, el quince, no es una aposición a 14a, sino la conclusión del salmo, conteniendo una exhortación especial a *Israel*, la nación escogida de Yahvé, y particularmente a sus *devotos*, para que le eleven un *himno* de alabanza por su obra. Ellos, que son su pueblo más *allegado* y han gozado siempre de la familiaridad de Yahvé, deben responder con más intensidad al ministerio de alabanza que Yahvé les ha conferido [3].

SALMO 149

Es un *cántico* litúrgico-fiducial de Israel esperanzado. Tiene dos partes: *a)* Invitación a Israel a la alabanza litúrgica, 1-4; *b)* invitación a los devotos a celebrar la victoria futura, 5-9.

No es macabaico a pesar de su espíritu nacionalista y su entusiasmo religioso, con la mención tres veces de los *ḥasîdîm*, que para algunos serían los asideos de 1 Mac 2,42; 7,13; 2 Mac 14,6; llegándose incluso a proponer como ocasión del salmo (Kirkpatrick...) la purificación del templo en 165 a.C. (1 Mac 4,54), o la reconquista de la ciudadela en 142 a.C. (1 Mac 13,51), o la victoria contra los sirios (2 Mac 15,25-29). Con los descubrimientos de Qumrân, tal hipótesis

[2] El v.8, medio entre los siete dísticos de 3 + 3 acentos que le preceden, y los otros siete también de 3 + 3 que le siguen, es el único que cuenta 4 + 4 acentos. Por ello no se le puede trasponer después del v.4, como hacen algunos estrofistas (Zorell, Kissane) para igualar las estrofas.

[3] No se puede tomar el dístico como suscripción que declare el salmo como himno *(tehillâ)* (Gunkel, Kraus). Además, tanto dentro como fuera del salmo sería una nota muy prosaica. El salmo introducido en Eclo 51,12, en TM termina con todo este v.14 citado literalmente, incluyendo el *Aleluya* final, que omiten G y Peš.

SALMO 149 (Vg 149)

1 *Aleluya.*
a) **Cantad a Yahvé un cántico nuevo,**
óigase su alabanza en la reunión de los devotos.
2 **Alégrese Israel en su Hacedor,**
los hijos de Sión regocíjense en su Rey.
3 **Alaben su nombre en religiosa danza,**
con acompañamiento de adufe y cítara ensálcenle.
4 **Que se complacerá Yahvé en su pueblo,**
adornará a los humildes con la victoria.
b) 5 **Salten de júbilo los devotos con su gloria,**
regocíjense en sus tabernáculos.
6 **Haya enaltecimientos de Dios en sus gargantas,**
y espada de dos filos en sus manos,

---

macabaica ha perdido toda consistencia. Tampoco es salmo escatológico, aunque en sus versos finales quieran ver algunos alusiones a los últimos tiempos (Kittel, Herkenne, Ubach, von Gall...). Ni presenta indicio alguno de mesianismo propiamente dicho (Gunkel), ni mucho menos de mesianismo exclusivamente terreno (Vaihinger). El salmo no es más que la celebración piadosa con que la comunidad israelita manifiesta entusiásticamente su confianza a Yahvé, en el recuerdo litúrgico de alguna victoria. El nombre que le cuadra, por su materia, es el de salmo *fiducial*, lo mismo que al salmo 146. El autor, pues, y la ocasión son desconocidos.

El metro es 3 + 3, menos en los v.1 y 9, que es 4 + 3.

1-4 La invitación a la comunidad litúrgica se denota por la fórmula *cantad un cántico nuevo* (33,3) y la *reunión de los devotos (ḥasidim)*, que son los israelitas asistentes al santuario (22,23.25; 107,32). La *alabanza* del canto, que técnicamente no es un «himno» (cf. 148,14), produce *alegría* o regocijo cultual. Su motivo es doble: Yahvé es su *Hacedor* y su *Rey*, a quien venera y quien le protege. El segundo título, siempre vigente en un pueblo teocrático (1 Sam 8,7; 12,12), tendría mayor resonancia cuando Israel no contaba con un monarca terreno y de solo Dios podía esperar ayuda. Esa liturgia exultante al *nombre* divino se describe en dos acciones: la *danza* sagrada, usada ya por *Miryam* y su coro de danzantes (Ex 15,20), y luego por David ante el arca (2 Sam 6,14); y el *acompañamiento* de instrumentos músicos, como el *adufe*, o pandero, y la *cítara*. La motivación que suele seguir a toda invitación es aquí general y poco definida [1]. Yahvé *se complacerá en su pueblo, concediendo la victoria (yᵉšûʿâ)* (18,51; 44,5) a los *humildes* israelitas.

5-9 La segunda invitación, dirigida a los devotos, es aún más fausta: *Festejen su gloria (bᵉkabod)*. La expresión original tal vez fuese *bᵉkabed* (cf. 57,9) = en lo íntimo del alma, «en el hígado» sientan el júbilo, en concordancia con el paralelo *regocíjense en sus taber-*

[1] Algunos la traducen por *salvación*, que es el sentido propio de la palabra *yešûʿâ*. Pero, por concordancia con la segunda parte, preferimos el sentido de *victoria*, confirmado por el Consolador de Israel, que emplea el mismo vocabulario al prometer en oráculos la reconstrucción de Israel al volver del destierro (cf. Is 54,7s; 60,7.9.13; 55,5).

7 para ejecutar venganza en las naciones,
castigos en los pueblos,
8 atando a sus reyes con grillos,
y a sus nobles con grilletes de hierro,
9 ejecutando en ellos el juicio escrito;
honor es éste de todos sus devotos. ¡Aleluya!

SALMO 150 (Vg 150)

1 *Aleluya*
a) Alabad a Dios en su santuario,
alabadle en el firmamento de su poder.
2 Alabadle por sus proezas,
alabadle según su inmensa grandeza.

---

náculos o moradas privadas, no en el lugar del culto, donde ahora están. Y fuera del lugar de culto han de realizarse todas las acciones del resto del salmo: *vítores* en sus *gargantas*, con *la espada de dos filos en las manos*. Esa unión de alabanzas a Dios y de armas en las manos recuerda la situación de Nehemías (Neh 4,10), preparado para la defensa de posibles ataques enemigos. Pero el salmista habla de una abierta ofensiva, dispuesta a tomar *venganza de los pueblos*, es decir, a infligirles los *castigos* debidos, encadenando después de la derrota a los *reyes* enemigos con *grillos de hierro*. Es el tiempo en que se cumplirá el *juicio escrito* o dictado por Yahvé contra ellos en los antiguos vaticinios de Dios, pues sólo Dios ha de vengar a sus siervos (Dt 32,43) [2]. La gloria de la ejecución corresponde a los devotos actuales de Yahvé. El salmo se ha mantenido en su carácter litúrgico-histórico.

SALMO 150

Es un *cántico* hímnico litúrgico a modo de doxología final de todo el Salterio, más completa que las de los cuatro libros precedentes. Tres partes se distinguen en él: *a)* Exhortación a alabar a Yahvé en su magnificencia, 1-2; *b)* con todo género de instrumentos músicos, 3-5; *c)* y con la voz en el canto y la aclamación, 6.

El metro es 3 + 3, menos el v.6, único estico final de tres acentos.

1-2 El *santuario* de Dios no es aquí el templo, sino el cielo (11, 4). La exhortación *alabad* se repite once veces dentro del salmo, y se dirige a los habitantes de la tierra, reunidos en asamblea litúrgica. Por eso la frase inicial es pregnante y equivale a: Dios «que mora» en el cielo, en el firmamento de su poder. La liturgia terrestre quiere, pues, imitar la celeste. Los motivos de esa alabanza son su potencia y su *grandeza* [1].

2 Para algunos, la danza parece tener carácter de pantomima. El agresor del pueblo ha sido derrotado; y Dios, concediendo la victoria, ha dictado sentencia, y el agresor es castigado. En la victoria se ha revelado el amor de Dios y su justicia; el ejecutor de ésta puede ser el hombre (Alonso Schökel).

1 En esos versos no se trata de sitio donde Yahvé haya de ser alabado, y, por tanto, ni alude a ángeles invitados el v.2a ni a astros el v.2b. Lo confirma el v.6, cuya palabra *aliento* *(nešamâ)* no se aplica nunca a ángeles ni a astros. No tienen fundamento, pues, los que

b) 3 Alabadle al toque de trompa,
alabadle con arpa y con cítara.
4 Alabadle con adufe y danza,
alabadle con cuerdas y flauta.
5 Alabadle con címbalos sonoros,
alabadle con címbalos de aclamación.
c) 6 Todo cuanto respira alabe a Yah. ¡Aleluya!

3-5 Casi todos estos instrumentos eran usados en el servicio litúrgico o en el festivo [2]. Pertenecía a los sacerdotes tocar la *trompa*, o trompeta-cuerno, *šofar* (en asirio *šapparu* = cabra salvaje), originariamente «el cuerno» *qeren* (Jos 6,5), que, según la Ley, sólo se usaba el año de jubileo, en la fiesta de la Expiación, el décimo día del séptimo mes (Lev 25,9), pero que la costumbre había extendido a todo Año Nuevo, o sea el novilunio del mismo mes (81,3). A los levitas pertenecía tocar la mayoría de los instrumentos nombrados: el *arpa* o lira, *nebel*, instrumento mayor de cuerda *(nebel ʿaśôr* = lira de diez cuerdas, 144,9); la *cítara, kinnor*, instrumento de cuatro cuerdas (ciar tar, en persa); el *adufe (tof)* o pandero, empleado por hombres (1 Sam 10,5) o por mujeres, éstas, sobre todo, en danzas y procesiones (Gén 31,27; Jue 11,34; 1 Sam 18,6; Jer 31,4); la *flauta* o gaita *(ʿugab)* sencilla o en composición con otras de diferente longitud, que sólo aparece aquí en relación con el culto; *cuerdas (minnîm)* o instrumentos de cuerda en general [3]; y las dos tipos de *címbalos*, unos menores, *címbalos sonoros* (lit. «de sonido»), quizá de madera como las castañuelas, y otros mayores, *címbalos de aclamación*, metálicos (1 Par 15,19; 16,5), más propios para acompañar los gritos de júbilo de la muchedumbre.

6 De los instrumentos de cuerda, de viento y de percusión, sube la invitación a *todo cuanto respira*, a todos los seres que han recibido un aliento de vida *(nešamâ)*, capaces con su misma actividad natural de alabar al Creador: hombres y seres irracionales. Así el salmo termina, como tantos otros cánticos, en especial el de los jóvenes (Dan 3,51ss), después de los sacerdotes, levitas, hombres y mujeres, exhortando a la alabanza a Yahvé a todo lo que tiene vida y aliento. Este monóstico pone digno fin a toda la colección de los *tehillim* [4].

proponen ver en el v.1 la tierra *(templo)* y los cielos invitados (firmamento) (Oesterley, Herkenne, Calès...).

[2] Sobre los instrumentos músicos en Israel, cf. R. Galdos: VD 4 (1924) 251-53.273-81. 305-310.369-77; J. Murray: VD 32 (1954) 84-89; E. Gerson-Kiwi, *Musique dans la Bible:* DBS V (1957) 1411-1468.

[3] De esas dos palabras, *'ugab* y *minním*, deducen algunos (Gunkel) supuestos usos y desusos de los correspondientes instrumentos en el servicio litúrgico, y de ahí una fecha para el salmo posterior al destierro, pero anterior al cronista; pero sin ninguna razón convincente. Eerdmans ve aquí y en 45,9 a *minním* como un instrumento de viento, semejante a la flauta.

[4] Autores como Zenner, Gunkel, Schmidt suponen que el salmo fuera ejecutado coralmente, y que sacerdotes, levitas y laicos intervinieran especialmente al nombrarse los diversos instrumentos correspondientes a cada grupo, reservándose el monóstico final como responsorio del pueblo o de una determinada sección de la comunidad. Es una opinión meramente subjetiva, lo mismo que la división en estrofas que hacen los estrofistas.

P R O V E R B I O S

TRADUCCION Y COMENTARIO POR

JUSTO J. SERRANO, S.I.
Profesor en el Ateneo Pontificio de Poona (India)

INTRODUCCION

1. Nombre

Se designa con el nombre de *Proverbios* el tercero de los libros sapienciales, cuyo título corriente en hebreo es *mišlê*, abreviatura de *mišlê šᵉlōmōh*, como se lee en el primer verso. El nombre castellano es traducción del latino *Proverbia*, con el que San Jerónimo vertió en este caso el hebreo *mišlê*. En la versión griega de los LXX o Alejandrina, su título, al principio del libro, es Παροιμίαι («proverbios»), al que se añade a veces el nombre de Salomón.

Los Padres y escritores eclesiásticos, al referirse a él, lo llaman σοφία, «sabiduría», añadiéndole a veces los epítetos de πανάρετός, «virtuosísima» o «santísima», que, según Eusebio *(Hist. Eccl.:* PG 20,384), parece haberle servido de título en ciertas épocas. Otro de los epítetos que se le aplicaron fue el de θεῖα, «divina», y παιδαγωγική o «educadora». En el *Talmud* se le designa con el nombre de *Mišlôt*, de significación idéntica a *mišlê*, y en alguna ocasión se le llama *sēper ḥokmâ*, «libro de la sabiduría». En la liturgia latina se cita el libro de los Proverbios, lo mismo que Job, Ecl, Eclo y Sab, bajo el título de «Libro de la sabiduría».

Ninguno de los dos nombres, Proverbios y Sabiduría, es del todo exacto, pues con respecto al primero hay secciones relativamente extensas, por ejemplo, en la primera parte, donde la mayoría de las sentencias no son proverbios o aforismos, sino consejos.

Lo mismo hay que decir del otro título, pues la sabiduría que se enseña en Prov no es la de tipo exclusivamente intelectual que dicha palabra significa en castellano. La de Prov es más bien moral y práctica, y sería mejor traducirla por «prudencia», «sensatez», «juicio», «discreción», «sagacidad», etc.

2. La literatura sapiencial en Israel

Para los hebreos, la literatura sapiencial había comenzado en Israel por medio de Salomón, el rey sabio, cuya sabiduría pregona el primer libro de los Reyes c.4 y 10. En lo cual tenían parte de razón, pues nunca habían sido en Israel las condiciones tan favorables para el cultivo de la sabiduría como lo fueron en su tiempo. De los dos reyes que le precedieron, Saúl no parece haber tenido nunca ni la tranquilidad necesaria para el desarrollo de la sabiduría, ni la capacidad, en vista de su conducta para con David y de su muerte, ni tal vez el deseo. Su sucesor, David, no siempre disfrutó de la paz necesaria para ello, y las dificultades en que se vio le indujeron a cultivar más bien la sabiduría exclusivamente religiosa, que culmina en los Salmos.

Es Salomón quien goza de paz y prosperidad, condiciones necesarias para el florecimiento de aquella clase de sabiduría que

tiene por fin la felicidad del hombre, cual es la que se atribuye al rey sabio. Además, las estrechas relaciones que mantuvo con Egipto y la presencia en Jerusalén de la hija del faraón, una de sus esposas, pudieron ser muy bien la ocasión de que se generalizase entre los hebreos el conocimiento de los documentos sapienciales egipcios, especialmente el de las instrucciones de Amenemopet. Es también posible que Salomón introdujera en Israel la institución de los escribas o *sōpᵉrîm*, según el estilo de la corte egipcia, en la que ellos eran los sabios funcionarios que aconsejaban al faraón. El que estos escribas se nombren más tarde como «los hombres de Ezequías» (Prov 25,1) no indica necesariamente que hubieran sido creados por este rey.

A estos escribas estaba encomendada la enseñanza de la sabiduría, que en Israel, al revés que en Egipto, parece haber estado desligada del sacerdocio. Al desaparecer la monarquía con el destierro, debieron de desaparecer también los escribas como institución, pero la enseñanza de la sabiduría la continuaron los «sabios» anónimos que compilaron Prov y escribieron Ecl y Sab, y, sobre todo, el Sirácida, que parece haber hecho lo que los *sōpᵉrîm* de Ezequías habían hecho, una recensión o refundición de la sabiduría conocida hasta su tiempo.

Con los años, el concepto de sabiduría evolucionó, y pasó de la sabiduría natural y pragmática de Prov a la espiritual de Sab. Esta evolución creó un problema, pues aunque al sabio se le llamó o se le podía llamar siempre en hebreo *ḥākām*, cualquiera que fuese su sabiduría, en griego ya no se le podía llamar σοφός, en el sentido del libro de la Sab, puesto que esta palabra significaba entonces filósofo. De hecho no aparece esta palabra en el último de los libros sapienciales, en donde ha sido sustituida por el adjetivo «bueno». Y en los Evangelios, al «sabio» administrador se le llama «prudente», σώφρων, lo mismo que las vírgenes «sabias» son prudentes. En cambio se conserva la palabra ἄφρων, «necio», para designar al que carece de cualquier tipo de sabiduría, tanto en Prov como en Sab y en el Evangelio.

Esta evolución del concepto de sabiduría no se aprecia notablemente en las distintas secciones de Prov, fuera de que en las antiguas se observa que la sabiduría tiene un cariz más pragmático y, por consiguiente, más primitivo que en las recientes, como vamos a ver.

3. División de Proverbios

Las diferentes secciones de que se compone el libro van marcadas claramente en el texto hebreo, o por medio de los correspondientes títulos, o por las variaciones manifiestas de estilo y de materia. Resultan así ocho partes o colecciones parciales, de las que tres, la primera, segunda y cuarta (1-9; 10,1-22,16 y 25-29), se atribuyen a Salomón. La tercera (22,17-24,34) es de los «sabios». La quinta (30,1-14), de Agur, y de Muel la séptima (31,1-9). Dos son anónimas, la sexta y la octava (30,15-33 y 31,10-31).

La primera (c.1-9) sirve de introducción a todo el libro y es, según parece, la más reciente, compuesta probablemente con este fin al editarse el libro. En ella, a la manera egipcia, un padre aconseja a su hijo y le instruye en la sabiduría por medio de seis instrucciones breves, enmarcadas en dos proclamas lanzadas por la sabiduría en persona. El motivo principal de estas instrucciones es el temor o acatamiento de Dios, en que consiste la sabiduría.

La segunda colección (10,1-22,16) consta casi exclusivamente de refranes expresados en versos independientes de dos líneas, los cuales se suceden aparentemente sin orden alguno. Son en total 375 proverbios, precisamente el valor numérico del nombre de Salomón en hebreo, a quien el texto explícitamente los atribuye. A través del desorden se perciben vestigios de tres subcolecciones integradas en esta segunda colección. En las dos primeras (c.10-15) predomina la antítesis, entre el bueno y el malo en la primera, y entre el sabio y el necio en la segunda. La tercera (16,1-22,16) es teológica. En ella desaparecen casi del todo las antítesis y se menciona, en cambio, el nombre de Dios once veces en sólo el c.16, y veintiuna veces más en los restantes.

La tercera (22,17-24,34) se atribuye a los «sabios». Los aforismos ceden el sitio a los consejos, que constituyen la totalidad de los proverbios en las dos primeras subcolecciones (22,17-23,14 y 23,15-24,22) de las tres de que consta. En la última (24,23-34) predominan los aforismos. Los versos no son independientes, sino que en su mayoría forman estrofas de dos versos cada una.

La cuarta (c.25-29) se atribuye también a Salomón y se dice haber sido coleccionada por los oficiales o escribas de Ezequías. Constituye el segundo núcleo importante del libro y tiene mucho parecido con la colección segunda en cuanto a la naturaleza de los proverbios independientes, en cuanto al contenido y también en cuanto al desorden aparente. Aquí también es posible distinguir dos subcolecciones (25-27 y 28-29). En la primera apenas hay antítesis, mientras que en la segunda son la mayoría. Y los proverbios sintéticos que encierran una comparación son casi la mitad del total.

La quinta (30,1-14) la constituyen los dichos de Agur, modelo de sabiduría. Es una composición literaria breve y perfecta, en la que el rey Agur confiesa que la sabiduría le enseñó a conocer el poder de Dios y a encontrar en la moderación la fórmula de la felicidad.

La sexta (30,15-33) es un fragmento anónimo de alguna colección de enigmas. Hay además entre ellos cuatro proverbios interpolados.

En *la séptima* (31,1-9) se leen los consejos que al rey Lemuel o Muel dio su madre, en los que brilla la solicitud maternal y la sagacidad, aconsejando al hijo ser sobrio en la bebida, casto con las mujeres y justo en favorecer al pobre.

La octava y última colección (31,10-31) también es anónima: un poema acróstico sobre las virtudes o cualidades de la mujer «fuerte» o hacendosa.

Resumiendo: Prov se compone, en nuestra opinión, de ocho colecciones ciertas, de las que la segunda y la tercera muestran señales

de tres subcolecciones parciales cada una, y la cuarta, de dos, dando un total de 13 colecciones distintas:

I	1-9	IVa	25-27
IIa	10-13	IVb	28-29
IIb	13-15	V	30,1-14
IIc	16,1-22,16	VI	30,15-33
IIIa	22,17-23,14	VII	31,1-9
IIIb	23,15-24,22	VIII	31,10-31
IIIc	24,23-34		

4. Epoca de composición

La tradición cristiana, lo mismo que la judía, ha atribuido Prov tradicionalmente a Salomón. Esta atribución global de todo el libro al rey sabio no creemos que ahora haya nadie que la defienda. Pero hay bastantes que no ven ninguna dificultad en considerarle como posible y aun probable autor de parte del libro. Por lo menos se admite que muchos de los proverbios pueden remontarse a la época de Salomón. Es interesante a este respecto comparar las razones que aducía Toy en 1904 para probar que Prov no es salomónico en sentido estricto, y las aducidas por Oesterley en 1929 para probar exactamente lo contrario. Según el primero, era evidente que el libro no había podido ser compuesto antes del destierro (586-538) por las siguientes razones: *a)* El monoteísmo implícito de Prov sólo se dio en Israel, según él dice, después del destierro. Claro que el libro no dice nada sobre este asunto, pero, en opinión de Toy, no hubiera dejado el autor del libro de decir algo sobre la idolatría si se hubiera compuesto el libro antes del destierro, cuando ciertamente se practicaba la idolatría en Israel. *b)* Otra razón es la ausencia de rasgos característicos nacionales, pues ni se nombra a Israel, ni se habla del templo, ni de sacrificios, ni de profetas, ni de la Ley, pues la que se menciona no es la de Moisés. Este silencio revela, en frase de Toy, un estado de cosas que no existió hasta que los judíos se esparcieron por el orbe bajo la influencia de los persas (538-333) y de los griegos (333-168). Y lo mismo hay que decir de la vida social que se trasluce en Prov y de la filosofía que enseña, pues ambas son de la época siguiente al destierro. *c)* La última razón es que el sentido que se da a las palabras *sabiduría* y *sabio* es diferente del que tienen en los libros antiguos. En Prov, los sabios son una clase, y como tal no existieron sino después de los profetas, esto es, después del destierro.

Oesterley, con más método que Toy, comienza distinguiendo entre las diferentes partes de Prov. Nada se opone, dice, a que se admita *a priori* que las colecciones más antiguas sean anteriores al destierro. Porque, en primer lugar, ya antes del destierro era conocido el *māšāl* o tipo de proverbio de que el libro toma el nombre en hebreo. Además, también antes del destierro hubo sabios, *ḥăkāmîm*, como consta por Isaías y Jeremías, sabios que hay que identificar con los escribas de la monarquía, como sucedía en Egipto y Babilonia, en donde los escribas eran los sabios. Consta además que Salomón fue sabio y que compuso tres mil proverbios, *m*^{e}*šālîm* (1 Re 4,30-

34 [en el hebreo 5,10-14]), y no hay razón alguna, dice, para negar este aserto. El modo como se habla del rey en Prov se explica más naturalmente suponiendo que cuando se escribían existía la monarquía en Israel, ya que Prov se escribió para judíos, y ningún judío diría de rey alguno pagano que sus palabras eran oráculo de Dios. Y concluye Oesterley afirmando que todas estas razones prueban que las colecciones segunda y cuarta son, a lo más tardar, del siglo VIII. Pfeiffer (p.658-659) ha hecho del «laicismo» de Prov el criterio para determinar la antigüedad de las distintas colecciones, y concluye que ninguna pudo haberse hecho antes del año 600 y que el libro, como tal, no puede haber existido antes del 400. Pero, como nota Gemser (p.29), este criterio no ofrece suficientes garantías, pues nada pudo impedir, como sucede actualmente en diversas naciones y comunidades, que los períodos de laicismo o laxismo alternasen con los de religiosidad independientemente de la época en que sucedían. Los argumentos de Oesterley son sólidos, y no es extraño que la opinión ahora corriente, y que cuando escribió él le era contraria, admita con más facilidad sus conclusiones.

Hay que distinguir, pues, cuidadosamente no sólo entre las diferentes partes del libro, sino entre la composición de éstas y la recopilación final, que nos dio el libro tal como ha llegado hasta nosotros, siempre que se trate de determinar la época en que se compusieron. El límite mínimo de esta recopilación final se deduce del hecho de que Prov, en su forma actual, era conocido del autor del Eclo, esto es, hacia fines del siglo III a. C. El límite opuesto o más alto lo ponen algunos, como Lods, en el período griego, después de 332; otros, durante el período persa, ya hacia el fin del mismo, como quiere Pfeiffer; ya al principio, según Auvrey. La tendencia general es poner el destierro como límite más antiguo para la recopilación del libro.

Con todo, no faltan quienes atribuyen parte de los proverbios a Salomón, y Baumgartner (OTMSt p.213) reconoce que existe ahora un movimiento favorable a esa atribución. La razón fundamental para ello, como muestra Albright (*Canaanite and Phoenician Sources of Hebrew Wisdom,* en VTSuppl 3,1-15), es que, siendo la literatura sapiencial de Egipto y Babilonia antiquísimas y habiendo vivido los hebreos en contacto con dichas naciones, es lógico suponer que conocieron la existencia de tal literatura desde muy antiguo. Además, los contactos que se van descubriendo en Ugarit y, sobre todo, la publicación en 1923 de la *Instrucción de Amenemopet,* han demostrado como cierto lo que antes sólo se conocía como posible. Esto supuesto, la ocasión propicia para explicar el conocimiento que el autor de Prov tuvo de la sabiduría del faraón egipcio parece haberse de fijar antes del destierro, cuando la cosa no hubiera llamado la atención. Después del destierro, ni las relaciones con Egipto fueron tan cordiales ni el fervor religioso de la restauración hubiera permitido copiar o imitar un documento pagano del modo como se hace en 22,17 a 24,34. Tan en serio habla Albright de este origen temprano de la sabiduría, que no vacila en tildar de mito la teoría de los

que consideran al siglo v como el siglo de los sabios, en el que se habría compuesto Prov. Que en dicho siglo se hiciera la recopilación final, Albright lo admite fácilmente. Consta además del mismo texto que los *sōpᵉrîm* o escribas de Ezequías hicieron una recopilación. No tenemos datos para juzgar de la importancia que ella tuvo, pero el mero hecho de que la hicieran indica que hay que contar con la posibilidad de que el libro de Prov, tal como lo conocemos, pudiera haber sido el objeto de dicha recopilación. Con todo, creemos más probable decir que la recensión final se hizo en el destierro, hacia el fin del mismo, cuando los judíos tuvieron una ocasión única de recopilar no sólo Prov, sino cuantas tradiciones orales y escritas habían sobrevivido, primero, la catástrofe de Israel, y luego, la de Judá.

En cuanto a la composición de las diferentes partes de Prov, se admite sin dificultad (p.ej., Pfeiffer, Auvray, Gemser) y una lectura atenta confirma que la sección primera es la más reciente, y que se debió de componer ex profeso cuando se hizo la última recopilación y como introducción a ella. Es ciertamente la más elaborada y se distingue de todas las demás por el orden en que está concebida y desarrollada.

Si la primera colección es reciente, la segunda (10,1-22,16) da ya a primera vista la impresión de ser relativamente primitiva, por la ausencia casi absoluta de orden y por la naturaleza de sus proverbios, pragmáticos en general y breves, de dos líneas cada uno. Estas mismas son las características de la colección cuarta (c.25-29), y, por consiguiente, hay que atribuir ambas al mismo período y considerarlas, como dice Auvray, como los dos núcleos primitivos de Prov, muchos de cuyos refranes pueden remontarse a Salomón. De todos modos, estos núcleos debían de existir como recopilaciones independientes cuando se les añadieron a cada uno los apéndices que ahora llevan; esto es, los «dichos de los sabios» (22,17-24,22 y 24,23-34) que fueron añadidos al primer núcleo, y las «palabras de Agur» (30,1-14) con los enigmas que siguen (30,15-33) y las «palabras de Muel o Lemuel» (31,1-9) al segundo, que fue recopilado por los escribas de Ezequías. En el texto de los LXX todos estos apéndices van añadidos al primer núcleo, aunque no en el mismo orden, después de los cuales sigue el segundo núcleo (c.25-29). Por último vino la recopilación final, tanto la del texto hebreo como la de los LXX, para la cual se redactó la sección primera (c.1-9) a modo de introducción, hacia fines del destierro, como hemos dicho, y como conclusión se le añadió el poema de la mujer hacendosa, que refleja un ambiente babilónico.

5. Canonicidad

No hay duda alguna de que los hebreos consideraron a Prov como libro sagrado, y tal vez la mejor prueba son las dudas que algunos rabinos suscitaron sobre ello al principio de la era cristiana, dudas que se basaban en una interpretación errónea de ciertos textos (26,4-5) o en absurdos escrúpulos sobre la seducción del joven según se describe en el c.7. Tales escrúpulos no impidieron que Prov

continuara gozando de la veneración de los judíos como libro inspirado por Dios. Y los cristianos, que recogieron de ellos la tradición, dieron abundantes pruebas del respeto con que miraban a Prov en las muchas citas que se encuentran en los escritos del Nuevo Testamento, que son catorce explícitas y alrededor de veinte implícitas. Las primeras las ponemos a continuación, precedidas del texto correspondiente de Prov: *3,7* = Rom 12,16; *3,11* = Heb 12,5; Ap 3,19; *3,34* = Sant 4,6; 1 Pe 5,5; *4,26* = Heb 12,13; *10,12* = 1 Cor 13,7; 1 Pe 4,8; *11,31* = 1 Pe 4,18; *22,8 (LXX)* = 2 Cor 9,7; *24,12* = Rom 2,6; Ap 22,12; *25,7* = Lc 14,7ss; *25,21ss* = Rom 12,20; *26,11* = 2 Pe 2,20.

6. El texto y las versiones

En general, el texto masorético está bien conservado, y las variantes no exceden el límite que se considera normal en estos casos. Especialmente bien conservadas están la primera y la última sección, debido, por lo menos en parte, a que son de más reciente composición que las demás.

Entre las versiones, la única que realmente sirve para resolver las dudas que a veces presenta el texto original es la de los LXX, que además tiene especial importancia para la historia del texto hebreo, del que se aparta en ocasiones omitiendo o añadiendo algún verso o siguiendo un orden distinto.

7. Actualidad de la doctrina

El libro de Prov en general, tanto en su aspecto social como en el religioso, pertenece a una época que ya pasó. Muchos de sus proverbios no tienen ya aplicación práctica. Y, sin embargo, queda un núcleo bastante importante, el que se refiere a las costumbres y a los principios morales, sobre todo a aquel en que el libro se basa, *el temor de Dios*, que consiste en hacer su voluntad. Para los cristianos tiene un sentido especial, pues en este libro (8,12-36) se contiene el prenuncio de la segunda Persona de la Trinidad, como Sabiduría y Verbo del Padre.

8. Bibliografía selecta

A) Comentarios

C. H. Toy: ICC (1904); J. Knabenbauer: CSS (1910); H. Wiesmann: BB (1923); W. O. E. Oesterley: WC (1929); A. Cohen: SoncB (1945); H. Renard: SBPC (1946); V. Hamp: EBi (1949); J. H. Greenstone: HSC (1951); H. Ringgren: ATD (1962); M. García Cordero-G. Pérez Rodríguez: BC (1962); B. Gemser: HAT (²1963); A. Barucq: SB (1964); R. B. Y. Scott: AnchB (1965); J. T. Forestell: JerBC (1968); L. Alonso Schökel (Madrid 1968).

B) Estudios especiales

D. Winton Thomas, *Notes on some Passages in the Book of Proverbs*: JThSt 38 (1937) 400-403; Id., *Textual and Philological Notes on some Pas-*

sages in the Book of Proverbs: VTSuppl 3 (1955) 280-292; G. R. DRIVER, *Problems in the Hebrew Text of Proverbs:* B 32 (1951) 173-197; M. DAHOOD, *Proverbs and Northwest Semitic Philology* (Rome 1963); H. DUESBERG, *Le livre des Proverbs:* Les Scribes Inspirés I (Paris 1938; Maredsous [2]1966); R. H. PFEIFFER, *Introduction to the Old Testament* (London 1948); W. BAUMGARTNER, *The Wisdom Literature:* OTMSt 210-237; M. NOTH-D. W. THOMAS, *Wisdom in Israel and in the Ancient Near East:* VTSuppl 3 (1955); J. B. PRITCHARD, ANET ([2]1955); E. DRIOTON, *Sur la Sagesse d'Amenemopé:* MélBR 254-280; ID., *Proverbs et Amenemopé:* SPag I 211-224; A. MARZAL, *La enseñanza de Amenemope* (Madrid 1965); W. RICHTER, *Recht und Ethos. Versuch einer Ortung des weisheitlichen Mahnspruches* (München 1966); P. GRELOT, *Les Proverbs araméens d'Ahiqar:* RB 68 (1961) 178-194; U. SKLADNY, *Die ältesten Spruchsammlungen in Israel* (Göttingen 1962); R. C. HILL, *The Dimensions of Salvation History in the Wisdom Books:* Scrip 19 (1967) 97-106; J. GOLDSTAIN, *Les sentiers de la Sagesse* (Paris 1967) 157-224; J. CONRAD, *Die innere Gliederung der Proverbien:* ZAW 79 (1967) 67-76; H. J. HERMISSON, *Studien zur israelitischen Spruchweisheit:* WissMonANT 28 (1968).

(Se citan en abreviatura: PNWSP = M. DAHOOD, *Proverbs and Northwest Semitic Philology;* VTSuppl 3 = M. NOTH-D. W. THOMAS, *Wisdom in Israel and in the Ancient Near East.)*

CAPITULO 1

Con este capítulo empieza la primera colección, que se extiende hasta 9,18. Ocupa esta colección [1] el primer lugar entre las ocho que componen el libro de los Proverbios, y lo ocupa con toda razón, pues ninguna de las que siguen puede compararse con ella ni en cuanto al contenido, que es el más espiritual de todas, ni en cuanto a la forma, que supera a la de todas las demás en perfección. Solamente uno de sus capítulos, el octavo, le asegura un puesto prominente en la literatura bíblica por razón de su teología, y en la literatura mundial, por su poesía.

El orden en que se desarrolla la instrucción recuerda el que se observa en semejantes instrucciones egipcias, sobre todo en la de Amenemopet o Amenofis, en la que la doctrina se condensa en unos cuantos tópicos que se desarrollan lógicamente.

Título. 1,1-6

El autor de esta instrucción se acomoda al estilo corriente en los títulos de la literatura sapiencial egipcia, en los que figura el nombre y oficio del autor, el fin de la instrucción y el nombre y oficio del destinatario. Sólo falta en Prov este último elemento, que, por otra parte, consta claramente de la instrucción que va dirigida al hijo del autor. Compárese, por ejemplo, este título con el que lleva la *Instrucción de Ptah-hotep* (ANET, p,412): «Instrucción de Ptah-hotep, gobernador y visir bajo su majestad Izezi, rey del

[1] Cf. R. TOURNAY, *Prov 1-9: Primera síntesis teológica de la tradición de los sabios:* Conc n.20 (1966) 408-419; C. KAYATZ, *Studien zu Proverbien 1-9:* WissMonANT 22 (1966).

1 [1] PROVERBIOS DE SALOMÓN, **hijo de David, rey de Jerusalén,**
[2] **para conocer la sabiduría y la educación, |**
para comprender el discreto hablar;

Egipto del Norte y del Sur—viva siempre—... para instruir en sabiduría al ignorante y en las reglas del bien hablar, útiles a quien las escuche y perjudiciales a quien las desprecie...»

1 *Proverbios.* Es la traducción admitida ya por los LXX (παροιμίαι) y por San Jerónimo *(proverbia)*, que ha pasado a las lenguas modernas. Los autores disputan sobre el sentido de la palabra hebrea *māšāl*, que parece ser el de *comparación*, parábola, ejemplo. El uso la aplicaría en particular a las comparaciones hechas o usadas por los sabios, y más adelante, a todo dicho agudo, aunque no procediera de los sabios ni incluyera comparación alguna. En la Biblia se designa como *māšāl*, además de la simple comparación expresada en uno o más versos, el proverbio o refrán propiamente dicho, los «proverbios» de Salomón, entre los que se encuentran composiciones de diferente naturaleza, y, finalmente, epigramas, sátiras, hechos o dichos proverbiales, parábolas y oráculos proféticos. No parece que la palabra *māšāl* tenga que ver con la expresión o forma literaria, sino con la repetición más o menos explícita de la misma idea independientemente de la forma en que se expresa. Refiriéndonos sólo a Prov, se usa en él esta palabra en seis textos, de los que tres son meros títulos de colecciones, todas ellas atribuidas a Salomón: 1,1; 10,1; y 25,1. Los otros tres permiten precisar el significado de la palabra, pues son definiciones, dos de ellas negativas o exclusivas (26,7 y 9), en que se dice que al *māšāl* no se le puede encontrar en la boca del necio, y una positiva (1,6), en la que se identifica con los «dichos de los sabios», lo cual puede considerarse como la verdadera definición del *māšāl* [2].

De Salomón. Para un hebreo era obligado atribuir al Rey Sabio la paternidad de los proverbios tradicionales, después de lo que se lee en 1 Re 4,32, que compuso más de tres mil proverbios, y poner bajo su nombre, autorizándola así, cualquier composición sapiencial, como hacían no pocas veces los escritores egipcios, que usaban del seudónimo ocultando su propia persona bajo la más autorizada de algún sabio o rey de la antigüedad.

Rey de Israel. Es la única vez que se menciona este título de Salomón en los libros sapienciales. En el título paralelo de Ecl o Qohélet, se le llama «Rey de Jerusalén»; pero Qohélet, que no es otro que Salomón en seudónimo, se aplica a sí mismo el título de «Rey de Israel» (Ecl 1,12). La apelación corriente de Salomón, sobre todo en el Cant y Ecl, es «Rey de Jerusalén».

2 *Para conocer.* El título se continúa en los versos siguientes (2-6) y explica el fin de estas instrucciones, que es enseñar no sólo al ignorante, sino aun al sabio, cómo se puede conocer, comprender y adquirir la sabiduría. La importancia de esta enseñanza se

[2] Cf. G. RINALDI, *Alcuni termini ebraici relativi alla letteratura:* B 40 (1959) 267-289 (sobre el *māšāl*, p.279-281); C. GANCHO, *Proverbio:* EBG 5 (1965) 1315-1318.

3 para adquirir educación cabal, | sentido de justicia, honradez, rectitud;
4 para dar experiencia a los inexpertos |
y conocimiento y reflexión a los niños,
5 (si el prudente los escucha, adelantará en prudencia |
y ganará en consejo el sagaz),
6 para entender proverbios y enigmas, |
los dichos de los sabios y sus problemas.

---

manifiesta en el énfasis con que se describen los diferentes modos de aprenderla, conociéndola, comprendiéndola, apropiándosela y recibiéndola, y en la variedad de nombres con que se significa la sabiduría: educación *(mûsār)*, prudencia *(bînâ)*, sentido de justicia o del deber *(ṣedeq)*, equidad *(mišpāṭ)*, rectitud *(mêšārîm)*, sagacidad *(ʿormâ)*, conocimiento o ciencia *(daʿat)*, reflexión *(mᵉzimmâ)* y consejo *(taḥbulôt)*.

Para comprender la sabiduría con el entendimiento *(hābîn)* y saber hablar con sensatez y prudencia, distinguiendo lo sensato de lo que no lo es.

3 *Para adquirir* educación o instrucción. Esta educación que aparece en el v.1 asociada a la sabiduría, precisándola, va calificada aquí del nombre verbal *haśkēl*, «inteligencia», y significa educación inteligente, sabia, una educación cuyo objeto es el entendimiento, el juicio, como en el verso anterior lo era el hablar y en el siguiente lo es la voluntad.

Sentido de justicia, que mueve a hacer lo que está mandado y, en particular, a darle a cada uno lo que le es debido, base de toda la vida social. Entre esta cualidad y las dos siguientes, honradez y rectitud, no hay diferencia esencial: son diferentes aspectos que ofrece una misma realidad según el punto de vista desde el que se considera y que, al ponerse juntos aquí, expresan la perfección a que puede llevar la sabiduría, pues abarca todas las normas del bien, como se denominan estas tres virtudes en 2,9.

4 *A los inexpertos y al niño:* así lee el hebreo. Pero parece más probable que ambos nombres han de leerse de la misma manera, o en singular colectivo, o en plural [3].

5 Este verso interrumpe el sentido, por lo que algunos, como Gemser, lo consideran interpolado, pero en la introducción a la *Instrucción de Ptah-hotep*, citada más arriba, se halla un verso semejante que también interrumpe el sentido, y no hay razón alguna para decir que es interpolado.

6 De este modo, el joven se va capacitando para entender los diversos estilos del lenguaje sapiencial, que se caracterizan como «proverbio» *(māšāl)*, «enigma» *(mᵉlîṣâ)*, «dichos de los sabios» *(dibrê ḥăkāmîm)* y «secretos o misterios» *(ḥîdōt)*. El paralelismo pide que entre «enigma» y «misterio» haya la misma proporción que entre «proverbios» y «dichos de los sabios», o lo que es lo mismo, prue-

[3] *Naʿar* es probablemente un plural abreviado: cf. D. WINTON THOMAS, *Textual and Philological Notes on some Passages in the Book of Proverbs:* VTSuppl 3,280.

[7] El temor de Yahvé es el principio de la sabiduría. | Sabiduría y educación las desprecia el necio.

---

ba que *proverbios* son *los dichos de los sabios* y que, por consiguiente, pueden estos dichos llamarse proverbios cualquiera que sea la forma en que vayan expresados.

Introducción primera. 1,7-19

Es breve, pero clara y enérgica dentro del ambiente paternal que predomina. Su fin es, como se ha dicho en el v.4, dar sagacidad o experiencia a los inexpertos y conocimiento y reflexión a los niños, cual se supone lo es en este caso el hijo a quien se dedica la instrucción, al cual los padres previenen contra los peligros que le podrían venir de fiarse ciegamente de sus amigos. La invitación que se lee en 11-14 no es real, pues equivaldría a hacer lo que se desaconseja en el v.17: extender la red a la vista de los pájaros y perder la caza. No son, pues, los amigos los que hacen esta invitación, sino los padres, los cuales interpretan el verdadero sentido de las palabras, mucho más moderadas que las que los amigos usarían, y de propósito exageran las tintas a fin de hacer mella en la juvenil cabeza del hijo.

7 *Temor de Yahvé* [4] es una frase calcada literalmente sobre el hebreo, que no expresa ya el sentido original, pero que preferimos conservar en la mayoría de los casos, porque el uso multisecular la ha matizado de manera que aún hoy es casi siempre la mejor traducción de la frase hebrea. La idea no ha cambiado, sólo ha cambiado la expresión, debido al progreso de la psicología humana, que distingue ahora en el temor matices que los pueblos primitivos no podían percibir. Además, el progreso de las lenguas ha suministrado las palabras necesarias para expresar con exactitud todos los matices del temor. Como traducción aproximada, si no exacta, de *yirʾâ*, «temor», pondríamos *servicio*, entendido del que se presta de buena voluntad, o *respeto*, que se muestra en la obediencia a la autoridad, o mejor, *acatamiento*, que incluye en su concepto las dos ideas de respeto y de servicio que la palabra hebrea expresa inseparablemente. En Prov aparece la palabra quince veces, unida al nombre de Yahvé, significando el *Temor de Dios*. En tres de estos textos se encarece la idea de servicio: 8,13; 10,16 y 23,17. Siete se refieren a las bendiciones, casi siempre materiales, que el temor de Dios trae consigo: 10,27; 14,26-27; 15,16; 15,33; 19,23 y 31,30. En una se menciona la humildad como fuente del temor de Dios (22,4), y cuatro hablan de la importancia del temor de Dios en orden a alcanzar la sabiduría: 1,7 y 9,10, que son casi idénticos («el temor de Dios es el principio de la sabiduría»), y 2,5 y 15,33.

Principio. En las cosas morales, y aun a veces en las materiales, p.ej., en un edificio, el principio es también el fundamento. Así, pues, el acatar a Dios es el principio de la sabiduría, que ha de co-

[4] Cf. J. Becker, *Gottesfurcht im Alten Testament*: AnB 25 (1965).

8 Atiende, hijo mío, a esta instrucción de tu padre |
y no descuides la enseñanza de la madre,
9 que será guirnalda de simpatía sobre tu cabeza |
y collar de oro alrededor del cuello.

---

menzar por ahí, y es al mismo tiempo su fundamento, sin el cual no puede subsistir. Pero aquí el autor no tanto pretende enseñar que el temor de Dios es medio para alcanzar la sabiduría cuanto mostrar desde el principio, para evitar equívocos, que la que se enseña en Prov no es una sabiduría humana, sino divina, que consiste esencialmente no en procurar el bienestar propio, sino en hacer la voluntad de Dios. Es interesante notar la semejanza que existe entre este *Principio de la sabiduría* y el *Principio y Fundamento* de los Ejercicios de San Ignacio. En ambos, lo más importante para conseguir la sabiduría, tanto la cristiana como la precristiana, es el hacer la voluntad de Dios, servirle, lo cual incluye, como es obvio, los tres elementos que se encuentran implícitos en el temor de Dios y que San Ignacio especifica como *alabanza, reverencia y servicio*, los cuales no pueden ser sinceros cuando el temor no es filial, esto es, cuando no se respeta y ama a Dios.

Sabiduría. No usa el autor en este caso la palabra clásica *ḥokmâ*, como en el texto paralelo en 9,10, sino *daʿat*, «conocimiento», «saber», que le es prácticamente sinónima, como entendieron los LXX y la Vg, que la traducen por σοφία, *sapientia*. En cambio, en el hemistiquio siguiente, al hablar de la sabiduría que el necio desprecia, se emplea la palabra *ḥokmâ*. No hay ninguna necesidad de corregir el texto, ya que ni los LXX ni la Vg siguen la rígida regla de traducir cada palabra siempre del mismo modo. Además, que el significado de estas palabras no es tan preciso que no pueda usarse cada una de ellas indistintamente para significar ideas relativamente distintas. No pocas veces la elección de una palabra determinada parece deberse sencillamente al uso o al deseo de evitar la repetición monótona de la misma.

8 Los padres son los más capacitados para enseñar esta sabiduría, que no es de tipo especulativo, sino moral y práctico. A la experiencia de la vida, cualidad indispensable para poder aconsejar al joven, se une en ellos la sinceridad y el afecto, que no pueden ser mayores que los que sienten los padres por los hijos. Llama la atención el ver a la madre asociada al padre en esta tarea de educar al hijo, pero es una característica de la literatura sapiencial bíblica, en particular de Prov, en donde intervienen juntos padre y madre once veces más: en 4,3; 10,1; 15,20; 19,26; 20,20; 23,22. 25; 28, 24; 30,11; 30,17. En 29,15 y 31,1 se menciona sólo la madre.

9 Las comparaciones son apropiadas, pues no es sólo la sabiduría el mejor ornato de la persona, ciñendo la parte más noble del hombre, su entendimiento, representado por la frente, sino que adorna también la voluntad, simbolizada por el corazón, sobre el que descansa el collar. La propiedad de la comparación se extiende aun al aspecto material, pues así como la guirnalda se compone de flores y el collar de cuentas, así lo está la instrucción de proverbios.

10 Hijo mío, si los pecadores intentan seducirte, | no cedas;
11 si te dicen: «Vente con nosotros, |
nos apostaremos en busca del intachable, |
acecharemos sin más al inocente,
12 nos lo tragaremos vivo como el seol, |
entero, cual los que en la fosa caen;
13 nos procuraremos costosas riquezas de todo género, |
llenaremos de botín nuestras casas,
14 echa tu suerte con la nuestra, | y tengamos todos el mismo sino...».
15 hijo mío, no vayas con ellos por sus caminos, |
de sus sendas aparta tus pasos,
16 que sus pies para el mal son veloces | y rápidos para derramar sangre,

---

Tanto la guirnalda como el collar no son meros adornos materiales, sino también morales, pues concilian el *ḥēn* de los demás, su benevolencia o simpatía [5].

10 El primer consejo, apartarse del mal, no hacer caso de los que quieran pervertirle, se da de modo perentorio en este caso y se repite especificándolo en los siguientes. De propósito se han reunido en la invitación de los pecadores las circunstancias más agravantes: homicidio, alevosía, premeditación, saña y capricho. Tal conjunto de circunstancias muestra a las claras que la invitación es simbólica, y que lo que pretenden los padres con ella es poner al joven en guardia contra las invitaciones reales que se le harán, concebidas en términos menos repelentes y aparentemente innocuos.

11 *Del intachable*, leyendo *tām* en vez de *dām*. Fácil era confundir ambas palabras en la escritura y aun en la lectura, pero el paralelismo requiere una palabra de significado parecido a la que se lee en la línea siguiente, *nāqî*, «inocente», y ésa es *tām*, «perfecto», «intachable», «incorrupto», lo cual pone más de relieve el capricho y la malicia de los compañeros.

12 *Seol*, adonde todos van después de la muerte, y del que se dice más adelante (27,20) que es insaciable, y que en 30,16 se incluye entre las cuatro cosas que no dicen «basta». Si el verso anterior expresa alevosía, éste describe la pasión insaciable, la saña, que no se satisface sino con la muerte de sus víctimas, muerte inesperada, como fue la de Datán, Coré y Abirón (Núm 16,30 y 33), a la que parece aludir la primera línea del verso, y cruel, indicada por el adjetivo *entero*.

14 *El mismo sino:* lit., «la misma bolsa», entendida ordinariamente de la del dinero, que sería común a todos. Pero el paralelismo nos inclina a ver aquí la bolsa de los dados o la de las suertes, y, por consiguiente, el sentido de la frase sería metafórico. No hemos podido encontrar ningún texto en que se diga que los dados se sacaban precisamente de la bolsa. Pero como eran de piedra, igual que las pesas, y éstas se guardaban en una bolsa (Dt 25,13; Miq 6,11; Prov 16,11), no creemos haya verdadera dificultad en ver expresada aquí la idea que el paralelismo sugiere, no de que tuvieran capital

5 El collar es, en los LXX, de oro. Aceptamos la sugerencia de D. W. THOMAS: VT 15 (1965) 271.

17 —porque en vano se tiende la red | a la vista de los pájaros—;
18 pero ellos a su propia sangre acechan, |
y contra sus propias vidas se emboscan.
19 Tal es el fin de los que despojan a otros: | la propia vida se quitan.
20 Clama en público la Sabiduría, | alza en las plazas su voz,
21 de lo alto de los muros arenga |
y a las puertas de la ciudad proclama su mensaje:
22 «Niños, ¿hasta cuándo amaréis las niñerías |

---

común, sino de que corrieran los mismos riesgos y vivieran la misma vida.

17 Este verso ha sorprendido a algunos comentadores antiguos y modernos (Raši, Ehrlich, D. Winton Thomas [VTSuppl 3 p.281-282]). El traductor de los LXX, para soslayar la dificultad que vio, alteró el texto haciéndole decir lo contrario: «no en vano se tiende la red...». Pero el hebreo dice bien claro que «la red se tiende en vano», aunque esto parece ser lo contrario de lo que se espera después de la invitación de los pecadores. Y así lo es si la invitación es real, pues nadie se dejaría engañar por tan burdo y manifiesto reclamo, pero no si la invitación es, como creemos, simbólica. En este caso, el proverbio tiene por fin corregir la falsa impresión que produce la invitación a primera vista, significando que los pecadores nunca hablarán tan claro, pues ello equivaldría a poner la red delante de los ojos del joven. La invitación, como la red, hay que disimularla, pues de lo contrario ambas serían inútiles. La lección que se desprende es clara: que el joven tendrá que ser muy cauto cuando otros jóvenes le inviten, pues su invitación podría ser fácilmente una bien disimulada red.

19 El texto hebreo actual dice: «tales son los caminos...», pero preferimos leer «tal es el fin...», pues en un original consonántico como probablemente lo fue el primero que se escribió, ambas palabras, caminos y fin, se debieron de escribir idénticamente. Además, el paralelismo con «quitar la vida», que se lee en la segunda línea, sugiere para la primera la idea de fin más bien que la de camino.

Introducción segunda. 1,20-33

20-21 *ḥokmôt (sabiduría)*, femenino singular al estilo fenicio o ugarítico[6]. *A las puertas*. En las ciudades antiguas amuralladas no se disponía de mucho espacio para plazas. Por eso el mercado y todas las actividades sociales se tenían a la entrada de la ciudad. Allí es donde se reunía el senado o junta de ancianos y donde el marido de la mujer hacendosa era respetado y ella alabada (31,23.31)[7].

22 El exordio de la sabiduría es brusco, como de quien está

[6] Cf. VTSuppl 3,8.

[7] *ḥōmiyyôt*, plur. fenicio ugarítico de *ḥōmâ*, muralla, que conserva mejor el paralelismo (PNWSP p.4-5). Sobre *p*ᵉ*tāyím*, cf. J. Dupont, *Les «simples» (petâyim) dans la Bible et à Qumrân:* StOrBib p. 329-336.

y, desvergonzados, os complaceréis en el descaro |
y despreciaréis, necios, el saber?
23 Arrepentíos a mi reproche, | que deseo infundiros mi espíritu |
y anunciaros mi mensaje.
24 Porque si invito y decís que no, | extiendo la mano y no atendéis,
25 ni hacéis caso de ninguno de mis consejos, |
ni tenéis en cuenta mi reprensión,
26 yo también me reiré en vuestra ruina |
y me burlaré cuando os entre el miedo,
27 miedo que llegará cual huracán |
y ruina que sobrevendrá cual tromba |
cuando sobre vosotros caiga la angustia y la tribulación.
28 Entonces me llamarán, y no haré caso, |
me buscarán afanosos, y no me encontrarán,
29 porque despreciaron el saber | y no escogieron el temor de Yahvé,
30 ni tuvieron en cuenta mi consejo: |
se burlaron completamente de mi reprensión.

---

ya cansado de las impertinencias de un niño irreflexivo, pues de tal se califica al que no está educado: *peṯāyím*, «niños», «adolescentes», «inexpertos», apelación que va acompañada del epíteto *lēṣîm*, «desvergonzados», «protervos», y *kesîlîm*, «necios» [8].

23 En el texto hebreo, la frase es condicional con la condición implícita: «si os convertís, infundiré...», y así la entienden en general los críticos, como Driver (B 32 [1951] 174) y Dahood (PNWSP p.6). Pero después de la increpación que se lee en el verso precedente, se espera más bien un imperativo: «convertíos», como leyó la Vg y como probablemente se leía en el texto original [9].

24-26 Los verbos de este verso y los del siguiente suelen traducirse por pretéritos: «invité y rehusasteis...» Más lógico parece referir esta amonestación al futuro, ya que no es probable que jóvenes, como se suponen ser aquellos a quienes se dirigen estas palabras, hubieran rechazado anteriores avisos, que no existieron, pues éste se presenta como el primero. Y el texto permite traducirlos de este modo, porque todos los verbos que tienen al necio por sujeto: «decís que no, no atendéis, descuidáis, no tenéis en cuenta», están en la forma qāṭal o pretérita, que puede corresponder al presente, mientras que las formas que tienen por sujeto a la sabiduría, lo están en yiqṭōl, que sólo raras veces puede referirse al pasado (Joüon § 112-113).

28 *Y no haré caso.* El no hacer caso no significa que la sabiduría, que últimamente representa a Dios, niegue un auxilio sinceramente pedido, sino que será imposible para quien siempre la despreció invocarla entonces, cosa que no podrá hacer sin antes convertirse, lo cual no aparece posible en el contexto.

29 El temor de Yahvé y el saber, o la sabiduría, se identifican

[8] *Te'ĕhăbû*, forma plur. de tercera persona: PNWSP p.5.

[9] *Tāšûbû*, error del copista, que repitió la última letra de la palabra anterior. Sobre estos dos versos, cf. J. A. Emerton, *A Note on the Hebrew Text of Proverbs i.22-23:* JThSt 19 (1968) 609-614.

31 Por eso comerán el fruto de sus andanzas |
y de sus maquinaciones se hartarán,
32 que su pueril rebeldía acabará con ellos, |
y su necia jactancia los arruinará.
33 Pero quien me escuche reposará confiado |
libre de malignos temores».

2 1 Hijo mío, si das acogida a mis palabras |
y guardas contigo mis preceptos,
2 si prestas oído a la sabiduría; |
y tu corazón inclinas a la inteligencia;
3 si a la prudencia invocas | y tu voz a la inteligencia invita;
4 si la codicias como a la plata | y como a escondido tesoro la buscas,
5 comprenderás entonces el temor de Yahvé |
y el conocimiento de Dios encontrarás.
6 Porque Yahvé es quien da la sabiduría: |
conocimiento e inteligencia de su boca proceden.
7 Defiende a los rectos la fortaleza, |
escudo es para los que proceden con sinceridad,

---

en este verso, según muestra el paralelismo, lo cual confirma el carácter esencialmente religioso de la sabiduría hebrea. La misma identificación se repite más adelante en 2,5.

CAPITULO 2

Primera instrucción. 2,1-22

1-2 El primer requisito para aprender la sabiduría es querer, con un querer primero pasivo, que consiste en docilidad a las enseñanzas, aceptándolas (v.1), y luego activo, en el que se distinguen tres grados: interés en atender (v.2), deseo vocal y explícito de la sabiduría, invocándola (v.3) y buscándola (v.4). La sabiduría se designa por diferentes nombres, en cuya diferencia no hay que insistir demasiado, ya que el autor parece usarlos no tanto para precisar conceptos cuanto para dar variedad a la instrucción evitando repeticiones que la harían monótona. Así, en v.2 encontramos *ḥokmâ*, «sabiduría», y *tᵉbûnâ*, «inteligencia»; en v.3, *bînâ*, «prudencia», en paralelo con la anterior palabra *tᵉbûnâ*, que vuelve a repetirse; y en v.5, *daᶜat*, «ciencia», «saber», «conocimiento», al que corresponde *yirʾat Yahweh*, «temor de Yahvé». Y más abajo, en v.10, hallamos *ḥokmâ* con *daᶜat*, y en v.11, *mᵉzimmâ*, «reflexión», con *tᵉbûnâ*.

5 La sabiduría de Prov es, ante todo, teológica y consiste en el temor de Dios, que no es otra cosa, como consta por el texto, sino conocimiento de Dios, tanto en sentido objetivo, pues él es el objeto de este conocimiento que ha de tener el hombre, como subjetivo, puesto que de él procede.

7 *Fortaleza.* Véase lo que decimos más adelante en 3,21 sobre la palabra *tûšîyâ*, que traducimos por «fortaleza». No parece que

8 protege las vías de la justicia | y guardas las sendas de sus fieles.
9 Entonces comprenderás el deber, la honradez, |
y la rectitud: normas todas del bien.
10 Porque la sabiduría te llegará al corazón, |
y te gustará el saber;
11 te guardará la reflexión | y te preservará la prudencia,
12 librándote del camino del mal, | del hombre de hablar depravado;
13 de los que dejan los caminos rectos | y van por otros no claros;
14 de los que disfrutan haciendo mal |
y en las peores infamias se regocijan;
15 de aquellos cuyos caminos van torcidos |
e inciertos sus destinos.
16 Y te guardará de la mujer ajena, |
de la de otro, que dulces palabras dice

---

pueda dudarse de su significado, y menos en este contexto, donde la idea de protección y seguridad expresada por esta palabra se repite tres veces: «escudo» en 7b, y «guarda», «protege», en 8ab. Aunque la fortaleza de que se trata aquí parece ser la que le da al recto su carácter de tal, con todo, el contexto la refiere en cierto modo a Dios, pues la pone en un mismo nivel con la sabiduría, el conocimiento, la inteligencia, el temor, que con ella son los *espíritus* o dones del Espíritu de Dios de que Emmanuel estaría lleno según Isaías (11,2-3).

8-9 *Protege:* en heb. yiqṭōl con lāmed enfático *(linṣōr)* [1].

El sentido de *justicia* o *deber*, la *honradez* y la *rectitud* son tres cualidades que proceden de la sabiduría, como se ha dicho en 1,3. Ahora se añade que son normas del bien y, según parece, únicas. Las tres son necesarias y suficientes: *ṣedeq*, «deber», principalmente significa el deber religioso que regula las relaciones con Dios; *mišpāṭ*, «honradez», en las relaciones sociales, y *mêšārîm*, «rectitud» personal. La sabiduría hebrea es, pues, esencialmente moral, como lo es esencialmente religiosa, y lo es precisamente por su relación a Dios, como indica la partícula *ʾāz*, «entonces», que relaciona el v.9 con los precedentes: «entonces entenderás...», esto es, debido al temor de Dios entenderás las normas del bien.

12-15 Estos versos caracterizan a los enemigos del joven como depravados y faltos de sinceridad en pensamientos, palabras y obras. El peligro para el joven está no en su mala conducta, que naturalmente le repele, sino en que le engañen ocultando sus verdaderas intenciones, y para eso necesita la sabiduría.

16 El otro peligro en que insiste repetidas veces el autor de esta colección, pues le dedica los capítulos 5 y 7 y casi la mitad del 6, eran las mujeres casadas, y esto no sólo desde el punto de vista moral, sino también social (cf. 5,7-14).

Zārâ y *nokrîya* tienen un mismo significado: «(mujer) extraña», ajena, extranjera, de otro. No se trata de proteger al joven contra mujeres extranjeras, sino contra las casadas, de cualquier nacionalidad que fuesen. Resulta claro, no sólo del contexto remoto (c.5 y 7,

1 Cf. J. Mejía, *El lamed enfático en textos del Antiguo Testamento:* EstB 22 (1963) 85.

17 y abandona al marido de su juventud |
olvidando el compromiso de Dios;
18 de aquella cuya mansión se hunde hasta la muerte |
y cuyos caminos al Orco llevan.
19 De cuantos a ella van ninguno vuelve, |
ni da nadie con el camino de la vida.
20 De modo que tú ve por el camino de los buenos |
y en la senda de los justos persevera,
21 que los rectos vivirán en sus tierras |
y en ellas permanecerán los íntegros,
22 mientras que a los malos los desterrarán |
y expulsarán a los inicuos.

3 1 Hijo mío, no olvides mis enseñanzas, |
antes guarda en tu memoria mis preceptos,
2 que te prolongarán los días y los años de tu vida |
y aumentarán tu bienestar.
3 Bondad y verdad no las dejes nunca, |
llévalas colgadas del cuello |

---

y 6,20-35), sino del próximo (v.17), donde se dice explícitamente que tal mujer es la que abandona al marido de su juventud, siendo infiel a Dios y descuidando su casa [2].

17-19 Difícilmente podría expresarse en menos palabras tanto el carácter sagrado del matrimonio: pacto con Dios de fidelidad al primer marido, cuanto la naturaleza del pecado que se comete, que lo es contra Dios y contra el hombre, contra la religión y contra la justicia. Como pacto con Dios es indisoluble, lo cual viene significado también por el adjetivo con que se caracteriza al marido «el de la juventud», que naturalmente fue el primero y el único. *Al orco:* lit. *r*ᵉ*pā*ʾ*îm*, los duendes o muertos, aludiendo al estado en que subsistían en el seol los espíritus separados de los cuerpos.

CAPITULO 3

Segunda instrucción. 3,1-35

Con esta instrucción comienza propiamente la enseñanza de la sabiduría, exhortando al joven a imitar las dos supremas cualidades de Dios, *ḥesed* y *ʾĕmet*, bondad y verdad; la primera, que corresponde a la voluntad, y la segunda, al entendimiento (1-4). La instrucción se extiende hasta el fin del capítulo y está dividida en dos partes, separadas por el «Himno a la sabiduría» (13-20).

1-3 Se abre la instrucción con el típico *hijo mío*, y con el mismo se acaba su primera parte en 11-12, donde a la enseñanza se la llama «enseñanza de Dios», puesto que la sabiduría viene de él (2,6).

[2] Un examen de los diversos pasajes en F. VATTIONI, *La «straniera» nel libro dei Proverbi:* Augustinianum 7 (1967) 352-357.

y en libro del corazón escríbelas,
4 y hallarás gracia y ventura buena |
a los ojos de Dios y de los hombres.
5 Confía en Yahvé de todo corazón | y no estribes en tu ingenio.
6 Tenlo a él presente en todas tus empresas, |
y él enderezará tus caminos.
7 No quieras ser sabio a tus ojos: | teme a Yahvé y te apartarás del mal,
8 y tendrán vigor tus músculos | y enjundia tus huesos.
9 Haz ofrenda a Yahvé de tus riquezas |
y de las primicias de tus ganancias,
10 y se llenarán tus silos de grano |
y desbordarán de mosto tus lagares.
11 No rechaces, hijo mío, las enseñanzas de Yahvé |
ni su corrección desprecies,

Ḥesed es «bondad», «piedad», «misericordia», y *ʾĕmet*, «verdad» y «fidelidad». Son las cualidades de que se precia Dios (Dt 7,9).

Limitándonos a Prov, ambas palabras, juntas o separadas, aparecen en nueve textos, de los que consta que *ḥesed* es lo contrario de *ʾakzārî*, o cruel (11,17), y que va ordinariamente acompañado de *ʾĕmet* (20,6), como se supone en los casos en que sólo aquél está explícito: en 19,22, donde se dice que el *ḥ.* hace amable al hombre; en 20,28, en que el *ḥ.* solo soporta el trono del rey, cosa que en el hemistiquio precedente se atribuye a ambos; en 21,21, donde *ḥ.* va junto con el sentido del deber, y en 31,26, donde a la mujer hacendosa se la llama prudente, porque sigue la ley del *ḥesed*. En los textos en que ambos, *ḥesed* y *ʾĕmet*, están explícitos, ellos procuran favor delante de Dios y de los hombres (3,3); los que piensan bien los encuentran y prosperan (14,22); son el soporte del trono (20,28), y con ellos se expía el pecado y se vive en el temor de Dios (16,6). Esto es, que el *ḥesed* y el *ʾĕmet* están esencialmente relacionados con el temor de Dios y con la sabiduría, de los que son inseparables. Se puede decir que el temor de Dios es el principio motivo; *ḥesed* y *ʾĕmet*, los medios, y la sabiduría, el resultado.

7-8 Lit.: «teme... y apártate», modismo hebreo, cuyo sentido exacto se obtiene reemplazando el segundo imperativo por un futuro: «teme... y te apartarás» (JOÜON § 116f). El mismo sentido se obtiene considerando la frase hebrea como condicional implícita: «si temes... te apartarás». Esto es, que el apartarse del mal es una consecuencia necesaria del temor de Dios. *Tus músculos:* lit., como traduce el latín, *umbilico tuo*, aunque los LXX o corrigieron ligeramente el hebreo, o lo interpretaron como hacemos nosotros, traduciendo la idea, que, en virtud del paralelismo con «huesos», es «carne», los músculos.

10 La misma idea se repite en Jl 2,24, que anuncia la prosperidad de los tiempos mesiánicos. La palabra *śābāʿ*, «saciedad», significa además lo que sacia: *grano, trigo*, como lo significa en fenicio (PNWSP p.9).

11 La exhortación a no despreciar la corrección de Dios se repite varias veces en Prov en general, y, en particular, en esta primera colección en 1,8; 3,1; 4,5-6.13; 5,7; 8,33. Generalmente, o no se

12 **que él corrige a los que ama |**
y en sus hijos, cual padre, se complace.
13 **Feliz el hombre que la sabiduría encuentra |**
y la inteligencia alcanza,
14 **porque más preciosa que la plata es su ganancia |**
y sus ingresos más que el oro;
15 **más valiosa es que los corales, |**
y nada apetecible puede compararse a ella.
16 **Larga vida a su derecha, | riquezas y honor a su izquierda.**
17 **Caminos de placer son los suyos, |**
y todas sus sendas lo son de bienestar.
18 **Es árbol de vida para los que la consiguen, |**
y los que la poseen son dichosos.
19 **Con sabiduría cimentó Yahvé la tierra |**
y con inteligencia afianzó los cielos,
20 **con saber hendió los abismos | y destilaron rocío las nubes.**

---

añade razón alguna, o se alude a las ventajas materiales o espirituales que se seguirán de no rechazarla.

Las enseñanzas de Yahvé: las mismas que en el v.1 se designaban como enseñanza o *tôrâ* del padre. Pero a la enseñanza de Yahvé no se le aplica aquí el nombre de *tôrâ*, sino el de *mûsār*, que significa «instrucción» y, al mismo tiempo, «castigo», ideas ambas que se desarrollan en este verso: Dios es padre y, como tal, castiga y corrige.

13-20 Los comentadores disienten en la división de esta perícopa. Oesterley titula a 11-20 como *las bendiciones de la sabiduría.* Haupt considera 13-26 como una unidad cuyo título es *valor de la sabiduría*, y lo mismo hacen Gemser y Renard. La *Biblia de Jerusalén* lo divide en tres secciones: 13-18; 19-20 y 21-26.

Que por lo menos 13-18 constituye una sección aparte se prueba por el cambio de estilo, pues en toda ella se usa ahora la tercera persona, mientras que antes se ha usado la segunda, y, además, porque la palabra *meʾuššār*, con que termina el v.18, parece puesta de propósito para concluir una palabra que expresa la misma idea y tiene casi el mismo sonido que *ʾašerê* con que comienza la sección. Los versos siguientes (19-20) son la conclusión de este «himno a la sabiduría», en la que se mencionan las ventajas, por así decirlo, que aun a Dios mismo reportó ella en la creación, como también se las reporta al hombre. El estilo recuerda el de ciertos salmos, por ejemplo, 1 y 112 (Vg 111).

Corales (penînîm) : piedra preciosa, que en Lam 4,7 se describe como de color rojizo, y en Prov 8,11 como prototipo de riqueza.

Como los corales son aquí el prototipo de la riqueza, así *el árbol de la vida* lo es de la felicidad, como se deduce de 11,30 y 13,12 en este mismo libro, y en Ap 2,7, donde se dice que al vencedor de los herejes se le dará de comer del árbol de la vida que está en el paraíso, y más adelante, en 22,2, se lee que dicho árbol, plantado en la nueva Jerusalén, proveerá a las necesidades de sus moradores.

La sabiduría, que en este caso (v.19) es necesariamente divina, la sabiduría de Dios, estaba presente en el momento de la creación inspirándosela a Dios.

21 Hijo mío, fortaleza y consejo guárdalos, | no los pierdas de vista,
22 que para el alma son vida | y adorno al cuello.
23 Así andarás tu camino confiado | sin que tropiece tu pie.
24 No temerás cuando te acuestes, |
y cuando descanses te será agradable el sueño.
25 No tendrás que temer sorpresa alguna |
ni que caigan sobre ti como huracán los malos,
26 porque a tu lado estará Yahvé | y guardará de trampas tus pasos.
27 No difieras a nadie el bien debido, | siempre que hacerlo puedas;
28 ni digas al prójimo: «Vete, vuelve |
y mañana te lo daré», si se lo puedes dar entonces;
29 ni maquines contra él nada malo | cuando él tranquilo confía en ti.
30 No contiendas con otro sin motivo | si él no te ha hecho mal alguno.
31 No envidies al iracundo, | ni quieras seguir sus pasos,

No parece que en el v.20 haya alusión alguna al diluvio, sino a la separación primordial de las aguas de la creación, cuando, como dice Gén 1,7, parte de las aguas quedó sobre la tierra y parte sobre el firmamento, para volver a sus tiempos a la tierra como rocío y como lluvia.

21-26 *Fortaleza y consejo.* La estructura de estos tres versos es semejante a la del tercero y cuarto de este capítulo, en los que se habla de las dos cualidades, bondad y verdad, que corresponden a las dos que son objeto de estos versos, fortaleza y consejo. Como *ḥesed* y *ʾĕmet*, «bondad» y «verdad», así *tûšîyâ* y *m^{e}zimmâ*, «fortaleza» y «consejo», que no difieren esencialmente de aquéllas, son medios que proceden del mismo principio, el temor de Dios, y llevan al mismo fin, la sabiduría [1].

Vida del alma: no sólo en sentido moral, sino hasta en el material. *Adorno para el cuello:* en sentido moral. La palabra *ḥēn* significa «gracia» y, por extensión, lo que contribuye a hacer la persona agraciada.

27-31 Tras la práctica de la *prudencia* (v.23-26), viene la de la *fortaleza*, que se cifra en las cinco prohibiciones contenidas en estos versos y que se encaminan a la práctica de la justicia. Los comentadores insisten en que estos versos están fuera de sitio o, por lo menos, que no tienen que ver con el contexto (Toy, Barucq). Creemos que, dada la equivalencia entre las virtudes de fortaleza y bondad, estas cinco prohibiciones, que tienen por objeto la bondad para con el prójimo, se consideran aquí como ejercicio de la fortaleza.

Prójimo, como la palabra hebrea significa, es lo mismo que ami-

[1] La palabra *tušîyâ*, que traducimos por «fortaleza», es de significación incierta, pero parece que se relaciona con la raíz *yš(h)* en su forma causativa y designa, por consiguiente, lo que hace existir, «fuerza», «potencia». Fuera del texto presente aparece tres veces en Prov. En 2,7, los LXX la traducen por σωτηρίαν, y la Vg por *salutem*, idea que armoniza con la representada por *māgēn* en el verso paralelo 7b. En 8,14, *ʿēṣâ* y *tûšîyâ* se corresponden con *bînâ* y *g^{e}bûrâ*, y, por consiguiente, *tûšîyâ* tiene sentido homogéneo con *g^{e}bûrâ*, «fuerza», «fortaleza». Finalmente, en 18,1, *tûšîyâ* modifica al verbo *gālaʿ*, «reñir», dándole el sentido de «reñir con fuerza, violenta o frecuentemente», que corresponde a la idea del primer hemistiquio, donde se dice que el que quiere separarse busca ocasiones. Parece claro, pues, que *tušîyâ*, por lo menos en Prov, significa «fortaleza», como se ve en este mismo verso, en que va asociada a *m^{e}zimmâ*, «reflexión», como en 8,14 lo está con *ʿēṣâ*, «consejo», designando las dos cualidades principales del entendimiento y de la voluntad. Sobre el v.26, cf. F. VATTIONI: Augustinianum 6 (1966) 324s.

32 que al desleal lo abomina Yahvé, |
pero da trato privilegiado al sincero.
33 La maldición de Yahvé en la casa del impío, |
pero la bendición en la del bueno.
34 Con los soberbios se muestra soberbio, |
pero con los humildes benigno.
35 Patrimonio de los sabios es la gloria, |
pero para los necios abunda la ignominia.

4 1 Escuchad, hijos, lo que os enseña el padre, |
y atended y aprenderéis prudencia,
2 que es buena la instrucción que os doy: |
no desatendáis mi enseñanza.
3 Cuando era yo muchacho,
hijo predilecto de mi padre,
4 me enseñaba él y me decía: |
Retén en tu memoria mis palabras | observa mis preceptos y vivirás;

---

go, el hermano en sentido lato, como explica Dt 15,2. Al amigo pobre había que ayudarle, como dicen estos proverbios, no sólo dándole lo que necesitaba, sino dándoselo pronto sin hacerle esperar.

32-35 En estos versos se hallan cuatro bendiciones con sus correspondientes imprecaciones, que tienen por fin realzar la importancia de la sabiduría y de la instrucción que aquí se da.

CAPITULO 4

Tercera instrucción. 4,1-27

Está dividida en tres partes, o mejor, tres breves instrucciones (1-9, 10-19 y 20-27), cada una de las cuales va provista de introducción (1-2, 10 y 20), y las dos primeras también de conclusión (8-9 y 18-19), que falta en la última. Así como la anterior se dirigía al entendimiento, ésta va, más bien, dirigida a la voluntad.

1 Aquí y en tres casos más (5,7; 7,24 y 8,32) se halla no el «hijo mío» clásico, sino «hijos» en plural, que muestra que esta apelación no se ha de tomar en sentido propio ni aun cuando está en singular, o sea que esto confirma también el carácter anónimo de estos escritos sapienciales, que no se compusieron para hijos, sino para educandos.

3 El texto hebreo de este verso no parece auténtico (Toy). Pues no es verosímil que expresándose enfáticamente en la segunda línea del texto hebreo la relación del hijo a su madre, como *delicado y único hijo de mi madre*, se diga fríamente en la primera *era yo hijo de mi padre*. Así es como tradujo la Vg, pero los LXX refirieron al padre el primero de los dos adjetivos que se refieren a la madre, *rak*, «delicado», dándole el sentido de «dócil», «obediente», ὑπήκοος, que la palabra hebrea puede tener, y tradujeron *Pues también yo fui hijo obediente de mi padre y favorito a los ojos de mi*

5 adquiere sabiduría, adquiere prudencia, |
no olvides las palabras de mi boca ni te desvíes de ellas;
6 no la dejes, que te guardará, | ámala, que te salvará;
7 lo primero sabiduría, adquiérela, |
a costa de tus posesiones adquiere prudencia;
8 apréciala, y te elevará, | abrázala, que te honrará,
9 graciosa diadema colocará sobre tu cabeza, |
y con magnífica corona te obsequiará.
10 Si escuchas, hijo mío, y aceptas mis palabras |
los años de vida se te multiplicarán.
11 En la vía de la sabiduría te instruyo, |
por rectos senderos te encamino.
12 Yendo por ellos, tu paso no será vacilante |
y, si corres, no tropezarás.
13 Aférrate a la doctrina, no la sueltes, | consérvala, que es tu vida.
14 No sigas por la senda de los malvados |
ni por el camino de los malos te dirijas;
15 déjalo, no pases por él, | desvíate y sigue adelante.
16 Que ellos, si no han hecho mal, no duermen; |
el sueño se les va si no han armado zancadilla;
17 que el pan que comen es pan de maldad, |
y vino de violencia el que beben.
18 En cambio, la senda de los justos adelante va como la aurora, |
como aurora que termina en pleno día.
19 El camino de los malos, como las tinieblas: |
no saben dónde tropezarán.
20 Hijo mío, atiende a lo que te digo |
y presta oídos a mis palabras.
21 No se aparten de tus ojos, | dentro del corazón guárdalas,
22 que son vida para los que las hallan |
y salud para todo el cuerpo.
23 Guarda tu corazón con todo cuidado, | pues de él procede la vida.
24 Aparta de tu boca la calumnia, | de tus labios aleja la perversidad.
25 Miren tus ojos rectos |
y tus pupilas se dirijan a lo que está delante.

---

madre. Adoptamos la reconstrucción propuesta por Toy, que damos en la traducción. Como el instructor se supone ser Salomón, es más apropiado cambiar el masorético *yāḥîd*, «único», en *yādîd*, «amado», ya que el Rey Sabio no fue hijo único.

5-8 Este verso y los tres siguientes están en forma quiástica o cruzada: el orden lógico los ordenaría de este modo: 5 y 7, 6 y 8. Admitiendo esta disposición, que no es en modo alguno ajena al estilo bíblico, el sentido resulta normal y desaparecen las dificultades que comentadores como Toy han visto, sobre todo en el v.7, dando por supuesto que el texto está alterado. El educador recomienda enfáticamente al educando que se dé al estudio de la sabiduría, pues eso importa más que ninguna otra cosa que pueda adquirir. *Lo primero, sabiduría:* algunos comentadores, como Gemser, insisten en traducir *rēʾšît*, como *principio.* Toy lo considera interpolado, y otros, con Oesterley, dan a dicha palabra el sentido de *lo principal, lo más importante*, con lo que el verso resulta inteligible.

10-26 Adviértase la alegoría de los dos *caminos.*

26 Observa las huellas de tus pies, |
y todos tus caminos serán certeros.
27 No te desvíes ni a la derecha, ni a la izquierda, |
aparta tus pasos del mal.

5 1 Hijo mío, si atiendes a mi sabiduría |
y prestas oídos a mi inteligencia,
2 obrarás con reflexión | y guardarán discreción tus labios.
3 Que los de la mujer adúltera destilan miel |
y es más suave que el aceite su garganta,
4 aunque al fin resultan más amargos que el ajenjo |
y más tajantes que la espada de dos filos;
5 cuesta abajo van sus pasos a la muerte, |
al seol sus pies se dirigen rectos;
6 lejos de percibir el camino de la vida, |
erradas van sus pisadas y no lo sabe.
7 Ahora, pues, hijos, escuchadme |
y no os apartéis de lo que os digo:
8 Pase tu camino lejos de ella |
y no te acerques a la puerta de su casa,
9 para que no entregues a otros tu lozanía | ni tus años al despiadado;

---

27 *Ni a la derecha:* modismo hebreo, en que, expresando los dos términos extremos, aquí derecha e izquierda, se significan todos los intermedios, o sea la totalidad; en este caso, la rectitud absoluta de vida que ha de tener como norma el joven sin separarse para nada de ella.

CAPITULO 5

Cuarta instrucción. 5,1-23

Las precedentes instrucciones han sido más bien teóricas, encaminadas a despertar en el joven los deseos de aprender. Las tres siguientes son prácticas y versan sobre el mismo asunto. El mayor peligro para el joven lo vio el autor en las relaciones que podía entablar con mujeres ajenas, esto es, casadas.

1-2 En estos versos encontramos cuatro palabras que se usan con frecuencia como sinónimas de la sabiduría: *ḥokmâ, tᵉbûnâ, mᵉzimmâ* y *daʿat.* Es evidente que pueden traducirse de modos distintos y que la traducción que les damos ordinariamente de «sabiduría», «inteligencia», «reflexión» y «conocimiento», es sólo aproximada y no tiene en consideración tanto la palabra como el contexto y el genio de la lengua que traducimos.

7-13 Tras el exordio, en el que se ha puesto claro al joven cuáles son las intenciones de la mujer, sigue la primera parte de la instrucción, negativa, aconsejando al joven que se mantenga lejos del peligro. Dos razones se dan para ello, que se repiten por duplicado en 9 y 10: la posible pérdida total de sus bienes, y aun de la libertad, y el tener tal vez que pasarse la vida trabajando para otro.

[10] **ni se aprovechen extraños de tus fuerzas | ni casa ajena de tus fatigas;**
[11] **ni tengas que lamentarte al fin, | tus carnes y tu cuerpo desgastados,**
[12] **ni tengas que decir: «¿Por qué desprecié la instrucción |**
y por qué desdeñó la corrección mi mente?
[13] **¡Es que no atendí a la voz de quien me instruía |**
ni presté oídos a quien me enseñaba!
[14] **Por bien mezquina cosa me puse en tan extremo trance |**
ante la comunidad y la nación».
[15] **Bebe agua de tu cisterna | y de la que mana de tu pozo.**
[16] **No se derramen tus manantiales fuera, |**
los chorros de agua en las calles.

Inútiles serían en este caso las lamentaciones expresadas por triplicado que se leen en 11, 12 y 13. *Tu lozanía* (v.9): alusión a la venganza que el marido agraviado tomaría, como se dice en el capítulo siguiente (v.27-31), venganza verdaderamente despiadada. *Lozanía (hôd)*, en que la Vg vio la pérdida del honor, y los LXX, la de la vida, corresponde a las *fuerzas (kōaḥ)* del verso siguiente; del mismo modo que a los *años* del v.9 corresponde *fatigas (ʿeṣeb)*, en el 10. La compensación que tendría que pagar lo reduciría a esclavo del ofendido todo el resto de su vida.

14 Verso tradicionalmente difícil, que se suele traducir como si aludiera a la pena de muerte en que el culpable incurrió (Lev 20, 10 y Dt 22,22) y de la que se libró a duras penas: «llegué al extremo de maldad (o calamidad) ante la comunidad». Pero esta idea no parece ser la que se espera en este contexto. En efecto, los cuatro versos precedentes al 13 forman dos estrofas, en la que los dos miembros que se corresponden expresan la misma idea. Así, en 9-10, la idea es el tener que servir a otros, y en 11-12, la del arrepentimiento tardío. Como las estrofas continúan en los versos siguientes, por lo menos en 15-16 y 17-18, parece natural ver en 13 y 14 otra estrofa, en la que, como consta por el miembro conocido, 13, la idea es lo fácil que le hubiera sido ahorrarse tal calamidad. Por consiguiente, ésta es la idea que ha de expresar el otro miembro desconocido, 14, de esta misma estrofa, idea que se encuentra fácilmente en el texto hebreo con sólo leer *bimʿaṭ*, «a cambio de poco», «por poca cosa», en vez de *kimʿaṭ*, «casi». Eso es, pues, lo que decía el texto original, que restituimos, continuando el pensamiento del verso anterior: *por bien poca cosa me puse en trance tal ante la multitud y la comunidad*, como diciendo, bien poco se me pedía, que no era más que hacer caso de las advertencias. Por despreciarlas y por no tomarme tan pequeño trabajo, caí en el peor de los males viéndome públicamente deshonrado.

15 Comienza aquí la parte positiva de la amonestación, en la que, después de avisar al joven de los peligros, le pone ante los ojos la felicidad que puede encontrar siendo fiel a su legítima mujer (15-20).

16 En el texto hebreo se lee este verso sin la partícula negativa: «tus manantiales se derramen fuera», que en el contexto en que está equivale a «busques tu satisfacción fuera», lo cual es lo contrario de lo

17 Sean para ti solo, | y no participe contigo extraño alguno.
18 Sea tu fuente bendita, | y la mujer de tu juventud, tu alegría;
19 cierva enamorada y graciosa gacela, |
en todo tiempo te satisfagan sus encantos |
y de sus caricias vivas embriagado siempre.
20 ¿Por qué vas a vivir perdido, hijo mío, por la ajena, |
abrazado al seno de la extraña?
21 Las vías de los hombres están patentes a Yahvé, |
y todas sus sendas le son manifiestas.
22 Sus maldades al perverso le hacen caer en la trampa |
y en los lazos del pecado sujeto queda:
23 muere porque no aprendió | que su crasa ignorancia le ofusca.

6 1 Hijo mío, si has salido fiador por tu amigo, |
a un extraño has vendido tu mano,

---

que se espera. Por eso, o se le antepone la negación, como hicieron algunos códices de los LXX y Orígenes, o se le da sentido interrogativo.

18-19 Las comparaciones de la fuente y de la gacela se encuentran también en el Cantar (4,12.15; 2,9.17; 4,5; 7,3 y 8,14) [1].

CAPITULO 6

Quinta instrucción. 6,1-35

Hasta ahora se correspondían las instrucciones y los capítulos. En este sexto capítulo no es fácil ver dónde se ha de poner el fin de la instrucción, pues es tal la variedad de asuntos que se tratan, que no parece puedan incluirse en una misma instrucción. El comienzo (1-5) y el fin (20-35) son normales: una advertencia seria, pero breve, sobre los peligros de salir fiador por el prójimo; y otra segunda, relativamente larga, sobre el tópico de las mujeres ajenas, como la anterior (5,1-23) y la que le sigue (7,1-27). Y entre ambas advertencias se encuentran tres composiciones cortas, sin conexión alguna clara con el contexto: el epigrama del perezoso (6-10), la descripción del hombre pérfido (12-15) y el proverbio numérico (16-19). Esto plantea un problema que no se puede resolver con certeza por carecer de datos concretos sobre la historia del texto de Prov. Con cierto grado de probabilidad se puede decir que el texto original de esta instrucción sexta sólo contenía la primera y la última exhortación; esto es, que constaba sólo de 1-5 y 20-35, ya que su estilo no difiere del de las demás instrucciones de esta primera colección. Las tres composiciones intermedias las habría añadido un redactor o compilador, el de esta primera colección, cuando ésta existía independiente de las demás que después formaron el libro de los Prov. No es verosímil que las añadiera el redactor final de Prov, pues no hubiera podido menos de notar que las ponía fuera de sitio.

1-3 El salir fiador por otro debió de ser un peligro serio en la

[1] Leemos *dōdeyhā*, como se lee en el TM en 7,18, en vez de *daddeyhā*.

2 tus palabras te han prendido, | te han cazado tus palabras.
3 Pues bien, hijo mío, haz esto y te librarás: |
ya que te has puesto en las manos del amigo, |
vete a él, suplícale, importúnale,
4 no des sueño a tus ojos | ni dejes dormitar tus párpados;
5 sálvate como la gacela de los que te acosan, |
y como el pájaro se salva del cazador.
6 Ve a la hormiga, perezoso, | y considera sus costumbres y su sabiduría,
7 que, sin jefes, | ni capataces, ni quien mande,
8 se asegura el alimento en el verano |
y se procura la comida en la cosecha.
9 ¿Hasta cuándo vas a estar durmiendo, perezoso? |
¿Cuándo te levantarás del sueño?
10 Un rato dormido, otro echado |
y otro cruzado de brazos descansando.
11 Que cual vagabundo te vendrá la pobreza |
y la indigencia como el pordiosero.
12 Villano, malvado es | quien con labios perversos conversa,
13 guiña los ojos, con los pies avisa, | indica con los dedos,

---

sociedad de aquel tiempo, a juzgar por las alusiones que se encuentran en Prov 11,15; 17,18; 22,26-27, y Eclo 8,13 y 29,14-19.

6-10 El epigrama del perezoso es una composición perfecta desde el punto de vista literario y moral, con la alegoría de la hormiga (6-8), a la cual el texto griego añade la alegoría típica en esta materia, la de la abeja: «O vete a la abeja, y aprende cuán diligente es y con cuánta aplicación se da al trabajo. Del fruto de sus labores se aprovechan reyes y simples ciudadanos para la salud. Todos la desean y la aprecian, y aunque débil en fuerza, es preferida porque acredita la sabiduría».

11 Según la Vg, la pobreza llega como el viajero, *viator*, y la indigencia, como un hombre armado, *vir armatus*, que es la traducción literal del hebreo. Pero no aparece claro en qué se asemeja la pobreza al caminante, y por eso tal vez los LXX calificaron al viajero de «malo», κακὸς ὁδοιπόρος, mientras que en el *vir armatus* vieron un «buen corredor», ἀγαθὸς δρομεύς. Parece que el verso quiere significar que la pobreza llega inesperadamente, y, si es así, la comparación del caminante que se presenta inesperadamente no está mal. Pero la del hombre armado, *ʾîš māgēn* o escudero, no tiene sentido. Albright [1] propone leer *mōgēn* o *maggān*, conforme al ugarítico, con la significación de «mendigo». Esto da mejor sentido, pero sospechamos que *ʾîš māgēn* debe significar «el salteador», como parece pedir el contexto: la indigencia vendrá con la sorpresa, y con la violencia implacable del salteador. El verso se repite después en 24,34, prácticamente idéntico en el texto hebreo. Los LXX añaden, por contraste, el ejemplo del trabajador: «pero, si eres trabajador, la cosecha te vendrá como una fuente, y se alejará de ti la necesidad como el malhechor».

12-15 El autor no ahorra palabras para mostrar la villanía del que quiere vivir a costa del prójimo engañándole. La duplicidad se

[1] *Canaanite-Phoenician Sources of Hebrew Wisdom*: VTSuppl 3,10.

14 mal intencionado, siempre en hacer mal pensando |
y en sembrar discordias:
15 por eso le llegará de repente la ruina |
y se verá deshecho sin remedio.
16 Seis cosas detesta Yahvé, | pero la séptima la abomina con el alma:
17 ojos altivos, lengua mendaz |
y manos que derraman sangre inocente;
18 corazón que alberga intenciones aviesas, |
pies que al mal precipitados corren,
19 falso testigo que mentiras borbota |
y el que siembra cizaña entre hermanos.
20 Guarda, hijo mío, el precepto de tu padre |
y no desdeñes la enseñanza de tu madre;
21 consérvalas siempre apretadas contra el corazón, | atadas al cuello;
22 ellas serán tu guía cuando andes, | cuando descanses te velarán |
y se entretendrán contigo cuando despiertes.
23 Que el precepto es lámpara, y la enseñanza luz, |
y camino de vida la corrección que instruye.
24 Ellas te guardarán de la mujer mala |
y de la lúbrica lengua de la extraña.
25 No ansíe tu corazón su belleza, | ni de sus párpados prendido quedes,
26 que la mujer mala no busca sino el pan, |
pero la que tiene marido a preciosas vidas acecha.
27 ¿Quién lleva fuego en el seno | y no se le quema la ropa?
28 O ¿anda alguno sobre brasas | sin chamuscarse los pies?

---

manifiesta en los siete modos distintos que se enumeran en 12b-14 y que corresponden en cierto modo a las siete cosas que Dios abomina, según se dice en los versos siguientes 16-19.

16-19 Este proverbio numérico, basado en el número siete [2], confirma el consejo sobre la sinceridad, mostrando que ella es objeto especial de la voluntad divina, pues nada detesta más Dios que lo que a ella se opone, que es el sembrar discordia entre los hombres. La fuerza del proverbio está no sólo en que Dios la aborrece más que ninguna de las otras seis cosas precedentes, sino en que no puede haber ninguna que aborrezca más, ya que siete es el número que designa la perfección y negativamente la imperfección.

20-35 Esta breve exhortación es un modelo en su género.

La sabiduría se compara a un fiel compañero y a la luz (v.23). Ambos le libran de la mujer mala: el compañero, guiándole por buenos caminos (v.22), y la luz, mostrándoselos (v.23).

La segunda línea del v.26 se presta a diversas interpretaciones. Literalmente dice «por la mujer mala hasta un pan», sin verbo alguno explícito. Y el sentido puede ser o que el hombre arrebatado por la pasión no teme arruinarse y quedarse, por así decirlo, con sólo un pan, o que la mujer no pide más retribución que un pedazo de pan; esto es, que lo que hace lo hace sólo porque no tiene otro medio de ganarse la vida. El autor contrapone aquí, lo mismo que en 7,10, las dos mujeres, la *zônâ* o prostituta, que no tiene marido, y la *ʾēšet ʾîš*

[2] Cf. W. M. W. ROTH, *The Numerical Sequence x/x + 1 in the Old Testament:* VT 12 (1962) 300-311; ID., *Numerical Sayings in the Old Testament:* VTSuppl 13 (1965); A. S. KAPELRUD, *The Number Seven in Ugaritic Texts:* VT 18 (1968) 494-499.

29 Así, quien a la mujer del prójimo se acerca, |
nadie la toca quedando inmune.
30 No se toma el ladrón a chanza |
aun cuando robe para satisfacer el hambre,
31 y cuando se le descubre, paga el séptuplo |
y ha de desprenderse de todo el ajuar de casa.
32 Mentecato es quien adulterio comete, |
hace aquello que le costará la vida;
33 golpes y confusión se procura | y no se borrará su infamia,
34 que la indignación del marido será ira |
y no tendrá compasión el día de la venganza,
35 ni admitirá reparación alguna, |
ni por muchas que sean las dádivas le satisfarán.

7 1 Hijo mío, observa lo que te digo |
y guarda en tu corazón mis normas,
2 obsérvalas y vivirás, |
guarda mis instrucciones como la pupila de los ojos,
3 átatelas en los dedos, | en las páginas del corazón escríbelas.
4 Di a la sabiduría: «¡Eres mi hermana!» |
y a la prudencia llámala «amiga»,
5 para que te libren de la mujer adúltera |
y de la extraña de suaves palabras.

---

o casada. Y el sentido es que la primera sólo busca el sustento, mientras que la segunda, que tiene casa y medios de vida, busca el satisfacer su pasión a toda costa, sin preocuparse de las consecuencias que su mala acción podrá tener para el varón. El fin de la comparación no es excusar a la prostituta, sino mostrar la malicia con que la otra procede despreciando vidas y familias ajenas [3].

CAPITULO 7

Sexta instrucción. 7,1-27

Es ésta la última de las instrucciones que da el educador en esta colección. Quedan dos más, pero no es el educador quien las da, sino la sabiduría. En cuanto a la forma, la instrucción es de tipo normal, con introducción en 1-3. Sigue la proposición en 4-5 indicando el tema, que es el peligro que pueden ser las mujeres de los otros, tema que se desarrolla en el cuerpo de la instrucción (6-23), en donde se describe gráficamente la seducción del joven. La conclusión se halla en 24-27 e insiste una vez más en la ruina moral y material.

4 En Sab 8,2 se designa la sabiduría no como hermana, sino como esposa, metáforas ambas que expresan la misma realidad: el amor que merece la sabiduría, como el que merece una esposa, y la ayuda constante y desinteresada que presta a los que la aman, como si fuera hermana.

[3] En vez de la partícula *b*ᵉʿ*ad* puede leerse *baʿad*, «precio», «cambio», según indica G. R. Driver (VT 4 [1954] 244).

6 Quien desde la ventana de su casa, |
por las celosías, mira hacia abajo
7 y ve entre los mozos, | distingue entre los jóvenes uno falto de seso,
8 que pasa por la plaza junto a un rincón |
y sigue adelante camino de su casa,
9 hacia el crepúsculo, al atardecer del día, | al anochecer, al oscurecer.
10 Entonces le sale al encuentro la mujer |
vestida de meretriz, de corazón taimado,
11 apasionada, desenvuelta, | cuyos pies no aguantan en casa
12 —unas veces en la calle, otras en las plazas, |
anda acechando por todos los rincones—,
13 y asiéndolo lo besa | y le dice con descaro:
14 «Tenía que ofrecer sacrificio de acción de gracias, |
hoy he cumplido mis promesas,
15 por eso he salido a invitarte, |
buscándote ansiosa hasta que te he encontrado.
16 Preparado tengo el lecho | con vistosas colchas de tela de Egipto
17 y con mirra, áloes y cinamono | lo he perfumado.
18 Ven y saciémonos de amores hasta mañana |
y acariciándonos disfrutemos,
19 que el hombre no está en casa, | se ha ido de viaje muy lejos,
20 llevándose consigo una bolsa de dinero: |
volverá para el plenilunio».
21 Y con zalameras lisonjas lo seduce, | y con suaves labios lo fascina:
22 él la sigue incauto, | como res que va al matadero,
23 como pájaro que se precipita en el cepo, |
sin saber que en ello le va la vida.

---

6 El que observa a los jóvenes tras las celosías es, según el texto hebreo y la Vg, el autor mismo que describe la escena y que naturalmente habla en primera persona. Pero en los LXX es la mujer seductora, y esto parece más obvio. Un hombre no se hubiera escondido, y menos si, como dicen el hebreo y la Vg, este hombre era el educador. El atisbar por la celosía es más natural en la mujer, y en el caso presente era el modo más apto para escoger la presa.

21-23 *Con zalameras lisonjas* [1]. Leemos *happōteh*, «incauto», como debieron de leer los LXX, lo cual dice mejor con el contexto que el «en seguida» *(pitʾōm)* del texto hebreo y del latín: «el joven la sigue en seguida». Estos dos versos son tradicionalmente difíciles y no se les ha encontrado aún solución satisfactoria. En el texto ambos constan, no de dos líneas, que es lo corriente, sino de tres, y esto parece una anomalía. La sospecha de que lo es en este caso se confirma no sólo por las variantes que registran las versiones griega y latina, sino porque la tercera línea del primer verso «y como cadena para instrucción del necio» no tiene sentido en este contexto, que es lo mismo que decir que está fuera de sitio. Suprimiéndola, el v.22 tiene el sentido satisfactorio que le damos en la traducción. El verso siguiente se lee esencialmente del mismo modo en el texto original y en las dos versiones citadas: «hasta que le atraviesa el hígado con la

1 *Leqaḥ* puede significar también «atracción», «hechizo»: cf. VTSuppl 3,284. La palabra *lisonja* expresa las dos ideas de la raíz *lqḥ*: «doctrina», «enseñanza», en el pensamiento expresado en ella, y «atracción», en el placer que la lisonja produce.

24 **Y ahora, hijo mío, escúchame | y atiende a mis palabras:**
25 **no se desvíe tu corazón a sus caminos, |**
ni por sus sendas errado sigas,
26 **que ha hecho caer a muchos traspasados |**
y numerosas sus víctimas han sido.
27 **Caminos de infierno son los de su casa |**
que a las mansiones de la muerte bajan.

---

lanza—como el pájaro se precipita en el cepo sin saber que en ello le va la vida». La primera línea se refiere a la res llevada al matadero, y la última, aunque se aplica al pájaro, puede también aplicarse a la res, como una reflexión sobre la estupidez que muestra dejándose llevar así a la muerte. Como no parece que la crítica textual pueda dar, a lo menos por ahora, una solución que satisfaga, tal vez la lógica puede, y según ésta, dos soluciones son posibles: suprimir la segunda línea del v.33, con lo que queda una sola comparación, la de la res: *como va la res al matadero,* 33 *hasta que le atraviesa el hígado la lanza, sin saber que en ello le va la vida,* o suprimir la primera, con lo que las comparaciones son dos: *como va la res al matadero,* 33 *como el pájaro se precipita en el cepo, sin saber que en ello le va la vida.* Esta segunda nos parece preferible, ya que en ella el énfasis que se espera en una ocasión como ésta se muestra en una doble comparación sobria, mientras que en la solución anterior se le emplea en prolongar y como arrastrar la única comparación que existe. Puede verse en Oesterley (p.53-54) un estudio crítico de este punto.

27 Los mismos sentimientos se encuentran en las *Instrucciones de Ani* conservadas en varios papiros, de los cuales el más antiguo data de los siglos XI al VIII: «Ten cuidado con la mujer forastera desconocida en la propia ciudad. No la mires cuando pase por tu lado. No te juntes a ella: dilatado remanso cuyas tortuosidades nadie conoce es la mujer que se aparta de su marido. Te dirá cada día: Tengo esbelta figura. No hay testigos que la vean cuando quiere seducir. Crimen digno de muerte cuando uno lo oye» [2].

CAPITULO 8

Conclusión primera. 8,1-36

Fuera de los tres primeros versos, que sirven de introducción, los restantes (4-36) constituyen el «pregón de la sabiduría». La introducción tiene por fin poner de relieve que la sabiduría no es una ciencia secreta reservada para unos pocos—tal vez aludiendo a la sabiduría egipcia—, sino que todos son invitados a aprenderla, y en particular los que carecen de experiencia y aun los mismos necios *(k^{e}sîlîm)*. Termina exhortando a todos al estudio de la sabiduría con las acostumbradas bendiciones a los que lo hagan y conminaciones a quienes rehúsen escucharla (32-36). Esta instrucción y la siguiente son, en opinión de Albright, más antiguas que las restantes de la

[2] ANET, p.420a. Sobre *ḥdry mwt*, cf. Augustinianum 9 (1969) 131s.

8 [1] ¿Es que no invita la sabiduría | o no llama a gritos la prudencia?
[2] Desde sitios elevados cabe el camino, | plantada en las encrucijadas,
[3] junto a las puertas, a la entrada de la ciudad, |
por donde todos entran, ella anuncia su pregón:
[4] «A vosotros os invito, hombres; | a vosotros, de hombres nacidos.
[5] Los que no tenéis experiencia aprended prudencia, |
aprended cordura los que no tengáis discreción.
[6] Escuchad, que de cosas importantes hablo, |
mis labios se abren para la rectitud,
[7] porque mi garganta en la verdad se emplea |
y mis labios abominan la maldad.
[8] Justas son todas mis palabras, |
nada hay torcido ni engañoso en ellas,
[9] todas son claras para los que reflexionan |
y rectas para los que encuentran el saber.
[10] Más que plata atesorad doctrina, | estimad el saber más que el oro,
[11] que vale más la sabiduría que las joyas, |
y nada apetecible puede compararse a ella.
[13] El temor de Yahvé aborrece el mal. |
La arrogancia, el orgullo, el proceder perverso |
y la boca dolosa los odio.
[12] Yo, la sabiduría, soy vecina de la prudencia, |
y me reconozco amiga de la discreción;

---

colección, como lo prueba el gran número de palabras o expresiones cananeas que se encuentran en ellas (VTSuppl 3 p.7.9).

1-3 La sabiduría se anuncia en todos los sitios en que se solían anunciar los bandos. Estos sitios eran tres, según se especifica aquí y en 1,20-21: «lo alto de las murallas», como lee explícitamente el griego en 1,21, y que sin duda corresponde a «los sitios altos sobre el camino» del hebreo, expresión que creemos designa no cualquier elevación junto al camino, sino precisamente la muralla junto a la cual transitaba la gente. El segundo lo constituían las encrucijadas o cruces de caminos, leyendo con los LXX *beṯôk*, «en medio», en vez de *bêt*, «casa», y que puede corresponder a las «calles» de 1,20. El sitio más importante y público eran las puertas de la ciudad.

4-5 *De hombres nacidos:* lit. «hijos de hombre o de Adán». Esta invitación, con ligeras variaciones, se lee después en 9,4, repetida por la sabiduría, y en 9,16, por la necedad. Además se la halla también en 1,22. En ellas se invita a los que carecen de sabiduría, ya sea por falta de edad, ya por falta de experiencia o de juicio. Los primeros se designan siempre por la palabra *peṯî*, en singular o en plural, que significa «niño», «muchacho», «joven», en sentido físico y moral. A los segundos se les llama *kesîlîm* (8,5), «necios», o *lēṣîm* (1,22), «desvergonzados», o *ḥăsar-lēb* (9,4.16), «falto de seso», «menguado», «tonto». A todos éstos se dirige la sabiduría de modo especial por la necesidad que tienen de ella.

12-13 *Vecina* [1]. El v.13 está fuera de sitio, no sólo porque interrumpe el sentido entre 12 y 14, sino porque es el único de esta sección que expresa una idea negativa, la de odiar o aborrecer:

[1] *Šākantî*, «soy vecina», verbo derivado de *šākēn*, «vecino» (B [1964] 403 y Gemser p.44).

14 conmigo están el consejo y la fortaleza; |
yo soy la inteligencia, conmigo está el poder.
15 Por mí los reyes reinan | y dictan los magistrados justas leyes;
16 por mí mandan los príncipes |
y los nobles, todos los que gobiernan la tierra.
17 Yo amo a los que me aman, |
y quienes me buscan con diligencia me hallan;
18 conmigo riquezas y honores, | fortunas duraderas y justicia;
19 yo rindo más que el oro y el topacio, |
y mi interés vale más que la plata.
20 Yo me muevo por caminos de justicia, | por sendas de equidad,
21 enriqueciendo de bienes a los que me quieren, | llenando sus cofres.
22 Yahvé me formó primicias de su obrar desde muy antiguo, |
desde antes mismo que cosa alguna hiciera.
23 Muy de antiguo fui yo formada, |
desde el principio y desde los orígenes de la tierra.
24 Yo nací cuando no existían los abismos, |
cuando no había manantiales de caudalosas aguas;
25 antes que los montes se asentaran |
nací yo; antes que las alturas,

---

todas las demás son positivas. Pero, si es fácil notar que está fuera de sitio, no lo es tanto decir dónde debería estar. Por lo menos no desdice si se le coloca después del 11, como resumiendo la enseñanza precedente.

14-15 No son cuatro las cualidades indicadas en este verso, sino dos, repetidas enfáticamente según las leyes del paralelismo: *Consejo* corresponde a *inteligencia* y *fortaleza* a *poder*. Sobre la palabra *tûšîyâ*, «fortaleza», que en este texto es paralela a «poder», puede verse lo dicho antes en 3,21. En vez de *justas leyes* (v.15), el epíteto, según parece constar del ugarítico, puede aplicarse a los magistrados, de modo que el verso se podría traducir: «y legítimos magistrados dictan leyes».

21-22 *Bienes* [2]. Los diez versos que siguen son uno de los más bellos poemas de la literatura universal, en el que la sabiduría describe las diferentes fases de la creación, no para atribuírselas a sí misma, ni para decir que sin ella Dios no hubiera podido crear el mundo, sino para mostrar que ya entonces ella estaba allí, dejando entrever que su presencia en la creación era hasta cierto punto necesaria.

Yahvé me formó: el verbo hebreo *qānānî* significa «adquirió», «logró», y, cuando el sujeto es Dios, puede expresar la adquisición absoluta por medio de creación; esto es, puede significar, en ciertos casos especiales, «crear». Pero este significado no está tanto en la palabra cuanto en el contexto. Y éste es claro que expresa aquí la creación, una creación que es la primera en tiempo y dignidad de todas las obras de Dios, y al mismo tiempo una creación necesaria, que hace posible la creación de todo lo demás [3].

2 Cf. PNWSP p.15. *Riquezas*, leyendo *'ôš*, «riquezas», «bienes», en vez de *yēš*, con Dahood (B 33 [1952] 33 nt.4).

3 Cf. ALBRIGHT: VTSuppl 3 (1955) 7; CAZELLES: SPag I p.511; W. A. IRWIN, *Where Shall Wisdom Be Found?:* JBLit 80 (1961) 133-142. Los dos últimos proponen traducir,

26 cuando no había hecho la tierra y los mares |
ni el primero de los terrones del orbe;
27 cuando daba estabilidad a los cielos, allí yo estaba; |
cuando el horizonte sobre el abismo limitaba,
28 cuando sujetaba las nubes en lo alto, |
cuando daba energía a las fuentes del abismo,
29 cuando imponía su ley al mar |
y las aguas no podían quebrantar su mandato; |
cuando reforzaba los cimientos de la tierra;
30 entonces, cual arquitecto, a su lado estaba |
y era yo sus delicias día tras día, | perenne placer en su presencia,
31 su placer en el orbe de la tierra, |
donde los hombres forman mis delicias.
32 Y ahora escuchadme, hijos, |
dichosos los que van por mis caminos;
33 atended a lo que enseño y obrad cuerdamente | sin descuidaros;
34 dichoso el hombre que me hace caso |
y vela ante las puertas cada día | vigilando la entrada.
35 Quien me encuentra, encontrará la vida, |
pues hallará benévolo a Yahvé;
36 pero el que me yerra, a sí mismo se daña, |
quien a mí no me quiere, quiere a la muerte».

26-30 *La tierra y los mares*[4]. *Cuando reforzaba*: así traducimos, siguiendo a los LXX, evitando la repetición de la idea de imponer ley, que, de lo contrario, se leería dos veces en este mismo verso. En el v.30 dice la sabiduría literalmente: «y estaba a su lado *ʾāmôn*». Es la única vez que se menciona esta palabra en la Biblia. Probablemente se relaciona con la raíz *ʾmn*, «ser o hacer firme». Los rabinos la tradujeron por «arquitecto»; en este sentido se ha encontrado también en fenicio[5] y dice bien con el contexto: la sabiduría estaba al lado de Dios en la creación, como sugiriendo planes que sólo la omnipotencia divina podía realizar.

La Iglesia acomoda lo que se dice de la sabiduría desde el v.22 al 35 a la Madre de Dios, que, como Madre de la Sabiduría encarnada, estaba presente en la mente divina aun antes de que Dios crease el mundo.

en vez de «Dios me creó», «Dios me engendró». Pero no consta que el verbo *qānâ* tenga tal sentido. Además, introduciría un concepto que el autor del poema no pudo tener, cual es el de la generación divina, que sólo se conoce por revelación ulterior. Defiende también la traducción «me engendró»—en sentido figurado—, basándose en paralelos ugaríticos, M. Dahood, *Proverbs 8,22-31. Translation and Commentary*: CBQ 30 (1968) 512-521.

[4] *ḥûṣôt* puede significar «mares», más bien que «ríos» (Peš Targ Vg), o «campos» (LXX), teniendo en cuenta uno de los significados de la raíz en árabe, según D. W. Thomas (VT 15 [1965] 272). Otra interpretación para *ḥûṣôt*, así como para *pîw* (v.29), da F. Vattioni (Augustinianum 9 [1969] 124-126. 127-129).

[5] Albright, l.c. p.8.

9 [1] La sabiduría edificó un palacio | con siete columnas de talla;
[2] aderezó las viandas, mezcló el vino, | y hasta preparó la mesa;
[3] mandó las sirvientas a invitar | desde el sitio más alto de la casa:
[4] «Los que aún sois niños, venid a mí». |
Y a los que les falta juicio les dice:
[5] «Venid, comed mis manjares | y bebed el vino que os he mezclado;
[6] dejad la ignorancia, y viviréis, |
y en los caminos de la prudencia seréis felices».
[7] Quien corrige al desvergonzado recibe de él confusión, |
y el que al malvado reprende se mancha.
[8] No corrijas al desvergonzado, que te odiará; |
corrige al sabio, que te amará.
[9] Da al sabio y se hará más sabio todavía, |
enseña al justo y aprenderá más.
[10] El temor de Yahvé es el comienzo de la sabiduría,
el conocimiento de lo santo es prudencia.

CAPITULO 9

Conclusión segunda. 9,1-18

Esta instrucción da la impresión de ser un apéndice, en el que se han ido amontonando los versos que, por una razón o por otra, no pudieron formar parte de las precedentes. Con todo, no es así. Es la conclusión lógica de toda la materia anterior, que el autor ha compendiado y simbolizado en dos mujeres alegóricas, una que representa la sabiduría y otra la necedad o locura. Ambas están interesadas en atraer al ignorante. Es la lucha que cada joven experimenta en su vida. El autor dedica seis versos a cada una: 1-6, a la sabiduría, y 13-18, a la necedad, describiendo en cada caso la persona, su celo por atraer al joven y las consecuencias. Los dos grupos están separados por un tercero, también de seis versos, que no tienen apenas conexión alguna entre sí ni con ninguno de los dos grupos. Es difícil evitar el pensamiento de que la instrucción original se reducía a la antítesis entre las dos mujeres, 1-6 y 13-18, antítesis perfecta en todos sentidos.

1 El interés de la sabiduría por los ignorantes se muestra en su generosidad invitándolos a todos por medio de sus sirvientas al banquete que ella misma ha preparado en una casa edificada con este fin. Rasgos simbólicos que ilustran el principio de que, para adquirir la sabiduría, no se necesita más que aceptar la invitación [1].

7-12 Son éstos seis proverbios pertenecientes a dos colecciones distintas, 7-9 y 10-12, intercalados aquí por un copista o redactor a quien tal vez le pareció demasiado brusco el contraste que había en el original entre la mujer sabia y la necia.

La frase del v.10 es la misma que se encuentra repetidas veces

[1] Sobre *ḥokmôt*, cf. c.1 nt.6. Cf. F. Vattioni, *La casa della sagezza (Prov. 9,1; 14,1)*: Augustinianum 7 (1967) 349-351.

[11] Que por mí se aumentarán tus días | y se te añadirán años de vida.
[12] Si obras con sabiduría, para ti serás sabio; |
pero si con necedad, tú te lo sufrirás.
[13] La mujer necia es inquieta | e ignorante, que de nada se preocupa.
[14] Por eso se sienta en el umbral de su casa |
o en un sillón en sitio prominente en la azotea,
[15] para atraer a los que por la calle pasan, |
a los que van derechos a su destino:
[16] «Los que aún sois niños, venid a mí», |
y a los faltos de sentido les dice:
[17] «Aguas robadas son dulces, | y pan hurtado es agradable».
[18] Y no le importa que los muertos estén allí |
y en lo profundo del seol sus invitados.

---

en Prov: 1,7; 8,22; 4,7; y en Sal 111,10. Con todo, en vez de la palabra *rē'šît*, que es la que ordinariamente se usa significando «principio», se emplea otra, *tᵉhillâ*, que no se usa más que en este caso, lo cual parece confirmar la hipótesis de que este grupo intermedio es una interpolación de otro autor.

De lo santo: de las cosas santas; el paralelismo muestra que ha de referirse a Dios, y en 30,3 designa la sabiduría enseñada por Dios.

CAPITULO 10

Con el c.10 comienza una serie de proverbios simples o aforismos que no se interrumpen definitivamente hasta 22,16, donde comienza otra serie distinta de consejos, los cuales siguen sin interrupción hasta 24,3. En la primera serie de aforismos se hallan dos consejos, 20,13 y 22, atestiguados en todas las versiones, y otro incierto, 19,27, que los LXX leyeron como aforismo.

En los 375 de que consta la segunda, el análisis muestra que hay tres clases o tipos de proverbios que se repiten con relativa frecuencia y que podrían provenir de otras tantas colecciones parciales anteriores. Pfeiffer (p.647) señala sólo dos, basándose, según parece, en el carácter antitético de muchos de los proverbios.

Introducción a la sección del bueno y del malo. 10,1-7

Comienza esta subcolección con siete versos, que pueden considerarse como la introducción a toda ella, compuesta tal vez con este fin por el compilador. El motivo más poderoso para el joven es el amor y respeto debido a los padres, al que se añade el principio fundamental de la honradez. Para librarse del máximo peligro, la muerte, de nada sirven las riquezas injustamente adquiridas, sino sólo la buena conciencia, la honradez, la justicia. No condena el autor las riquezas, antes al contrario explica cómo se pueden obtener honradamente: confiando en Dios y trabajando con diligencia y destreza, con lo que se merecerán las bendiciones de los buenos en vida y fama imperecedera después de la muerte.

10 1 Proverbios de Salomón: |
Consuelo es del padre el hijo sensato, |
pero el necio es la tristeza de su madre.
2 Poco sirven tesoros mal logrados; |
la honradez, en cambio, libra de la muerte.
3 No permite Yahvé que el justo pase hambre, |
pero azuza el apetito de los malos.
4 La mano perezosa produce pobreza, |
pero la de los diligentes enriquece.
5 Inteligente es el que en verano acapara, |
pero necio el que entonces ronca.
6 Bendiciones sobre la cabeza del justo, |
pero insultos a la cara de los malos.
7 La memoria del justo será bendecida, |
pero el nombre de los malos se corrompe.
8 El cuerdo de juicio acata el aviso, |
pero el de labios necios se arruina.
9 Anda seguro quien con rectitud procede, |
pero el que va torcido sudará.

El desorden en que a primera vista se suceden los proverbios es en gran parte sólo aparente, pues se observa que no raras veces están agrupados por ideas. Prevalece la idea de la bondad moral expresada antitéticamente en doce proverbios. Sigue la idea de la sabiduría. Tiene importancia el proverbio 21, del que se deduce que sabio es lo mismo que bueno, y necio que malo. Se inculca en particular la idea de retribución, que todos reciben de Dios y de los hombres, y la importancia que, para el bien y el mal, tiene la lengua. Todos los proverbios de este capítulo son antitéticos.

1 Proverbio que se repite casi al pie de la letra en 15,20. El título *Proverbios de Salomón* no se lee en los LXX.

2 *La honradez:* lit. «la justicia» *(ṣ^{e}dāqâ)*, palabra que puede significar también «limosna» (p.ej., en Sal 112,3.9 y Eclo 3,30; 7,10; 16,14). El texto podría traducirse: «la limosna libra de la muerte», como se lee en el texto griego de Tobías 4,10 y 12,9, pero, aunque el proverbio tendría sentido, parece que *ṣ^{e}dāqâ* no significó limosna sino en tiempos más recientes (Toy, p.199). La segunda parte del proverbio se repite en 11,4b.

4 La Vg añade al fin de este verso: «El que confía en mentiras, vientos apacienta, tras pájaros corre».

6-8 En el v.6 cambiamos la lectura [1]. El proverbio del v.8 es modelo de concisión, pues expresa las ideas a medias sin que por eso pierda en claridad. Del cuerdo sólo se dice que acepta la advertencia, y del necio, que se arruina, pero bien claro está que éste se arruina por no aceptar la advertencia, y que el sabio prospera porque hace caso de ella.

9-10 *Sudará* [2]. En el v.10, adoptamos para la segunda línea la

[1] Omitiendo *y^{e}kasseh*, traído aquí de una expresión semejante que se lee más abajo, en el v.11, donde es necesario para conservar el paralelismo de los acentos, que son allí cuatro. Aquí son tres y, además, el verso tiene sentido sin dicha palabra.

[2] Derivado *yiwwādēa^{c}*, de la raíz representada en el ugarítico *d^{c}t*, «sudor» (PNWSP p.21).

10 El que guiña los ojos hará sufrir, |
pero trae bienestar el que corrige con franqueza.
11 Manantial de vida es la boca del justo, |
pero llena está de violencias la de los malos.
12 El odio suscita discordias, |
pero todas las ofensas las oculta el amor.
13 En los labios del inteligente se halla sabiduría, |
pero en las espaldas del necio la vara.
14 Los sabios disimulan el saber, |
pero la boca de los necios pronta está para el estrago.
15 Ciudad fuerte para el rico es su riqueza, |
para el mísero la pobreza es su ruina.
16 Al justo le sustentan sus ganancias, |
pero a la indigencia llevan las suyas al malo.
17 Por camino de vida va el que observa lo aprendido, |
pero el que deja la corrección se extravía.

---

traducción de los LXX, pues el hebreo repite lo que se lee en 8b, destruyendo la antítesis, que es la norma en todo este contexto.

11 *Llena:* lit. «cubierta», «tapada». El paralelismo con la boca del justo, que es manantial, pide que *y^ekasseh* se tome no en la acepción de «tapada», sino en la de «llena»: la boca del malo es también manantial, pero de violencias y muerte.

12 El odio lleva a querellarse sin perder ocasión alguna. Por el contrario, el amor busca siempre la paz, perdonando y olvidando las ofensas. A este proverbio alude probablemente San Pablo en 1 Cor 13,7, cuando dice que la caridad todo lo encubre o disimula. En 1 Pe 4,8 se cita el proverbio que la Vg traduce por *caritas operit multitudinem peccatorum*, que, en el contexto de dicha epístola, lo mismo que en el original de Prov, se ha de entender no de los pecados propios que el amor borra, según Lc 7,47, sino de los ajenos, que el amor al prójimo nos hace ocultar o disimular. Con todo, la interpretación que se le da frecuentemente entendiéndolo de los pecados propios, que se perdonan por la caridad perfecta o contrición, es verdadera, aunque no se puede apoyar en estos textos, sino en otros, como Sant 5,20, en donde se cita este mismo proverbio aplicándolo al acto de caridad que es convertir al pecador. El que tal hace, dice Santiago, salvará su alma de la muerte y expiará multitud de pecados, evidentemente propios, cuya expiación hará posible el que se salve o libre de la muerte.

14 Idea parecida se expresa en 11,13: «va el charlatán revelando secretos, pero el corazón leal encubre el asunto». En ambos textos parece suponerse que lo que el sabio y el leal ocultan es algo malo, cuya revelación causaría grave perjuicio a otro (10,14) o violaría la fidelidad debida (11,13). Esto es, que no se trata de simple prudencia en el hablar, sino de no faltar a la justicia ni a la caridad en las palabras.

15-19 El proverbio del v.15 sólo expresa, sin alabarlo ni vituperarlo, un hecho: que el rico se siente fuerte con su riqueza, y, por el contrario, que al débil le arruina su pobreza. Del mismo modo se dice más adelante (19,4), expresando un hecho: que las riquezas

18 **Los labios que disimulan el odio mienten, |**
pero el que suelta la injuria es necio.
19 **No faltará desliz en el mucho hablar, |**
pero el que refrena sus labios es prudente.
20 **Plata refinada, la lengua del justo; |**
el corazón de los malos, mezquino.
21 **A muchos mantienen los labios del justo, |**
pero los necios con su torpeza mueren.
22 **La bendición de Yahvé enriquece sola |**
sin que el trabajo se aumente.
23 **Tramar males es diversión del necio; |**
el hombre toma la sabiduría en serio.
24 **Al malo le sucede lo que se teme, |**
pero a los justos se les colman los deseos.
25 **Pasa el malo como el vendaval y desaparece, |**
pero el justo permanece firme para siempre.
26 **Vinagre a los dientes, humo a los ojos, |**
tal el perezoso para los que lo mandan.
27 **El temor de Yahvé aumenta los días, |**
pero disminuye los años de los malos.
28 **Halagüeñas son las esperanzas de los justos, |**
pero las de los malos son fatales.
29 **Para el íntegro, el camino de Yahvé es protección, |**
pero desastre para los que obran mal.

---

multiplican los amigos, pero que el pobre aun a su vecino es extraño. *Indigencia* [3]. Entre ocultar o disimular el odio, lo cual es hipocresía, y manifestarlo, que es necedad, está el perdonar, sustituyéndolo por el amor, como se dice en el v.12. La idea del v.19 se repite en 13,3 y 17,27.

23 También se han visto anomalías en este verso. Se contraponen aquí el hombre que lo es de veras y el necio; la risa, o diversión, y la cordura, o lo que se toma en serio; y, finalmente, tramar males y la sabiduría. El sentido no lo dan tanto los conceptos expresados por las palabras cuanto los que van asociados a ellas en el estilo sapiencial. El necio toma a broma el hacer mal, y esto equivale a tomar a broma la sabiduría, que es cordura, con la que no se compagina el hacer mal. Pero el hombre que verdaderamente es tal toma en serio la sabiduría, que para él es cordura, y se abstiene, por consiguiente, de obrar mal.

24 Este proverbio se complementa con el 28 y con 11,23, de los que consta explícitamente que sólo los justos pueden tener buenas esperanzas, mientras las de los malos no pueden ser sino malas.

29 El *camino de Yahvé* es el trazado por su ley, que no es aquí la mosaica, sino su voluntad, lo que El desea en todo momento de cada hombre. La voluntad de Dios nos parece ser el equivalente exacto en lenguaje moderno de lo que el autor llama aquí camino o vía de Dios. Pero preferimos la palabra «camino», porque traduce, además, la metáfora del original *derek Yahweh*. En ese camino está uno seguro; fuera de él no hay otro y no se puede llegar al fin. En

[3] Conservamos *haṭṭā't*, aunque dándole el sentido de «penuria», «indigencia», que la palabra tiene en etiópico. Cf. JThSt 15 (1964) 295s.

30 **Jamás se tambaleará el justo, | pero los malos no habitarán la tierra.**
31 **La boca del justo mana sabiduría, |**
pero la lengua de los malos será cortada.
32 **De los labios del justo brota razón, |**
pero mentiras de la boca de los malos.

11 1 **Yahvé detesta la balanza falsa, | pero le complace el peso fiel.**
2 **Donde entra soberbia, entra humillación, |**
pero con los humildes está la sabiduría.
3 **A los sinceros les guía su rectitud, |**
pero al pérfido su perversidad le pierde.
4 **No valdrá riqueza el día de la ira, |**
pero salvará de la muerte la honradez.
5 **La honradez endereza los pasos del sincero, |**
pero hace caer al malo en su maldad.

---

este sentido, el camino de Dios es también la ruina de los malos, que rehúsan seguirlo.

30 *No habitarán la tierra,* o porque morirán pronto, o porque los desahuciarán o desterrarán en castigo a sus maldades. El paralelismo antitético con los justos, que no conocerán vaivenes de fortuna, más bien favorece el segundo sentido, que no podrán vivir en paz y prosperidad en la tierra, esto es, en sus tierras.

31-32 La lengua de los malos será cortada, no precisamente en sentido físico, sino en sentido moral: será cortada como se corta el agua, para que no fluyan por medio de ella los engaños que de ella brotan naturalmente, como se dice en el verso siguiente. *Brota* [4].

CAPITULO 11

Es, como el anterior, predominantemente antitético. La idea principal es la de honradez y sinceridad en las relaciones con los demás, idea que se menciona en los siete primeros versos, exceptuando el v.2.

1 Varias veces se repite este tópico de no engañar en el peso, vicio de todos los tiempos. Los profetas Amós (8,5) y Miqueas (6,11) reprendían a sus contemporáneos porque no observaban en las ventas las prescripciones de la Ley.

2 Esta misma idea aparece de nuevo en 13,10; 16,18-19 y 18,12. Puede verse una alusión a este proverbio en las palabras de Jesucristo (Lc 14,11).

4 El día de la ira parece ser, por el paralelismo, el día de la muerte, de la que salva la justicia u honradez (10,2). Pero ¿de qué muerte se trata? Es evidente que la honradez no hace al hombre inmortal impidiéndole que muera. Tampoco puede referirse a la ira o condenación el día del juicio, pues no se encuentra en Prov la idea de la retribución eterna, que Dahood admite (PNWSP p.20). No queda, pues, otra clase de muerte que la violenta, la que viene antes de hora, precipitada por los peligros a que se expone el avaro.

[4] No es necesario corregir *yēdeeûn*, pues, como prueba Dahood (PNWSP p.21), puede ser una forma dialectal por *yēzeeûn*, de *y z* ᶜ, «fluir».

6 Salva la honradez al sincero, |
pero cae presa de sus deseos el taimado.
7 Cuando muere el malo, perece la ambición |
y la esperanza de riquezas con ella.
8 El justo se zafa del peligro, |
pero en él se mete en su lugar el malo.
9 El impío destroza al prójimo con su boca, |
pero se salvan por su saber los justos.
10 Con la felicidad de los justos se alegra la ciudad, |
y se regocija con la pérdida de los malos.
11 La ciudad sube por las bendiciones de los justos, |
y por la boca de los malos cae.
12 El mentecato vilipendia al prójimo, |
pero el varón prudente se calla.
13 Revela secretos el charlatán, |
pero el corazón leal encubre el asunto.
14 Donde falta plan, el pueblo cae, |
pero se libra donde abunda el consejo.
15 Está siempre ansioso el que sale fiador por un extraño, |
pero tranquilo está quien fianzas odia.
16 La mujer hermosa logra fama, | y riquezas los que se afanan.
17 El benigno a sí mismo se aprovecha, |
pero a sí mismo se daña el cruel.

La riqueza, como consta de 10,2, es riqueza mal lograda, causa de riñas y venganzas, de las que se ve libre el que procede con lealtad y honradez. La ira, pues, hay que tomarla en sentido literal propio: la ira de los que han sido perjudicados injustamente por el avaro y que les impele a tomar venganza.

7 Los LXX traducen: «muerto el justo no perece la esperanza, pero la jactancia de los impíos perece». Alusión a la vida feliz del justo después de la muerte, alusión que era posible leerla en el texto hebreo cuando se tradujeron estos proverbios al griego, pues ya entonces se tenían ideas claras sobre la retribución y la otra vida, como consta de Sab (c.3.5), pero que no está en el texto hebreo ni parece que pudo estarlo en el original, según se ha dicho en v.4.

9-12 Estos versos comienzan todos con la misma letra *bêt* y son probablemente restos de alguna colección acróstica. Los v.10-11 son semejantes, y en ellos se extienden a la colectividad las bendiciones y los castigos a que era acreedor el individuo, como se dice en muchas ocasiones y especialmente en el v.17. La ciudad se alegra no sólo de la prosperidad de los buenos, sino por causa de ella, y lo mismo sucede con los malos, cuya destrucción trae prosperidad a la ciudad. Para el v.13, véase la explicación dada en 10,14.

14 El contexto, y sobre todo la idea de liberación o salvación, indica que la caída es más bien física que moral, que el pueblo cae en manos del enemigo, de las que le libran los sabios.

15 Todos los textos de Prov que hablan de salir fiador lo hacen en términos que parecen condenarlo absolutamente: 6,1-5; 17,18; 22,26-27. Pero no es así, como se deduce de las razones aducidas en 22,27 y en Eclo 8,13 y 29,14-19, donde se alaba la acción como propia del bueno. El salir fiador suponía un riesgo que tal vez en

18 Falaz ganancia la que recoge el malo, |
pero la del que siembra justicia es genuina.
19 La virtud firme da vida, |
pero a la muerte va quien sigue el mal.
20 Yahvé detesta al de corazón doblado, |
pero en los de carácter sincero se complace.
21 ¡Palabra! No se librará el malo, |
pero del justo aun sus descendientes se salvarán.
22 Anillo de oro en hocico de puerco |
la mujer hermosa, pero sin seso.
23 Sólo buenas son las esperanzas del justo, |
pero sólo castigo pueden esperar los malos.
24 Los hay dadivosos que siempre tienen más, |
y quienes escatiman, pero andan siempre faltos.
25 El alma generosa prospera, |
y a quien da de beber también le darán a él.
26 Al acaparador de grano, la maldición del pueblo, |
pero sobre la cabeza del que lo vende, bendición.
27 Quien busca temprano lo bueno hallará lo que desea, |
pero el mal se le mete encima a quien lo busca.
28 Quien en sus riquezas confía caerá, |
pero los justos cundirán como la fronda.
29 El que desbarajusta su casa dejará el viento por herencia, |
y el necio tendrá que servir al sabio.
30 El fruto de la virtud es árbol de vida, |
pero ésta la quita la violencia.
31 Verdad es que al justo le dan su merecido en la tierra, |
pero mucho más se lo dan al malo y al pecador.

---

la época de Prov revistió más gravedad que en los tiempos más recientes del Eclo. Por eso se le previene al joven, no para que se abstenga siempre de hacerlo, sino para que no lo haga sin las suficientes garantías [1]. *Quien fianzas odia*, es lit. en hebreo «el que odia el estrechar la mano», por el apretón con que se sellaban los contratos. La frase aparece también en 6,1.

21-25 *¡Palabra!:* al pie de la letra, «mano sobre mano», expresión enfática que aparece luego en 16,5, con la que se asegura la verdad de lo que se dice. Este énfasis en afirmar que el malo será siempre castigado y, por el contrario, el bueno galardonado aun en sus descendientes, es incompatible con el estado de ánimo que creó el destierro, cuando los malos triunfaron y los buenos no pudieron habitar la tierra (10,30), y supone, por consiguiente, unas circunstancias anteriores al destierro. *El alma generosa:* lit. «el alma de bendición o que bendice», que en el concepto hebreo implica el mostrar la bendición en especie, en bienes materiales. El alma generosa, que da a otros, prosperará, aumentará y, según la palabra hebrea, «engordará».

30-31 En el v.30 seguimos lectura propia [2]. En el v. 31 leemos *en la tierra* y no «bajo la tierra», después de la muerte, como pretende Dahood [3].

[1] *Raᶜ yērôaᶜ* puede derivarse de *rîaᶜ*, «temer». Cf. JThSt 15 (1964) 294.
[2] Leyendo *ṣedeq* por *ṣaddîq*, y *ḥāmās* por *ḥākām*, para que tenga sentido el verso.
[3] Cf. B 40 (1959) 164ss.

12 [1] El que quiere saber quiere aprender, |
pero el que desdeña la corrección es estúpido.
[2] Otorga Yahvé mercedes al bueno, | pero al perverso lo condena.
[3] No hace la maldad inconmovible al hombre, |
pero las raíces de los justos jamás se moverán.
[4] Corona del marido es la mujer diligente, |
pero la perezosa le corroe los huesos.
[5] Son los pensamientos de los justos honradez, |
pero engaño los designios de los malos.
[6] Las palabras de los malos buscan sangre, |
pero la boca de los buenos salva.
[7] Si desbaratas a los malos, desaparecen, |
pero la casa de los justos sigue en pie.
[8] Al hombre de boca sensata se le alaba, |
pero se desprecia al embustero.
[9] Más vale menospreciado y tener de qué servirse |
que alabado y carecer de pan.
[10] Al justo le preocupa el hambre de su asno, |
pero las entrañas de los malos son crueles.
[11] El que cultiva sus tierras, de pan se harta, |
pero el que se da a la ociosidad es mentecato.
[12] Red para los malos son sus malos deseos; |
aun las raíces de los justos llevan fruto.
[13] Por el pecado de sus labios cae en el lazo el malo, |
pero el justo se libra del peligro.

CAPITULO 12

Es antitético casi en su totalidad. Y la proporción entre las antítesis del bueno y las del sabio sigue siendo aproximadamente la misma. La idea principal de este capítulo es la prudencia y la sinceridad en las palabras. Luego viene la retribución de Dios y de los hombres y, finalmente, la diligencia en el trabajo.

1 El hebreo *baʿar*, «estúpido», es un epíteto que se aplica a los animales precisamente en cuanto irracionales y que, por humildad, se lo da a sí mismo Agur (30,2).

4 La mujer perezosa es lit. «la mujer que confunde o avergüenza», la cual en el proverbio se opone a la mujer fuerte, *diligente* o hacendosa. En el último capítulo de Prov se describen las cualidades de la mujer hacendosa, alabándola, de donde consta que su antítesis, la mujer que avergüenza, no es otra que la perezosa.

9 *Y tener de qué servirse:* lit. «y tener un servidor». El paralelismo con «carecer de pan» sugiere algo material en la primera línea, no precisamente tener un esclavo o sirviente, como parece decir el texto hebreo. Por eso adoptamos la explicación de Dahood (PNWSP p.26), según la cual, *servir* significa aquí servir a la mesa, explicación que concuerda con la que da la Vg: *Melior est pauper et sufficiens sibi*, «más vale pobre y bastarse a sí mismo».

12 La metáfora de la raíz era obvia para un pueblo dado a la agricultura, familiarizado con la vista de árboles y plantas que re-

14 De lo bueno que sale de su boca se alimenta el hombre, |
y lo que sus labios producen eso recibe.
15 Recto es su camino a los ojos del necio, |
pero el que escucha consejo es sabio.
16 El necio se delata al momento en su enojo, |
pero el sagaz disimula la humillación.
17 El que cuenta verdad habla honradamente, |
pero el testigo mendaz es doloso.
18 Los hay lenguaraces que punzan como espadas, |
pero la lengua de los sabios sana.
19 Los labios veraces están siempre firmes, |
pero sólo un momento la lengua mendaz.
20 En la mente de los mal intencionados hay dolo, |
pero alegría en los que dan consejos de paz.
21 Jamás sucederá al justo calamidad alguna, |
pero llenos de ellas se verán los malos.
22 Detesta Yahvé los labios engañosos, |
pero se complace en los que sirven la verdad.
23 El hombre prudente disimula lo que sabe, |
pero el corazón de los necios publica su necedad.
24 La mano diligente mandará, | pero a la perezosa la harán trabajar.
25 La tristeza deprime el corazón del hombre, |
pero una palabra buena le alegra.
26 El justo se aparta del mal, | pero su camino extravía a los malos.
27 No levantará la caza el perezoso: |
la mayor riqueza del hombre es la diligencia.
28 En la vía del deber está la vida, | pero en la de la rebeldía, la muerte.

---

toñaban cuando parecían muertos. La primera línea del verso no tiene sentido, pero la reconstruimos siguiendo a la Vg.

14-15 La primera línea del v.14 se halla repetida en 13,2. En la segunda leemos *labios*, con los LXX, en vez de *manos*, con el hebreo, ya que la primera parece más conforme con la idea expresada anteriormente.

El necio, convencido de que va por buen camino, ni pregunta por él ni hace caso a los que le dicen que va errado.

21-22 Tanto el autor del proverbio del v.21 como, según parece, el compilador, vivían en circunstancias en que la regla de que los justos no podían sufrir ni los malos gozar no admitía excepción alguna formal. Y estas circunstancias no existieron sino muy al comienzo de la monarquía, tal vez sólo en los tiempos de David y Salomón. *Servir la verdad* es la frase con que los LXX y la Vg traducen el *hacer la verdad*, del hebreo, que supone no sólo manifestarla con la boca, sino con la vida, viviéndola: es la frase que San Juan usa en el evangelio (3,21).

25-26.28 Para la lectura de estos versos, véase la nota [1].

[1] En el v.25 leemos *yᵉšiḥennû*, de *šûaḥ*, «caer», «hundirse», con G. R. Driver, citado por Dahood (PNWSP p.27 nt.4). El texto del v.26 es difícil; hay que enmendar la primera línea para que tenga sentido: leemos *yāsûr mēraᶜ ṣaddîq*. En el v.28 leemos *mᵉšubâ*, «rebeldía», en vez de *nᵉtîbâ*, «senda», y *'el* por *'al*. También en el v.28 encuentra Dahood (B 41 [1960] 176-181) reflejada la idea de la inmortalidad.

13 [1] **El hijo sensato ama la instrucción, |**
pero no escucha la reprensión el insolente.
[2] **De lo bueno que sale de su boca vive el hombre, |**
pero lo que apetece el pérfido es violencia.
[3] **Guarda la vida quien la boca guarda, |**
pero el que mucho abre los labios perdido está.
[4] **Quiere y no quiere el perezoso, y se queda sin nada, |**
pero el alma decidida prospera.
[5] **Odia el justo el falso hablar, |**
en cambio, el malo delinque descaradamente.
[6] **La honradez guarda al de conducta sincera, |**
pero al pecador le arruina su maldad.
[7] **Hay quienes sin tener nada parecen ricos, |**
y quienes parecen pobres teniendo grandes riquezas.
[8] **El rico con su riqueza se rescata, | pero no oirá amenazas el pobre.**
[9] **La luz de los justos brilla, | pero la de los malos se apaga.**
[10] **Sólo entre soberbios hay riñas, |**
y entre los que escuchan consejo, sabiduría.

CAPITULO 13

Este capítulo marca el fin de la primera subcolección IIa, que apellidamos del bueno y del malo, y el comienzo de la segunda, del sabio y del necio. Es difícil señalar el límite, ya que las antítesis están mezcladas: siete son las del bueno y del malo, y tres las del sabio y del necio. El carácter de todo el capítulo es, como el de los precedentes, antitético. La idea dominante es la de la retribución, y fuera de ella se mencionan cuatro veces las riquezas y tres la prudencia en las palabras. Este capítulo presenta la peculiaridad de ser el único de esta segunda colección en que no se menciona el nombre de Dios.

1.4.6 Para la lectura de estos versos, véase la nota [1].

7 El proverbio puede entenderse de diversas maneras. Puede ser una advertencia para no fiarse de las apariencias, pues al pobre le gusta parecer rico y al avaro parecer pobre; o puede también expresar la idea de que la verdadera felicidad no consiste en tener mucho, sino en estar contento con lo que se tenga, aunque sea poco. Esta segunda explicación parece incluir un cierto menosprecio de las riquezas que no aparece en Prov, pero sí en Ecl, y por eso nos parece menos probable en este caso.

8-9 El caso obvio en que tiene aplicación el proverbio es cuando ambos, el rico y el pobre, caen en manos de ladrones. El rico tiene que dar su dinero para salvarse, pero al pobre, que nada tiene que dar, lo dejan en paz. *Brilla:* lit. «alegra». La luz es símbolo de vida y prosperidad, cosas que en Prov son patrimonio exclusivo del justo, mientras que los malos se arruinan y viven poco, lo cual va simbolizado en la luz que se extingue.

[1] *'āhab* en vez de *'āb.* (v.1); en el v.4, leer *ḥārûṣ*, en singular, con mêm enfático; en el v.6, leer *ḥōṭē'*, en vez de *ḥaṭṭā't*.

11 Riqueza adquirida aprisa no dura, |
pero recogida poco a poco se multiplica.
12 La esperanza que se difiere aflige el corazón, |
pero el deseo cumplido es árbol de vida.
13 El que desprecia el mandato paga la pena, |
pero el que lo acata será premiado.
14 Fuente de vida son las enseñanzas del sabio, |
que de mortales lazos alejan.
15 La benevolencia obtiene favor, |
pero desgracia la conducta de los perversos.
16 Todo hombre sagaz obra con cordura, |
pero el necio ostenta su necedad.
17 El mal mensajero hace quedar mal, | pero el fiel lo remedia.
18 A quien la instrucción desprecia, pobreza y vergüenza; |
honor al que hace caso de la corrección.
19 Agrada al alma el deseo cumplido, |
por eso el necio abomina el apartarse del mal.
20 Sabio se hace quien con sabios va, |
que el compañero de necios necio se queda.
21 A los pecadores les persigue la calamidad, |
pero los justos serán recompensados.
22 El bueno deja herencia para los hijos de sus hijos, |
pero la fortuna del pecador se guarda para el justo.
23 El noval del pobre da abundancia para comer, |
pero los inicuos perecen pronto.
24 El que ahorra la vara no ama al hijo, |
pero quien bien le quiere lo educa con diligencia.
25 El justo come para saciar su hambre, |
pero el estómago de los malos es insaciable.

11-12 El hebreo dice «riqueza adquirida vanamente» o por vanidad, pero los LXX y Vg leyeron «riqueza adquirida apresuradamente», que da mejor sentido. Probablemente fue una equivocación del copista, que traspuso dos de las consonantes de la palabra *mbhl*, «con prisa», y escribió *mhbl*, «con vanidad». *Arbol de vida*, ya mencionado en 3,18 y 11,20, alude probablemente al árbol del paraíso. En otras ocasiones se usa la metáfora de la fuente de vida (13,14; 14,27 y 16,22).

15.17.20 No presentan otro problema que el de su lectura [2].

23 La segunda línea del proverbio dice lit. en el hebreo: «pero hay quien perece sin justicia». Los LXX dan otra traducción: «pero los malos perecen rápidamente». Como es difícil formar un proverbio completo que tenga sentido con el texto hebreo actual, adoptamos la traducción de los LXX para la segunda línea, con lo que el sentido es claro: el pobre se contenta con poco y trabaja, por eso, aun de un erial, saca el sustento; mientras que el rico nunca tiene bastante y se arruina, pensamiento muy en armonía con otros expresados en este mismo contexto en los v.21.22 y 23.

[2] *'ēdām*, «su desgracia», por *'ētān* en el v.15; *yappîl*, en vez de *yippōl*, en el v.17; y en el v.20, derivando *yērôaᶜ* de *rûaᶜ*, «perderse», «extraviarse»: JThSt 15 (1964) 293-295.

14 [1] La sabiduría edifica la casa, |
pero la necedad con sus propias manos la destruye.
[2] Acata a Yahvé el que anda recto, |
pero el de proceder torcido le deshonra.
[3] Retoña la soberbia en la boca del necio; |
al sabio, en cambio, le guardan sus labios.
[4] Donde no hay bueyes, pesebre limpio; |
pero en la fuerza del toro, pingüe ganancia.
[5] El testigo veraz no miente, | pero embustes arroja el falso.
[6] Busca el insolente la sabiduría y no la encuentra, |
pero al inteligente el saber le es fácil.
[7] Vete de la presencia del necio, | que no verás labios instruidos.
[8] Sabiduría del prudente es asegurarse del camino, |
pero estupidez de los necios errarlo.

CAPITULO 14

Este capítulo presenta un aspecto algo distinto de los precedentes, pues disminuyen las antítesis.

1 El texto hebreo dice lit. «las mujeres sabias *levanta* (así, en singular) la casa», que además de la anormalidad notada, no corresponde a la segunda línea, en la que se espera la antítesis de la mujer sabia en la mujer necia. La dificultad se solventa fácilmente omitiendo la palabra «mujeres» y recordando lo que se dijo en 1,20 a propósito de *ḥokmôt*, que es sencillamente una forma femenina singular, al estilo fenicio o ugarítico. Así también se le restituyen a la primera línea los tres acentos que le corresponden por el paralelismo.

2-4 El paralelismo indica en qué sentido ha de entenderse el temor de Dios: a él se le opone el deshonrarle. Luego el temor de Dios no es otra cosa que el honor, la gloria, el acatamiento de Dios, que se muestra no sólo en las palabras, sino en las obras. En vez de *retoña la soberbia* es posible traducir «la vara de soberbia», esto es, la altivez y rigidez que se manifiesta en las palabras del soberbio, ya que la palabra *ḥōṭer* admite los dos significados de retoño y de vara. Preferimos el primero, parte porque no es dicha palabra la que se usa ordinariamente para significar la vara, y parte porque el sentido de retoño parece más conforme con el proverbio: al sabio le guardan siempre sus labios, al malo le pierden, pues retoñan en ellos sin cesar sus pérfidas palabras. *Pesebre limpio*, esto es, como el paralelismo sugiere, vacío. Donde no hay bueyes—y el mantenerlos y cuidarlos supone ya no poca diligencia, en lo que está la moraleja del proverbio—no puede haber ni comida para ellos ni ganancia para el amo.

8-9 Estos dos versos tienen problema textual [1].

El texto del v.9 es difícil. La interpretación que adoptamos significa literalmente que el necio, cuando ofende a alguno, no puede aplacarlo sino por medio de dones que sean garantía cierta de la sinceridad de su arrepentimiento. Esto es, que nadie acepta la pa-

[1] *rimmāh* por *mirmâ* en el v.8. En el v.9 leemos *'ĕwîl mēlîṣ 'āšām.*

9 Al necio la indemnización le reconcilia, |
pero al íntegro, la buena voluntad.
10 El corazón sabe sus propias amarguras, |
no se mezclan extraños en sus alegrías.
11 La casa de los malos será arrasada, |
pero el tugurio de los justos prosperará.
12 Camino hay que al hombre parece recto, |
pero que acaba siéndolo de la muerte.
13 Hasta cuando goza sufre el corazón, | que tras alegría, tristeza.
14 Satisfecho está de su conducta el de corazón fingido, |
pero más lo está el bueno de la suya.
15 El simple lo cree todo, | pero el sagaz considera sus pasos.
16 El sabio recela y se aparta del mal, |
el necio provoca la ira de los otros y se gloría.
17 Obra con necedad el iracundo | y se hace aborrecible el doloso.
18 La herencia de los simples es la ignorancia, |
que los sagaces se coronan de saber.
19 Ante los buenos se inclinarán los malos, |
y ante la puerta del justo, los inicuos.
20 Aun a su amigo es odioso el pobre, |
pero muchos son los que quieren al rico.
21 El que desprecia al prójimo es pecador, |
pero dichoso quien del pobre se compadece.
22 ¿No es verdad que los mal pensados se pierden?; |
pero bondad y fidelidad a los que piensan bien.
23 No hay afán sin provecho, |
pero el mucho hablar lleva sólo a la indigencia.
24 Corona de los sabios es la prudencia, |
pero la estupidez de los necios es sólo estupidez.
25 Vidas salva el testigo fiel, | pero el mentiroso traiciona.
26 En el temor de Yahvé, firme esperanza |
y, para los hijos, protección.

---

labra sola del necio. En cambio, del bueno se fían y aceptan su buena voluntad como garantía suficiente.

10 No es éste el proverbio de un pesimista, a no ser que se le dé un sentido absoluto y universal, cosa que sólo es posible ignorando el carácter del estilo proverbial. Hay ocasiones en que las penas, lo mismo que las alegrías, se las ha de pasar uno solo, por no poderlas compartir con otro, sea por imposibilidad física, sea por imposibilidad moral. A estas circunstancias alude el proverbio recomendando paciencia. Lo mismo se diga del proverbio citado en el v.13.

13 No pretende afirmar el proverbio que no hay alegrías en la vida, sino sólo que no duran siempre. Y cuando han pasado, la vida ordinaria, por contraste, da la impresión de tristeza, aun cuando no haya causa alguna positiva que la produzca, como no pocas veces sucede.

24 El texto hebreo, con la Vg, dice que «la corona de los sabios son las riquezas», y aunque esta expresión no desdice en Prov como desdeciría en Ecl, donde se condenan las riquezas porque no pueden dar la felicidad esperada, es, sin embargo, extraña. Como, por otro lado, los LXX leyeron «prudencia» en vez de «riquezas»,

27 Fuente de vida es el temor de Yahvé,
que de asechanzas mortales libra.
28 Honor son del rey los muchos vasallos, |
pero los pocos son su ruina.
29 Hombre sosegado, mucha prudencia, |
pero el irascible realza su necedad.
30 La mente sana es la vida del cuerpo, |
pero la envidia corroe los huesos.
31 El que oprime al débil injuria a quien lo hizo, |
pero el que se compadece del pobre le honra.
32 Por su maldad cae el malo, | pero el bueno aun en la muerte espera.
33 En el corazón del inteligente descansa la sabiduría, |
pero en el interior de los necios la ansiedad.
34 La virtud honra al gentil, | pero oprobio del pueblo es el pecado.
35 El favor del rey, al siervo diligente, | pero al torpe, su ira.

15 1 La respuesta blanda calma la ira, |
pero la palabra desabrida suscita enojos.
2 La lengua de los sabios destila saber, |
pero chorrea necedad la boca de los necios.
3 Los ojos de Yahvé ven en todas partes lo oculto, |
lo bueno como lo malo.
4 Lengua sana, árbol de vida, | pero la maliciosa quebranta el alma.
5 Necio es el que desprecia la enseñanza del padre, |
pero el que cumple la corrección se vuelve sensato.
6 En casa del justo abunda la riqueza, |
pero las ganancias de los malos menguan.
7 Los labios del prudente difunden el saber, |
pero el corazón de los malos lo que no es recto.
8 Yahvé abomina el oro de los malos, |
pero se complace en las oraciones de los justos.
9 La conducta del malo la detesta Yahvé, |
pero ama a los que siguen la virtud.

---

nos inclinamos a esta lectura, que traducimos en el texto. Queda así un proverbio armónico en que se comparan concisa e implícitamente las dos coronas, la del sabio y la del necio: la del primero es la prudencia; la del segundo es la necedad. La lectura del v.25 cambia [2].

CAPITULO 15

Decrece el número de las antítesis, que son veinticinco en un total de treinta y tres versos, de las cuales siete se refieren al sabio y al necio y seis al bueno y al malo. Hay más homogeneidad en la materia y es fácil distinguir las ideas dominantes.

2-7 En el v.2 hay problema de crítica textual [1], como en el v.7 [2]. El *alma* (v.4b) corresponde a la *vida* de la línea precedente, y tiene, por lo tanto, el mismo sentido. La misma idea se expresa más

2 Leer *merammeh*, de *rāmâ*, «engañar».

1 Conservamos la lectura *ṭēṭīb*, como forma dialectal de *taṭṭīp*, «gotear», «fluir».
2 *Yāzurû*, de *zûr*, «fluir» (PNWSP p.33).

10 Mala doctrina es dejar la senda, |
quien desprecia la corrección muere.
11 El seol y la perdición patentes están a Yahvé; |
cuánto más los corazones de los hombres.
12 No ama el insolente a quien le corrige |
ni a los sabios se acerca.
13 Del corazón alegre se beneficia la cara, |
pero la tristeza abate el ánimo.
14 Busca el saber el corazón inteligente, |
pero la cara de los necios se apacienta de necedad.
15 Los días del pobre son todos malos, |
pero corazón bueno, banquete perpetuo.
16 Más vale poco con temor de Yahvé |
que grandes tesoros con escándalo.
17 Más vale plato de yerbas con amor | que toro cebado con desamor.
18 El iracundo provoca discordias, | pero calma riñas el sosegado.
19 El camino del perezoso está sembrado de espinas, |
pero lisa es la senda de los rectos.
20 Alegría del padre es el hijo sensato, |
y vergüenza de la madre, el necio.
21 Para el tonto, la necedad es alegría, |
pero el hombre inteligente va recto.
22 Donde no hay consejo se frustran los planes, |
pero donde hay consejeros se realizan.
23 Se alegra el hombre de la respuesta de su boca, |
pues ¡qué bien está la palabra oportuna!
24 El camino de la vida lleva al prudente hacia arriba, |
para que se aparte del seol abajo.
25 Yahvé derriba la casa de los soberbios, |
pero aguanta los mojones de la viuda.
26 Los pensamientos siniestros Yahvé los detesta, |
pero las palabras suaves son puras.
27 Quien procura ganancias injustas menoscaba su casa, |
pero el que desprecia dádivas vivirá.

---

adelante, en 18,21, donde se dice que de la lengua dependen la vida y la muerte.

11 El *š*^{e}*'ôl*, lit. «el ávido», «el insaciable», y *'Ăbaddôn*, «la perdición», «la destrucción», expresan lo que en tiempo de Prov sabían los hebreos acerca de la vida después de la muerte: todos caían en la fosa, que nunca se llenaba, y todos se perdían, pues en el seol llevaban una existencia inútil, reducidos a meros fantasmas, donde ni podían hacer nada ni disfrutar.

15-19 Son malos todos los días del pobre si se comparan con los del rico, pero no porque no pueda ser feliz en su pobreza. Idea semejante, aunque sin incluir explícitamente el temor de Yahvé, se repite en 16,8 y 17,1. La idea era obvia en la literatura sapiencial y no es maravilla que se la encuentre en Amenemopet: «Más vale la medida que el dios te da que cinco mil con injusticia...; más vale pobreza de la mano del dios que riquezas en el almacén; más vale pan con alegre corazón que riquezas con tristeza» [3].

[3] ANET p.422b. Leemos *sembrado* (v.19), siguiendo a los LXX.

28 **El corazón del justo piensa la respuesta, |**
pero la boca de los malos borbota maldades.
29 **No atiende Yahvé a los malvados, | pero escucha la oración del justo.**
30 **La vista agradable alegra el corazón, |**
y la buena noticia da vigor a los huesos.
31 **Oído que escucha la corrección de vida |**
entre los sabios permanecerá.
32 **Quien desecha la instrucción su alma desprecia, |**
pero gana entendimiento quien la escucha.
33 **El temor de Yahvé enseñanza es de sabiduría, |**
que delante de la gloria va la humildad.

16 1 **Del hombre es disponer la mente, |**
pero la respuesta de la lengua es de Yahvé.
2 **Al hombre todos los caminos le parecen limpios, |**
pero Yahvé contrasta la conciencia.
3 **Encomienda a Yahvé tus empresas, | y se realizarán tus planes.**

28-30 Desde aquí hasta 16,9 varía mucho el orden de los versos en los LXX, en lo que algunos han visto indicios de una nueva subcolección. *No atiende Yahvé*, o se mantiene alejado de los malvados, como dice literalmente el hebreo (v.29), mientras éstos no se arrepientan (cf. Is 1,10-20). El texto hebreo (v.30) parece significar lo mismo que se dice en 16,15, donde se habla de la luz de la cara del rey, esto es, de su cara radiante. Así tradujo la Vg: *lux oculorum laetificat animam*. Pero el paralelismo con la buena noticia indica, por el contrario, que lo que alegra al alma ha de ser algo que, como la noticia, venga de fuera, algo que se vea y que produzca alegría. Y así es como tradujeron los LXX, que sin duda leyeron *mar'eh*, «vista», «vista agradable», y no *mā'ōr*, que, más bien que «luz», significa «luces», «lámpara».

CAPITULO 16

Presenta este capítulo un aspecto completamente distinto de los anteriores. Las antítesis, que constituían hasta ahora la casi totalidad de los versos, dando un tono solemne y monótono a la lectura, quedan aquí reducidas exactamente a la tercera parte. Otra característica de este capítulo es el grupo de siete versos consecutivos, los siete primeros, en que se habla explícitamente de Yahvé, lo cual vuelve a repetirse en otros tres versos (v.9.11 y 20). Todos estos indicios suponen un estilo diferente y, por consiguiente, una subcolección distinta. En cuanto a la doctrina, fuera de aconsejar respeto y obediencia a Yahvé, se recomiendan las mismas virtudes con respecto al rey, la prudencia en el hablar y, en tres ocasiones, se afirma la supremacía de la virtud sobre las riquezas (v.8.16.19).

1 El refrán castellano: «el hombre propone y Dios dispone» se entiende ordinariamente de las obras, mientras que el hebreo se refiere aquí a las palabras. Más adelante, en 16,9; 19,21 y 20,24, se hallan otros que se refieren más bien a los pensamientos. Son diferencias accidentales que no cambian la idea principal que ex-

4 Todo lo ha hecho Yahvé con algún fin, | hasta al malo para el mal día.
5 A todo orgulloso lo detesta Yahvé; ¡palabra! no se librará.
6 La bondad y la verdad expían el pecado, |
y con el temor de Yahvé se evita el mal.
7 Cuando la conducta del hombre agrada a Yahvé, |
hasta a sus enemigos los hace estar en paz con él.
8 Más vale poco con justicia | que muchas ganancias sin honradez.
9 La mente del hombre piensa el camino, |
pero los pasos los dirige Yahvé.
10 La palabra del rey es oráculo, | no yerra su boca cuando juzga.
11 Peso y balanza fiel es el juicio de Yahvé, | las pesas obra suya son.
12 Indigno es de reyes obrar mal, |
que la justicia es garantía del trono.
13 Placer de reyes son los labios justos, |
a quien habla con sinceridad lo quieren.

---

presan: «los dados se agitan en el seno, pero las decisiones vienen todas de Yahvé».

4 Este día malo no es el del juicio final, sino los días malos de la vida con sus dificultades y desgracias. El autor de Prov y los del AT en general ven esta acción de Dios desde un punto de vista distinto del nuestro, según su cultura religiosa. Nosotros distinguimos entre el querer de Dios y el permitir. Pero, para los antiguos, Dios lo quería todo y, o no veían ningún inconveniente en que «quisiera» el mal (aun moral), dadas las ideas absolutistas que tenían sobre la autoridad divina o humana, o, si lo veían, lo atribuían a la malicia del hombre que merecía tal castigo.

6 Se hallan aquí los dos atributos clásicos de Dios en sus relaciones con los hombres, la bondad y la fidelidad, que son también los que regulan las relaciones del hombre con sus semejantes, y corresponden a las dos principales virtudes: caridad y justicia. Lo interesante en este proverbio es que, en virtud del paralelismo, el temor de Dios equivale a la bondad y a la fidelidad, pues tanto aquél como éstas producen el mismo efecto, que es expiar el pecado y apartar del mal. O sea, que el temor de Dios incluye la bondad, y no es temor servil, sino reverencial; por consiguiente, no se puede tener tal temor de Dios sin amarle y acatarle.

10-15 Con exclusión del v.11, que no parece pertenecer a este grupo, estos cinco versos hablan del rey, cuya autoridad es absoluta, pues sus palabras son oráculo, y su sentencia, suprema, sin apelación. De lo cual deduce el autor dos consecuencias: que nada ha de procurar más el rey que ser justo (v.12-13) y que de nada ha de tener más cuidado el súbdito que de no ofenderle (v.14) y tenerle propicio (v.15).

11 También aparece en este verso el motivo de la justicia, y no sería difícil encontrarle conexión con el contexto, en que se habla de la justicia del rey. Pero parece estar fuera de sitio. Las pesas eran de piedra y se llevaban, por lo menos las más ordinarias, en la bolsa de que habla el texto hebreo. Esta misma idea de la justicia divina, que han de tener presente los que usan las pesas, es objeto de una de las instrucciones de Amenemopet: «No empujes

14 Enojo de rey, mensajero de muerte, | pero el sabio sabe aplacarlo.
15 La cara radiante del rey es vida, |
y cual lluvia oportuna su benevolencia.
16 Mejor es lograr sabiduría que oro, |
y tener juicio es preferible a tener plata.
17 La senda de los rectos se aparta del mal, |
y el que vigila su camino su vida guarda.
18 Delante del fracaso va la soberbia, |
que el espíritu antes de caer se ensoberbece.
19 Más vale ser humilde con pobres | que dividir despojos con soberbios.
20 El que atiende al aviso tendrá fortuna, |
y quien en Yahvé confía será feliz.
21 Discreto se llama el sabio de corazón, |
y el de labios corteses crece en simpatía.
22 Fuente de vida es la discreción para el discreto, |
pero, para el necio, la educación es necedad.
23 El corazón sabio hace a la boca prudente |
y la gracia de los labios aumenta.
24 Las palabras corteses son panal de miel, |
dulzura para el alma, para el cuerpo salud.
25 Camino hay que al hombre parece recto |
y acaba siendo camino de la muerte.
26 El hambre del trabajador trabaja para él, |
pues le impele a ello la boca.
27 El sinvergüenza maldades cavila, |
y fuego devorador en sus labios arde.
28 Discordias siembra el chismoso, |
y quien calumnia desune a los amigos.
29 Engaña a los demás el desalmado |
y les hace ir por caminos no buenos.
30 Enredo trama el que guiña los ojos, |
y quien frunce los labios crimen comete.
31 La venerable corona de la vejez | en el camino del bien se halla.
32 Más vale ser magnánimo que valiente |
y dominar la ira que conquistar una ciudad.

---

la balanza ni defraudes en el peso...; el mono (dios Tot) está sentado junto a ella y su corazón es el fiel...; no te hagas pesas falsas, que abundarás en males por la voluntad del dios» [1].

15 La lluvia oportuna es en el original la lluvia tardía, esto es, la que caía a finales de marzo o principios de abril, cuya influencia era decisiva para la cosecha.

21-24 Cuatro pensamientos sobre los bienes que trae la discreción en el hablar.

26 El hombre trabaja para sustentarse y satisfacer *el hambre,* expresada en el texto por la palabra *nepeš,* que significa «el aliento, gana, alma, vida», «las fauces».

27-30 Cuatro proverbios cuyo fin es prevenir al joven bueno contra las astucias del malo, a quien se designa como desvergonzado (v.27), chismoso (v.28) y desalmado (v.29), y al que se describe

[1] ANET p.423b. Sobre los versos siguientes, cf. F. Vattioni, *La giustizia del re:* Augustinianum 6 (1966) 311-316.

33 Los dados se agitan en el seno, |
pero las decisiones todas vienen de Yahvé.

17 1 Más vale bocado a secas con sosiego |
que casa llena de viandas con riñas.
2 El siervo inteligente mandará al hijo torpe, |
y en la herencia de los hermanos tendrá parte.
3 La guaira a la plata, y al oro el crisol, |
que los corazones los prueba Yahvé.
4 Escucha el malo dócilmente a los labios inicuos, |
y pondera la lengua mendaz el mentiroso.
5 Quien se burla del pobre insulta al que lo hizo, |
no se librará el que del desgraciado se alegra.
6 Corona de los ancianos son los hijos de sus hijos, |
y honor de los hijos los padres.
7 No dicen con el tonto palabras rebuscadas, |
pero menos con el príncipe dicen engaños.
8 Talismán es el regalo para quien lo hace, |
adondequiera que se vuelva todo le saldrá bien.
9 Busca amistad el que disimula la ofensa, |
pero el que la va contando indispone al amigo.
10 Más aprovecha un regaño al inteligente | que cien azotes al necio.
11 El malo sólo busca discordias, | pero le mandarán cruel mensajero.
12 Mejor toparse con osa privada de sus oseznos |
que con el necio y sus sandeces.
13 Al que vuelve mal por bien | no se le irá el mal de casa.
14 Soltar el agua, principio de pleito; | deja la riña antes de enzarzarte.
15 Justificar al malo y culpar al bueno |
abominación son ambas cosas para Yahvé.

---

en v.30 por dos actividades características que ayudan a reconocerlo: que guiña los ojos y frunce los labios.

33 Termina el capítulo inculcando la misma idea con que comenzó, que de la providencia divina depende todo lo que pasa en este mundo: el hombre puede tirar las suertes, pero es Dios quien las hace caer como quiere.

CAPITULO 17

Sólo ocho de sus veintiocho versos son antitéticos, y, entre ellos, ya no se encuentra ninguno del bueno y del malo, y sólo dos, del sabio y del necio, a pesar de que a este último se le dedican un buen número de proverbios, que junto con otro grupo numeroso, sobre los bienes y los males de la lengua, dan la tónica de este capítulo. De Dios sólo se habla una vez.

11 El mensajero puede ser en este caso la desgracia ocasionada por las discordias que va sembrando.

14 *Soltar el agua*, refiriéndose sin duda al agua de regar los campos cuando se soltaba con perjuicio de otro, lo cual había de ser naturalmente causa de pleitos y riñas. El proverbio enseña que, para evitar éstas, hay que evitar la causa. Los LXX, en vez de «agua» *(mayim)*, leyeron «palabras» *(millîm)*, con lo que resulta

16 ¿De qué le sirve al necio el dinero en la mano |
para comprar sabiduría si no tiene entendimiento?
17 El amigo ama en toda ocasión, |
que es hermano nacido para la adversidad.
18 Hombre sin seso es el que da su mano| y ante otro sale fiador.
19 Quien ofensa quiere, quiere riña, |
y el que mucho alza la portada quiere que se derrumbe.
20 No tendrá suerte el de corazón avieso, |
y el de lengua perversa caerá en desgracia.
21 Quien engendra al necio, pena para él, |
que no se alegra el padre del tonto.
22 Va bien a la salud el corazón alegre, |
pero el espíritu triste seca los huesos.
23 Acepta el malo regalos bajo mano | y desvía el curso de la justicia.
24 En la cara del inteligente, sabiduría, |
pero la mirada del necio es vaga.
25 Pena del padre es el hijo necio |
y consternación del que lo engendró.
26 No está bien multar también al justo |
ni castigar al noble por su rectitud.
27 El que ahorra palabras entiende de prudencia, |
que el espíritu del inteligente es parco.
28 Hasta el necio es tenido por sabio si se calla, |
y el que no despega los labios, por inteligente.

---

un proverbio distinto: «dar rienda suelta a las palabras, principio de pleito». Los comentadores en general, como Oesterley, Toy, Gemser, Barucq, siguen el texto hebreo a pesar de las anomalías que se notan en él y que pueden verse en Oesterley (p.141).

17-21 Como significando que el amigo verdadero es más fiel aún que el hermano, pues éste no raras veces desampara a sus hermanos en la necesidad, pero el verdadero amigo nunca hace tal, se muestra hermano precisamente cuando se le necesita, en casos difíciles (cf. 18,24). Para el v.18 véase lo dicho en 11,15. En el v.21 *pena para él:* con lāmed enfático [1].

23-24 *Regalos bajo mano:* lit. «regalos del seno» u ocultos, con los que se soborna a los encargados de la justicia. *Vaga:* lit. «al fin del mundo o de la tierra», describiendo la mirada vaga e inexpresiva del necio, que contrasta con la inteligente del sensato.

CAPITULO 18

La proporción de las antítesis va decreciendo y sólo se hallan cinco en veinticuatro versos: una sola se refiere al bueno y al malo, pero ninguna al sabio y al necio. En cambio, adquiere prominencia el motivo de la paz social en su aspecto negativo de riñas y discordias, cuyo origen se encuentra frecuentemente en la lengua. A Dios se le nombra en dos ocasiones (v.10.22).

[1] Cf. EstB 22 (1963) 186-187.

18 [1] El que quiere reñir busca ocasiones, |
con todo su empeño pleitea.
2 No le gusta al necio lo razonable, |
sino lo que se le ocurre a él.
3 Cuando entra el mal, entra también la vergüenza |
y, con el desprecio, la ignominia.
4 Aguas de fondo, las palabras de la boca del hombre; |
arroyo caudaloso, el manantial de la sabiduría.
5 No está bien ser parcial con el malo |
y perjudicar en el juicio al justo.
6 Los labios del necio lo meten en riñas, |
y su boca golpes invita.
7 La boca del necio es su ruina, | y lazo del alma sus labios.
8 Bocados sabrosos, las palabras del calumniador, |
que se meten muy adentro de las entrañas.
9 El que es flojo en lo que hace, | hermano es del que deshace.
10 Alcázar fortificado el nombre de Yahvé, |
seguro está el justo que en él se refugia.
11 Plaza fuerte y muro inexpugnable, |
eso piensa el rico de su riqueza.
12 Antes del fracaso se ensoberbece el corazón del hombre, |
pero delante de la gloria va la humildad.
13 El que responde antes de oír, | necedad e ignominia para él.
14 El ánimo varonil aguanta la desgracia, |
pero al amilanado, ¿quién lo sostendrá?
15 El corazón inteligente logrará prudencia, |
que los oídos de los sabios la buscan.
16 El regalo honra al hombre | y le introduce a los poderosos.
17 En los pleitos tiene razón el primero |
hasta que llega el prójimo y le interpela.

---

1 Problema crítico [1].

4 No es del todo claro el sentido de este proverbio (cf. Oesterley, p.146). Pero parece que se comparan, contraponiéndolas, las palabras del hombre y la sabiduría, haciendo notar lo que se dirá más adelante, en 20,5, que es difícil conocer lo que piensa el hombre cuando habla, pero que la sabiduría, al contrario, es torrente caudaloso que fluye al descubierto: la sabiduría es transparente y sincera. *Aguas de fondo*, lit. «profundas», es lo mismo que «obscuras», «difíciles», «peligrosas» (cf. 23,27).

10-16 En los v.10-11 se comparan el justo y el rico, cada uno de los cuales tiene su propia fortaleza, verdaderamente inexpugnable la del primero y sólo imaginaria la del segundo (véase 10,15). El pensamiento del v.12 es semejante al expresado en 18,12. En 15,33 se halla ya la segunda línea de este proverbio. Sobre la eficacia del regalo hecho con buen fin (v.16) véase lo dicho en 17,8, y con malo, en el mismo capítulo v.23.

17 El proverbio recomienda prudencia en el juzgar, oyendo a las dos partes. La traducción de la Vg, basada en una lectura errónea del texto hebreo, era uno de los textos clásicos en los tratados sobre

[1] *Tō'ănâ*, «ocasión», «excusa», por *ta'ăwâ*.

18 Las suertes ponen fin a las disputas, |
pero a los poderosos los dividen.
19 Hermano agraviado, cual ciudad fuerte, |
y cual palanca de alcázar, sus disputas.
20 Del fruto de la boca se alimentan las entrañas, |
y de lo que los labios producen se mantienen.
21 Vida y muerte al arbitrio de la lengua, |
los que la quieren de su fruto comerán.
22 Quien esposa encuentra, encuentra cosa buena, |
pues cuenta con el favor de Yahvé.
23 Habla el pobre suplicando, | pero con dureza le responde el rico.
24 El hombre de amigos, para la amistad, |
que los hay más fieles en el amor que un hermano.

---

la humildad: *iustus prior est accusator sui*, «el justo es el primero en acusarse».

18 Las suertes con que se determinaba la parte que a cada uno cabía de los bienes comunes era el medio más eficaz para poner fin a las disputas cuando cada uno se contentaba con lo que le tocaba, como solía ser lo ordinario, excepto cuando se trataba de los *ᶜăṣûmîm*, esto es, de los fuertes y poderosos, que podían respaldar con la violencia las exigencias de su avaricia: para éstos, las suertes no eran causa de paz, sino de discordia.

19 La Vg, con los LXX, trae uno de esos proverbios que eran clásicos en otros tiempos: *frater qui adiuvatur a fratre, quasi civitas firma*, «fortaleza es el hermano ayudado por su hermano». El hebreo es distinto. Habla del hermano, pero no para ponderar las ventajas de la caridad fraterna, sino, por el contrario, la ira y el coraje del hermano ofendido o defraudado, que hace la reconciliación tan difícil como lo es la conquista de una ciudad fortificada, y la enemistad tan imposible de doblegar como lo era doblar las vigas con que se atrancaban las puertas de las fortalezas. El proverbio enseña que no hay que abusar del hermano, pues aunque el amor fraternal sea fuerte, con todo, tiene sus límites, que, cuando se pasan, lo convierten en odio tan fuerte como antes lo había sido el amor.

20-24 Para el v.20 véanse 12,14 y 13,2-3. Para el v.22 véase 19,14. La lectura del v.24 puede cambiar [2]. Nuestra traducción se obtiene corrigiendo ligeramente el texto masorético. Casi todos los autores modernos prefieren seguir el texto hebreo actual, al que, sin embargo, muchos de ellos corrigen en su primera palabra que leen *yēš* en vez de *ʾîš*. La traducción corriente puede verse representada en la de Barucq: «hay amigos que llevan a la ruina, y hay amigo más adicto que un hermano». El proverbio en este caso es antitético. Pero creemos que es más bien sintético (cf. Toy, p.367), y así lo entendieron las versiones antigua *Pᵉšiṭṭāʾ* y *Targum*, además de los LXX y la Vg. Es corriente en Prov alabar al amigo y aun ante-

[2] Leyendo *lᵉhitrāᶜôt* de *rāᶜâ*, «ser amigo», en vez de *lᵉhitrôᶜēaᶜ*, se obtiene el texto que debieron de leer los LXX y Vg.

19 1 Más vale el pobre de proceder sincero |
que el de torcidos labios aunque rico.
2 Tampoco está bien celo sin reflexión, |
que quien anda atropellado cae.
3 Su necedad le estropea los planes al hombre, |
y se enoja su corazón con Yahvé.
4 Las riquezas multiplican los amigos, |
pero el pobre aun a su vecino es extraño.
5 No se librará el testigo falso | ni escapará el mendaz.
6 Muchos son los que halagan a los príncipes, |
y todos son amigos del que hace regalos.
7 Al pobre todos sus hermanos le aborrecen |
y aun el vecino se mantiene a distancia.
8 Adquirir cordura es amar la vida, |
y quien guarda discreción halla la felicidad.
9 No se librará el testigo falso | y perecerá el mendaz.
10 No le está bien al necio divertirse, |
ni menos mandar a príncipes al esclavo.
11 La prudencia hace magnánimo al hombre, |
y su gloria es pasar por alto las ofensas.

---

ponerlo al hermano (17,17; 18,24; 25,9; 27,9-10), pero nunca se le considera como peligroso, y ésta sería la única excepción, que no nos parece suficientemente probada.

CAPITULO 19

Cuatro de sus veintinueve versos son antitéticos; uno se refiere al sabio y al necio, y ninguno al bueno y al malo. Las ideas dominantes son las de la sabiduría, considerada ya en la persona del sabio, ya en la del necio; la riqueza y la pobreza. Dios se menciona en 3.14.17 y 21.

1 El texto hebreo de la segunda parte dice literalmente «que el de torcidos labios que es necio», con lo que la comparación se limita al pobre que es sincero y al que no lo es, y entre ambos no hay dificultad en escoger ni se ve la razón de semejante proverbio. Pero la Vg, con la versión Siríaca, ponen la comparación entre el pobre sincero y el rico hipócrita, como se lee en el mismo texto hebreo en 28,6, lo cual da un proverbio que se ajusta en todo a las enseñanzas de Prov sobre la relación existente entre las riquezas y la sabiduría: más vale pobre sincero que rico hipócrita.

2 Gemser cita la frase de San Pablo en Rom 10,2: «celo no según ciencia», que tiene todas las apariencias de ser la misma que se lee en este texto y que nosotros traducimos por *celo sin reflexión*, que es el matiz que le corresponde al original *daʿat*, «ciencia», «conocimiento», en este contexto donde se trata de una ciencia que modera el celo e impide la precipitación y las caídas, consecuencia obligada del celo indiscreto.

7 A este texto le siguen cuatro palabras enigmáticas, que son sin duda restos de otro proverbio que los masoretas no pudieron descifrar o completar, pero que existía cuando se hizo la versión

12 Rugido de león es la cólera del rey, |
pero rocío sobre yerba su favor.
13 Desgracia del padre es el hijo tonto, |
y gotera persistente, la mujer pendenciera.
14 Casa y riqueza de los padres se heredan, |
pero la esposa inteligente la da Yahvé.
15 Hace dormir la pereza | y pasar hambre la desgana.
16 Guardar lo mandado es guardar la vida, |
el que no vigila sus pasos muere.
17 A Yahvé presta el que da limosna al pobre | y le pagarán el interés.
18 Educa al hijo cuando hay esperanza, |
pero no te empeñes en estropearlo.
19 El iracundo paga la pena, | pues aunque se libre reincide.
20 Atiende al consejo y aplícate a la enseñanza |
y al fin llegarás a sabio.
21 Hay en la mente del hombre muchas ideas, |
pero sólo el consejo de Yahvé prevalece.
22 La bondad hace deseable al hombre, |
pues más vale pobre que mentiroso.

---

de los LXX, en la que se han conservado: «la buena conciencia está cerca de los que la conocen, el prudente la encontrará. El que comete demasiadas maldades llega al fin de la maldad. El que provoca con las palabras no se librará».

15 Olvidándose del estilo sapiencial y tomando las palabras demasiado al pie de la letra, algunos comentadores, como Oesterley y Dahood, han visto en este texto dificultades que no existen (PNWSP p.40). El refrán dice sencillamente que la pereza infunde sueño, no porque el perezoso se eche materialmente a dormir, sino porque el resultado desde el punto de vista del trabajo es el mismo que si se echara a dormir: el perezoso no trabaja o descuida el trabajo. Por eso le alcanza lo que se dice en el estico siguiente: «el holgazán pasa hambre» o, como traducimos nosotros, cambiando las vocales hebreas del verbo y dándole a *nepeš* el sentido de «gana», «deseo» (cf. la explicación dada en 16,26): «hace pasar hambre la desgana», lit. «el deseo remiso».

18 Lit. «no te empeñes en matarlo», pues a matarlo o estropearlo equivaldría o el no educarlo cuando era tiempo, o educarlo tan rigurosamente que aborreciera la educación. D. W. Thomas prueba suficientemente lo que de suyo es claro, tratándose del estilo sapiencial: que la palabra «matar» no se ha de tomar aquí literalmente [1].

19 Texto difícil de interpretar. Su segunda línea dice literalmente: «pues aunque libres, añades todavía», que corregimos ligeramente para obtener sentido inteligible: pues aunque lo libres al colérico, él añade todavía o reincide, de modo que no se libra de la pena.

21-24 Véanse 19,9 y 20,24 para el v.21. En el v.24 leemos *seno* [2].

[1] VTSuppl 3,288.
[2] Siguiendo a los LXX y una indicación de D. W. Thomas (VT 15 [1965] 273).

23 El temor de Yahvé es vida, | sustenta, cobija y preserva de mal.
24 Guarda el perezoso la mano en el seno | y ni a la boca la lleva.
25 Castiga al insolente y se espabilará el lerdo, |
corrige al inteligente y entenderá la enseñanza.
26 Quien maltrata al padre y echa de casa a la madre |
hijo es desvergonzado e infame.
27 El hijo que deja de escuchar la enseñanza de su padre, |
de palabras sabias se aparta.
28 El testigo cínico se burla de la justicia |
y se traga los crímenes la boca de los malos.
29 A punto están las varas para los insolentes, |
y para las espaldas de los necios los azotes.

20 1 Descarado es el vino y alborotadora la sidra, |
y nadie que se deje trastornar por ellos será cuerdo.
2 Rugido de león, el furor del rey, |
que el que lo incurre la vida se juega.
3 Gloria del hombre es vivir alejado de riñas, |
pero todos los necios las provocan.
4 Por frío no ara el perezoso, | pedirá en la cosecha y no le darán.
5 Agua profunda los designios de la mente humana, |
pero el inteligente sabe sacarlos.
6 Hay muchos que se dicen misericordiosos, |
pero al hombre fiel, ¿quién lo encontrará?
7 El justo que procede con sinceridad, | dichosos los hijos que deje.

---

27 En el texto masorético este verso es un consejo, el único que se encuentra en toda esta colección, y en él la expresión propia de estos consejos: «hijo mío» no se halla como es costumbre al principio de la frase, sino en segundo lugar. Anomalías éstas que infunden la sospecha de que la forma en que se ha conservado el proverbio en los LXX y de la que es traducción la nuestra es la original.

CAPITULO 20

No hay más que dos antítesis en todo el capítulo, que consta de treinta proverbios, y ninguna de las dos versa sobre los tópicos acostumbrados del bueno o del sabio. Es éste un capítulo teológico, el segundo después del 16, en que se menciona a Dios como árbitro supremo de todo lo que el hombre hace y, lo mismo que en 16, también el autor se ocupa del rey. Junto con estos dos tópicos principales figura también el de la sabiduría y la prudencia.

2-5 El proverbio dice literalmente que quien incurre en la ira del rey «peca contra su alma» o «es reo de su vida». En 8,36, donde la idea expresada es parecida, se dice «daña su vida». Todas estas frases indican, no precisamente la certeza de la justicia real, sino el peligro a que se expone el que la incurre. Para el v.5 cf. 18,4.

6 De los dos atributos esenciales, bondad o misericordia, verdad o fidelidad, dice el proverbio que el primero es fácil encontrarlo, pero no el segundo. Fácil es hacer un favor, pues en el concepto de bondad no entra el de dificultad, que aunque exista no se

8 El rey sentado en su tribunal | desconcierta a los malos con su mirada.
9 ¿Quién puede decir: «Mi corazón es inocente, |
limpio estoy de pecado?»
10 Pesas falsas y desiguales medidas, | ambas cosas las detesta Yahvé.
11 Aun el muchacho se conoce por sus obras, |
si lo que hace es puro y recto.
12 El oído para oír, para ver los ojos, | ambas cosas las ha hecho Yahvé.
13 No te aficiones al sueño, que te empobrecerás, |
despega los ojos y te saciarás de pan.
14 «Malo, malo», dice el comprador, | y cuando se ha ido lo alaba.
15 Hay oro y perlas en abundancia, |
pero la joya más preciosa son los labios prudentes.
16 Quítale la ropa, que ha salido fiador por un extraño: |
con extraños quede empeñado.
17 El pan de la mentira le gusta al hombre, |
aunque le deja la boca llena de grava.
18 Consultando fraguan los planes, | aconséjate y haz la guerra.
19 El que secretos revela y anda vagando |
sin jamás cerrar la boca, no te juntes a él.
20 Quien a padre y madre maldice, |
la luz se le apague en densas tinieblas.
21 Fortuna que comienza en avaricia | no acabará bendecida.
22 No digas: «¡Me la pagará!»; | espera en Yahvé, y te librará.

---

siente. Pero no es lo mismo con el concepto de deber, de fidelidad, que supone sacrificio, un sacrificio que no siempre está el hombre dispuesto a hacer. Por eso, como el proverbio dice, es más fácil encontrar quien sea bueno o bondadoso que no quien sea fiel, pues es más difícil esto que aquello.

9 El proverbio llama la atención sobre la facilidad de engañarse al juzgar las acciones propias, y hay que clasificarlo junto con otros proverbios semejantes (16,2; 21,2), en los que se pondera cuán difícil es juzgarse a uno mismo con verdad.

13 Es éste un consejo negativo o prohibición, que, con los que siguen en v.19 y 22, y con dos más, en v.16 y 18, son los únicos consejos críticamente ciertos de esta colección. A diferencia del que notamos antes en 19,27, éstos están atestiguados por las versiones y no hay razón alguna para sospechar de su genuinidad, a pesar de que constituyen realmente una excepción.

16 A los que salían fiadores de otro se les podía quitar alguna prenda del vestido como garantía (Dt 10,13). A eso se alude en el proverbio, que se vuelve a repetir en 27,13, recomendando con ironía el asegurarse bien en tales casos y no mostrar demasiada confianza con quienes se arriesgaban a salir garantes por otro: el que sale fiador por otro queda (o quede) empeñado a otro. Tal nos parece ser la interpretación de este texto que, por lo demás, no está exento de dificultad. (Véase Oesterley, p.169, o Barucq, p.160).

18 La guerra se menciona como prototipo de empresas arriesgadas, para significar la importancia de la sabiduría, que las puede llevar aun ésas a buen término, y no como algún comentador inverosímilmente sospechó, para incitar a hacerla. Es el mismo espíritu con que en Lc 14,31 se habla del rey que antes de lanzarse a la

23 Pesas desiguales las abomina Yahvé, |
que no es buena la balanza falsa.
24 Yahvé dispone los pasos del hombre, |
pero éste, ¿qué sabe de su camino?
25 Lazos son para el hombre los votos temerarios |
que no se piensan hasta que están hechos.
26 El rey sagaz avienta los malos | y pasa sobre ellos el trillo.
27 Luz de Yahvé es el alma del hombre |
que escudriña lo más oculto del ser.
28 Bondad y verdad al rey guardan, | pero la bondad sostiene al trono.
29 Prez de los jóvenes es la fuerza, |
pero gloria de los ancianos sus canas.
30 Moraduras y heridas del mal purifican, |
como las contusiones, lo íntimo del corazón.

21 1 El corazón del rey es en la mano de Yahvé agua de riego: |
lo dirige a donde quiere.
2 Para el hombre todos sus caminos son rectos: |
las intenciones las contrasta Yahvé.
3 Al que obra con justicia y equidad | Yahvé lo prefiere al oro.
4 Ojos altivos, corazón soberbio, | las luces de los malos son pecado.

---

guerra piensa bien si tiene posibilidades de hacerla. No se recomienda la guerra, sino la prudencia. Otro proverbio semejante se lee en 24,6.

23-25 Para el v.23, cf. 16,11 y 20,10; para el v.24, cf. 16,1. *Los votos temerarios* (v.25), es, en hebreo, «el decir temerariamente ¡santo!» (o sagrado), fórmula que equivalía al voto. Según Dahood [1], consta por un texto de Ugarit que la palabra *qōdeš*, «santo», podía significar también «templo». Entonces el texto hebreo de estos proverbios se podría traducir «el decir temerariamente ¡Templo!», pero significando el voto. Véase lo que sobre los votos dice Ecl 5,3-5.

27 El sentido es que el alma humana es como un rayo de luz divina que ilumina la conciencia y permite a Dios conocer el interior del hombre.

CAPITULO 21

Aumenta ligeramente el número de los proverbios antitéticos.

2-4 Para el v.2, cf. 14,12; 16,2.25; 20,9.

Convienen los comentadores en que las dos líneas del v.4 son otras tantas mitades de proverbios distintos, y o no le encuentran sentido (Toy, Oesterley, Gemser) tal como está, o lo corrigen (Renard). Sin embargo, puede encontrársele un sentido aceptable si se suprime la conjunción que se encuentra en el hebreo entre las dos partes de la primera línea, como hicieron los LXX, o, sin suprimirla, haciéndola enfática: los ojos altivos indican un corazón soberbio, a lo que sigue la reflexión apropiada en que se pondera la ceguera y la

[1] PNWSP p.43.

5 Sólo a la abundancia llevan los pensamientos del diligente, |
y sólo a la escasez los del perezoso.
6 Tesoros adquiridos con lengua falaz, |
niebla son que se esfuma, lazos de muerte.
7 La violencia arrebata a los malos, | que rehúsan obrar con justicia.
8 El camino del hombre zigzaguea y se pierde, |
pero las obras del sincero son limpias.
9 Más vale vivir en un rincón de la azotea |
que con mujer pendenciera en espaciosa casa.
10 El alma perversa desea mal, |
ni el vecino es digno de compasión para ella.
11 Cuando se castiga al insolente, el lerdo se espabila, |
y cuando instruyen al sabio, acepta la instrucción.
12 Conoce bien el justo el corazón del malo, |
cómo a éstos los empuja el mal.
13 Quien cierra los oídos al clamor del pobre, |
él también clamará y no le responderán.
14 Dádivas ocultas calman iras, | y dones encubiertos, grandes enojos.
15 Felicidad es para el justo obrar con justicia, |
pero para los malhechores, ruina.
16 El hombre que yerra el camino de la prudencia |
parará en compañía de los muertos.
17 El que anda escaso y le gusta divertirse, |
y el vino y los perfumes, jamás llegará a rico.
18 Los malos pagan por los buenos, | y los pérfidos, por los sinceros.

---

malicia de los malos, para quienes la luz, sus ojos, son tinieblas y pecado. Es la misma idea que se lee en Mt 6,22-23 y Lc 11,33-36.

5-6 El v.5 lo omite la versión griega [1]. En el v.6 seguimos la lectura de la Vg [2].

9 De la mujer pendenciera hablan dos proverbios (9 y 19) para decir que vale más estar solo que en su compañía. En ambos se halla la idea de soledad, aunque expresada con dos metáforas distintas: la de un rincón de la azotea y el desierto. No hay para qué discutir sobre si en las azoteas había cuartos para vivir, pues eso sería desvirtuar el proverbio, cuyo fin es poner de relieve, con la exageración propia de este género literario, la desdicha de tener tal mujer [3].

12-15 En el v.12 leemos, con los LXX, «corazón del malo», en vez de «casa del malo», con lo que el sentido es satisfactorio. *Dádivas ocultas*, que aquí difieren de los regalos bajo mano, que se mencionan en 17,23, y que se suponían dados a los jueces para sobornarlos. Aquí se refieren a regalos legítimos, y se aconseja que se den ocultamente y sin ostentación alguna, a fin de que aplaquen al agraviado.

Es su ruina (v.15), o porque dejan de obrar bien, o porque no obran con sinceridad.

18-19 La idea expresada en el v.18 prueba su antigüedad: son los tiempos en que el justo era feliz y disfrutaba de la felicidad pro-

[1] El paralelismo está expresado enfáticamente por la partícula *'ak*, y posiblemente por el lāmed enfático, que preferimos considerar como simple preposición. Leemos *ʿāṣēl*, como pide el paralelismo y leyó la Vg, en vez de *'āṣ*.

[2] *Môqᵉšê*, con la Vg, en vez de *mᵉbaqšê*.

[3] *Rāḥāb*, «espacioso», «ancho», en vez de *ḥāber*, «compañero», difícil de entender en este caso, como epíteto de *casa*, casa de compañero; mientras que *rāḥāb* da el sentido que se espera como antítesis de azotea: casa espaciosa.

19 **Más vale vivir en desierto | que con mujer pendenciera y desabrida.**
20 **Tesoro codiciado es la mansión del justo, |**
pero el necio la despilfarra.
21 **Quien justicia y caridad practica | hallará vida y gloria.**
22 **La ciudad de los valientes la escala el sabio |**
y derrota la fuerza en que confiaban.
23 **El que boca y lengua guarda, | guarda de angustias el alma.**
24 **Insolente se llama el soberbio, el arrogante, |**
el que con soberbia desmesurada obra.
25 **Los deseos matan al perezoso, | que sus manos se niegan al trabajo.**
26 **Todo el día se lo pasa el malo con grandes deseos, |**
pero sin faltar da el justo.
27 **Abominación es el sacrificio de los malos, |**
pues sólo lo ofrecen por hipocresía.
28 **El testigo falso perderá, | pero el fiel hablará hasta la victoria.**

---

metida y era él el único que tenía derecho a disfrutar. Y si alguna vez Dios se irritaba, ahí estaban los malos para que descargara en ellos su ira y pagasen los pecadores por los justos. Esta concepción nos remonta a los tiempos heroicos de Israel antes de la división del reino. El v.19 es semejante a lo que se ha dicho antes en el v.9.

20-21 El texto masorético y la Vg añaden, después de *tesoro codiciado,* «bálsamo», que estropea el ritmo del v.20 y no leyeron los LXX.

El que busca las dos grandes virtudes de bondad y verdad (v.21) encontrará vida y gloria, que son, a su vez, las mayores recompensas que se pueden esperar. Entre *vida* y *gloria* interpolan el texto masorético y la Vg «justicia», que, como el inciso semejante del verso anterior, estropea el ritmo. Lo suprimimos siguiendo a los LXX.

24 Aquí se describe al necio extremado *(lēṣ)*, el insolente o desvergonzado, aquel que, además de ser ignorante, es procaz y soberbio. Los demás nombres los designan como niño, falto de experiencia *(pᵉtî)*, o como perezoso *(kᵉsîl)*, o mentecato *(ḥăsar-lēb)*, o simplemente como tonto *(sākāl)*. *Lēṣ* puede considerarse como el nombre puente entre los que designan al necio como ignorante y los que lo designan como perverso.

26 El sujeto no está explícito en el texto hebreo, como tampoco lo está en la Vg, pero en los LXX es el ἀσεβής o impío. Como en la segunda línea el sujeto explícito es el justo, se sigue fácilmente que el sujeto implícito en la primera es el injusto, a no ser que lo sea el perezoso del verso anterior. Pero en este verso no se trata de trabajar, sino de dar, y eso no conviene tanto al perezoso.

28 Difícil es traducir este proverbio, que, por otro lado, en la traducción de San Jerónimo, ha resultado ser el texto clásico en materia de obediencia: *vir obediens loquetur victoriam,* «el obediente triunfará». En el texto hebreo se contraponen el distinto resultado que espera al testigo falso y al veraz. Del primero se dice que *yōʾbēd,* «perece», «se arruina», «fracasa». Del segundo, que hablará hasta el fin o hasta la victoria, pues la palabra hebrea *neṣaḥ* tiene ambos sentidos. En el caso presente, lo mismo da un sentido que otro, ya que, según el proverbio, el testigo falso acaba derrotado, y el verídico

29 El malo se muestra osado, |
pero sólo el sincero está cierto de su camino.
30 No hay sabiduría, ni inteligencia, | ni consejo alguno contra Yahvé.
31 Para la guerra se prepara el caballo, | pero el que salva es Yahvé.

22 1 Más vale fama que grandes riquezas, |
más que oro y plata vale simpatía.
2 Hay ricos y hay pobres, | pero a todos los ha hecho Yahvé.
3 El astuto ve el peligro y se esconde, |
el simple sigue adelante y la paga.
4 De la humildad desciende el temor de Yahvé, |
las riquezas, la honra, la vida.
5 Espinas y cepos en el camino del doblado, |
el que guarda su alma se aleja de ellos.
6 Acostumbra al joven a seguir su camino: |
no se apartará de él cuando viejo.
7 El rico manda al pobre, | y quien pide prestado sirve al que le presta.
8 Quien siembra injurias cosecha desgracias, |
y la vara de su ira le acabará.
9 El de ojos compasivos será bendecido, |
porque da su pan al desvalido.
10 Echa fuera al insolente y con él saldrá la discordia, |
y pleitos e insultos se acabarán.
11 Quien ama la sinceridad de corazón |
y es agraciado de labios, el rey será su amigo.

---

queda vencedor. *Testigo fiel:* lit. «testigo que escucha, dócil, obediente», que en el texto se opone al que falsifica los hechos, y denota al que no habla sin haber antes escuchado y, por consiguiente, preguntado, cerciorándose de la verdad. Así lo entendió Delitzsch (p.347) y los LXX, que califican al tal testigo como ὑπήκοος «obediente», «dócil», «fiel».

CAPITULO 22

En los dieciséis versos primeros que pertenecen a la colección segunda no hay más que una antítesis, que versa sobre el sabio y el necio.

2-4 *Hay ricos y hay pobres:* lit., en el texto original, «pobres y ricos se encuentran», existen dos clases distintas de hombres. Ambos son criaturas de Dios y a ambos enseña a respetar la sabiduría, especialmente al pobre, al que el proverbio se refiere en primer lugar. El v.3 se repite en 27,12.

La humildad (v.4) es aquí fundamento del temor de Dios, de la sabiduría y de las bendiciones que en tiempos primitivos se suponían ligadas inevitablemente a ella: riquezas, honra, vida.

8 Los LXX añaden aquí otro proverbio, cuya primera parte la cita San Pablo (2 Cor 9,7): «Dios quiere al dador generoso, pero consume la vanidad de sus obras». Esto es, que Dios acepta con placer el don, aunque le repele la ostentación con que tal vez se hace.

11-12 Leyendo *ṭᵉhor* (Delitzsch, p.354) el proverbio dice literalmente: «el que ama pureza de corazón y es agraciado de labios,

12 **Los ojos de Yahvé velan sobre el amigo, |**
pero las palabras del traidor destruyen.
13 **Dice el cobarde: «Afuera hay un león, | me matará en la calle».**
14 **Hoyo profundo, la boca de la extraña, |**
el que a Yahvé maldice en él caerá.
15 **La ignorancia está apegada al alma del muchacho, |**
la vara de la instrucción la despegará.
16 **El que oprime al pobre para enriquecerse, |**
tendrá que dar al rico y le faltará a él.
17 DICHOS DE LOS SABIOS:
Con atento oído escucha mis palabras |
y pon en aprenderlas tu corazón,
18 **que serán útiles si las guardas en el pecho, |**
si las tienes todas a punto en los labios:

---

el rey, su amigo», que da sentido satisfactorio, pues describe al hombre ideal, aquel cuyo corazón es sincero, para decir lo que siente y decirlo bien, con gracia, sin ofender a nadie, antes quedando todos contentos de sus palabras. Hasta el rey querrá ser su amigo [1].

17-19 Cambia de repente el estilo, que pasa de los aforismos a los consejos, los cuales se continúan sin interrupción notable hasta el fin del c.24, en donde el mismo texto anuncia el comienzo de otra nueva colección de proverbios salomónicos.

La sección primera de la tercera colección (22,17-23,14) consta de veintisiete versos, de los que los cinco primeros son la introducción (17-21). No se menciona en ésta ni el nombre del autor ni el del educando, como es regla en tales introducciones, pero sí el objeto, dando la razón de por qué se ha escrito y garantizando su eficacia. En el cuerpo de la instrucción se mencionan diez normas a las que se ha de ajustar el que quiera ser sabio. Es posible que originariamente todos los proverbios de esta sección fueran dobles.

En la introducción (v.20) dice el autor, según una lectura muy probable del texto, que ha compuesto estos *treinta* dichos o proverbios, lo cual no deja de tener especial significado en vista de que los consejos del faraón Amenemopet o Amenofis, con los que tantos contactos tiene esta sección, son precisamente treinta. En el documento egipcio, los treinta capítulos o «casas» van numerados, y al final del mismo se hace constar explícitamente que son treinta. Pero en Prov no lo están, lo cual, de ser cierta la lectura aludida, confirmaría lo que ya nos ha hecho sospechar el ver que no todas las estrofas están completas, esto es, que el documento hebreo no se nos ha conservado en su integridad original. Pero todas las tentativas hechas para hallar en el texto hebreo las treinta máximas han sido hasta ahora sin resultado (Gemser, p.85,1).

La semejanza entre ambos escritos, egipcio y hebreo, ha suscitado naturalmente la cuestión de cuál de los dos es anterior. Fuera de que no se puede excluir la posibilidad de que ambos procedieran de una fuente común (Renard, p.142), la opinión general se inclina a admitir que Prov depende del documento egipcio (Couroyer) [2], aun-

[1] En el v.12 damos a *da'at* el sentido de «amigo» que tiene en ugarítico: cf. B 45 (1964) 403.
[2] RB 68 (1961) 394.

19 **para que pongas en Yahvé tu confianza |**
te las enseño hoy a ti precisamente.
20 **¿No ves que he escrito para ti estas treinta, |**
para aconsejarte e instruirte,
21 **para que manifiestes y declares la verdad |**
y sepas dar razón a quien te mande algo?
22 **No robes al pobre porque es pobre, |**
ni en público humilles al mendigo,

---

que la cosa no está del todo clara, pues no han faltado egiptólogos, como Drioton, y orientalistas, como Oesterley, Kenin y McGlinchey, que han defendido lo contrario.

En el v.17 el texto masorético dice lit.: «Con el oído escucha las palabras de los sabios y pon en tu corazón mi enseñanza». Aunque el proverbio tiene sentido, llama la atención el que el instructor se ponga a un mismo nivel con los sabios. Esta anomalía no se encuentra en los LXX, cuya traducción dice: «a las palabras de los sabios aplica tu oído y escucha mi palabra y aplica tu mente y sabrás que son buenas».

En Amenemopet, III 9-16, se expresan las mismas ideas que en los v.17-19 de Prov: «Aplica el oído, escucha lo que se te dice, pon interés en aprenderlo; importa guardarlas en la memoria, pero perjudica el no hacer caso de ellas. Reposen en la urna de tus entrañas para que sean como llave de tu corazón: cuando venga el torbellino de las palabras, en mis enseñanzas encontrará tu lengua seguro amarre» [3].

20 Cambiando únicamente las vocales, el *šilšôm* del texto, «hace tres días o tres años», resulta *šᵉlōšîm*, «treinta», que coincide con el número de las máximas de Amenofis: «Mira estos treinta capítulos, entretienen, ilustran, es lo mejor de todos los libros, hacen que el ignorante sepa, si los lee [4]. Esta corrección, si es que no es restitución de la lectura original, la admiten generalmente los comentadores.

21 Lit. «para que manifiestes la certeza, palabras de verdad, para que respondas palabras, verdad, a los que te mandan». Un texto tan recargado difícilmente puede ser original, cosa que se confirma por las interpretaciones que le añaden los LXX. Omitiendo dos palabras: *qōšṭ*, «certeza», en el primer verso y *ʾĕmet*, «verdad», en el segundo, resultan dos versos fluidos y fáciles, con tres acentos cada uno: «para que digas siempre la verdad cuando hables espontáneamente y cuando te pregunten o manden algo». Ambas ideas se encuentran también en el proemio de Amenofis: «para saber cómo dar respuesta a quien pregunte y cómo informar a quien te mande» [5]. La norma de conducta para el que era mandado con algún encargo puede verse en Ptah-Hotep [6].

22 El primer consejo regula el trato con los pobres: ni robarlos ni despreciarlos, y en el verso siguiente se añade el motivo, porque

3 ANET p.421b-422a.
4 ANET p.424b.
5 ANET p.421b.
6 ANET p.413b.

23 que Yahvé juzgará su causa |
y a los que les quiten la vida se la quitará.
24 No te hagas amigo del iracundo, |ni con el irascible vayas,
25 para que no te acostumbres a sus maneras, | y eches a tu vida un lazo.
26 No seas de esos que salen fiadores, | que garantizan préstamos:
27 si no tienes para pagar, | te quitarán la cama en que duermes.
28 No muevas de sitio los mojones antiguos | que tus antepasados fijaron.

Dios los defiende. Dos cosas se prohíben aquí: el abuso de la fuerza, robando al pobre porque no tiene medios de defenderse (cf. Dt 24, 15, donde se lee la misma expresión), y el abuso de la autoridad, humillándolo en público, o como dice el texto, a las puertas de la ciudad.

En Amenofis, éste es también el primero de los treinta consejos, y a la prohibición de agraviar al pobre se junta el motivo, que es también teológico, y el consejo positivo de ayudarle: «Guárdate de robar al oprimido y abusar del desvalido; no alces tu mano contra el anciano que se acerque, ni rehúses escucharle... Levántalo, dale tu mano, déjalo en los brazos del dios, llena su estómago de alimento para que se sacie y quede reconocido» [7].

24 También Amenemopet aconsejaba apartarse del iracundo. Dice en el c.4: «en cuanto al de carácter arrebatado, éste tal es como el árbol que crece en el campo, que en un momento perderá todas las hojas y acabará en un astillero, remolcado lejos del sitio en que se crió, y serán las llamas la sábana fúnebre que lo envolverá» [8]. Y más adelante, en el c.9: «No seas compañero del iracundo ni lo visites para hablar con él. Guarda tu lengua de responder al superior y ten cuidado de no ser descortés con él; no le obligues a usar palabras que serán lazo para ti ni seas desenvuelto en contestarle».

25 El verbo hebreo que traducimos por *echar* significa «tomar», «recibir», «aprender», tres ideas que el autor parece haber tenido presentes al usar la palabra, pues tienen aquí adecuada aplicación. El que se junta con los tales toma y se procura, al mismo tiempo que lo recibe de sus compañeros, un lazo en las enseñanzas que aprende de ellos.

27 La ley hebrea (Dt 24,10-13) no permitía al acreedor entrar en casa del desahuciado, sino que éste había de sacar a la puerta los objetos de su pertenencia. Pero la ley añadía que, si el desahuciado era pobre, había el acreedor de devolverle lo pignorado antes de la noche, a fin de que aquél pudiera dormir cubierto y bendecir con ello al acreedor.

28 También Amenemopet habla de ello: «No quites las señales que marcan los límites de un campo, ni muevas la línea divisoria, ni codicies un codo de tierra, ni invadas la posesión de la viuda» y continúa amenazando al que haga lo contrario, pues «es el dios quien determina los límites de la tierra arable. Labra tus campos para que encuentres en ellos lo que necesitas y te sustentes de tu propia era: mejor es la medida que el dios te da que no cinco mil

[7] ANET p.422a.
[8] ANET p.422a.

29 Si a alguien ves solícito en sus negocios, | servidor de reyes será.

23 1 Cuando a comer te sientes con el poderoso, |
piensa bien quién tienes delante:
2 cuchillo te pones al cuello | si te dejas llevar del apetito.
3 No apetezcas sus manjares suculentos, | que son alimento de engaño.
4 No te afanes por hacerte rico, | deja que tu industria descanse.
5 Alzarás los ojos a las riquezas y no las verás más, |
pues les saldrán alas sin remedio | y cual águilas al cielo volarán.
6 No comas el pan del avaro | ni sus manjares desees,
7 que, como juzga que vales, | te dirá: «Come y bebe», |
pero su corazón no estará contigo.
8 Los bocados que comiste los devolverás, |
y tus palabras placenteras habrán sido en vano.
9 No cuentes nada al necio, | que despreciará la cordura de tus palabras.

---

con injusticia...; más vale pobreza de la mano del dios que riquezas almacenadas; más vale pan y corazón satisfecho que riquezas con pena».

29 Al fin del verso el texto masorético añade: «y no de gente oscura», frase que prolonga demasiado el verso y que no se encuentra en ninguno de los dos ejemplos paralelos que existen 26,12 y 29,20. Parece glosa, y por eso la omitimos. *Servidor... será:* lit. «estará de pie delante de». Amenemopet (c.30) expresa la misma idea: «y el escriba experto en su oficio se hallará digno de ser cortesano».

CAPITULO 23

1 En seis versos, que originariamente debieron de estar juntos formando tres estrofas (1-2; 3-8 y 6-7), se dan normas de prudencia sobre lo que hay que hacer cuando uno es invitado a la mesa del poderoso.

2 Algunos autores han encontrado la metáfora del cuchillo demasiado fuerte, pero tal vez es porque consideran el proverbio como un mandato o consejo. La forma verbal hebrea aquí usada puede significar mandato o consejo, pero no necesariamente. Puede muy bien entenderse como indicativo (Joüon § 119i), como ya notó Ewald, citado por Toy (p.428).

5 También Amenemopet (c.7) aconseja moderación en la riqueza: «No pongas el corazón en adquirir riquezas, pues has de contar siempre con el hado y la fortuna..., no te esfuerces en poseer en demasía una vez estén satisfechas tus necesidades..., y si adquieres cosa robada, las riquezas no estarán ni una noche contigo: por la mañana ya no estarán en casa, verás el sitio donde estaban, pero a ellas no..., el suelo abrió su boca y se las tragó, y se han hundido en el Orco..., les nacieron alas como a los cisnes y volaron al cielo» [1].

9-10 *No cuentes nada:* lit. «no hables al oído del necio», frase en que el verbo *dibber* no tiene el sentido ordinario de «hablar»,

[1] ANET p.422b.

10 No muevas de sitio los mojones de la viuda |
ni invadas el campo del huérfano,
11 pues tienen poderoso protector | que vindicará sus derechos contra ti.
12 Aplica tu mente a la instrucción | y tus oídos a las palabras cultas.
13 No dejes de educar al niño: | aunque le pegues con la vara no morirá.
14 Le pegarás con la vara, | pero salvarás su alma del seol.
15 Hijo mío, si es sensato tu corazón, | el mío sobre todo se alegrará;
16 se regocijará todo mi ser | cuando tus labios hablen rectitud.
17 No esté celoso tu corazón de los pecadores, |
antes lo esté cada día de los que temen a Yahvé,
18 que, si así lo haces, tendrás éxito | y no saldrá fallida tu esperanza.
19 Si tú, hijo mío, me escuchas, obrarás sensatamente |
y dirigirás tu corazón por el camino recto.

---

que aquí sería «hablar en secreto», sino el de «referir», «contar algo», «dar una noticia», «informar». En el v.10, la lectura de la Vg no coincide con la del TM [2].

13 No se encuentra en Amenemopet nada parecido, pero sí en *ʾĀḥîqār* de Babilonia: «Hijo mío, no ahorres a tu hijo los azotes, pues el castigar al niño es como abonar el huerto, como el ramal del asno y como la cuerda que se ata a la pala. Hijo mío, doma a tu hijo cuando es pequeño, antes de que se haga fuerte y se rebele contra ti y tengas que sentirte avergonzado de su conducta corrompida» (*ʾĀḥîqār*, II 23,23).

15-17 En el v.15 empieza la sección segunda IIIb (23,15-24, 22), que debió de ser originariamente una instrucción perfecta si, como parece, las ideas que la integran estaban agrupadas lógicamente. No lo están del todo en su estado actual.

En cuanto a la materia, el padre (aunque figura también la madre), instruye al hijo para formarle en la sabiduría y el temor de Dios, en particular para que no se deje arrastrar por los pecadores.

Los v.15-16 forman una estrofa quiástica que, entre otras cosas, nos da a conocer el significado que tiene la palabra *ḥākām*, «sabio», en estas instrucciones: sabio es, ante todo, aquel cuyos labios hablan rectitud, no guiándose por los criterios falaces de los pecadores, sino por los que inspira el temor de Dios, que son los únicos que no fallan y que forman la base inconmovible de la esperanza del sabio. Esa es la mayor alegría, la más íntima que el hijo puede dar a sus padres. *De los que temen a Yahvé* (v.17): el femenino abstracto por el concreto colectivo [3].

18 Parece que en el texto hebreo hay que suplir algún verbo como el que está explícito en el griego: «que si (LXX: lo guardas) tendrás éxito». En un texto paralelo (24,14) se halla el verbo explícito aun en el hebreo. Como el hebreo *ʾaḥărît*, que significa «después», puede significar «descendencia», «posteridad», «resultado», «éxito», etc., Dahood, consecuente con sus principios, ve aquí una

[2] El TM lee «los mojones antiguos», como en 22,28. La Vg traduce por *parvulorum terminos* y *agrum pupillorum*. Considerando la frecuencia con que se mencionan los huérfanos junto con las viudas (Dt 10,18; 14,29; Jer 7,6; Job 24,2-3; 29,9; Sal 146,9, etc.) y lo fácil que es confundir en hebreo *ʿôlām*, «antiguo», con *ʾalmānâ*, «viuda», Gemser propone adoptar esta lectura, como se lee en 15,25.
[3] Cf. VT 15 (1965) 273s.

20 No te juntes con bebedores de vino, |
ni con glotones comedores de carne,
21 que el bebedor y el glotón se vuelven pobres, |
y la modorra los viste de andrajos.
22 Escucha a este tu padre que te engendró, |
y no avergonzarás a tu madre cuando sea anciana.
23 Compra, pero no vendas, verdad, | sabiduría, educación, inteligencia.
24 Lleno de alegría se regocija el padre del justo: |
ha engendrado a un sabio y está satisfecho de ello.
25 Alégrense tu padre y tu madre | y regocíjese la que te dio a luz.
26 Pon atención, hijo mío, a lo que te digo, |
y agradables a tus ojos serán mis caminos.
27 Que fosa profunda es la mujer ajena, |
y pozo angosto la que lo es de otro,
28 que cual ladrón se pone al acecho |
para aumentar los perjuros entre los hombres.
29 ¿Quién grita: «¡Ay!»?; ¿quién dice: «¡Oh!?»; |
¿quién riñe?; ¿quién tiene que lamentarse |
y sufrir contusiones por nada?; |
¿quién lleva los ojos amoratados?
30 Los que se entretienen con el vino, |
los que van a probar copas.
31 No mires cuán rojo es el vino, | cómo chispea en la copa; |
entra con facilidad,
32 pero muerde al fin como serpiente | y como víbora envenena:
33 cosas raras verán tus ojos | y hablará tu corazón cosas extrañas,

---

referencia a la vida futura y traduce el texto hebreo literalmente: «porque ciertamente hay una vida futura y tu esperanza no será defraudada» [4].

22 Este verso no forma estrofa con el siguiente, que falta en muchos manuscritos griegos, razón por la cual Gemser lo suprime. Parece ciertamente interpolado y está fuera de sitio. Pero puede formar estrofa con el 26, que presenta las mismas características. Los dos, seguidos de 24-25, continuarían la introducción. Y según nuestra lógica, la instrucción comenzaría con 27-28 y continuaría luego con 20-21, 29-35.

26 La Vg, con las traducciones derivadas de ella, ha dado a la primera parte de este verso un sentido que no tiene: *Praebe, fili mi, cor tuum mihi*, «dame, hijo mío, tu corazón». En el texto no se trata del corazón afectivo, sino del intelectivo, de la atención, y la frase hebrea no significa más que: «atiende, hijo mío, a lo que te digo».

27 En el texto hebreo, la *mujer* es la *zônâ* o «prostituta», de la que se habla ahora por primera vez. Como los LXX leyeron *nokrîyâ*, «adúltera», adoptamos esta lectura, que nos parece más probable, ya que creemos que el peligro contra el que se previene al joven en este libro no es la simple fornicación, sino el adulterio.

29-30 Sigue ahora una exhortación gráfica y enfática contra otro de los mayores peligros, el vino. Breve composición en la que se describe la tentación de la bebida [5].

4 PNWSP p.48-49.
5 Con Dahood (PNWSP p.49) traducimos *minsāk* (v.30) por «copa», en vez de «meżcla».

34 y serás como el que duerme en medio del mar, |
el que en la copa del mástil descansa.
35 «Me golpean, no me duele; | me pegan, no lo siento; |
cuando despierte | lo probaré otra vez».

24 1 No envidies a los malvados | ni con ellos estar desees,
2 que sus mentes maquinan destrucción | y sus labios anuncian dolores.
3 Con sabiduría se edifica la casa | y con inteligencia se sostiene;
4 con industria las habitaciones se llenan |
de costosas y codiciables alhajas.
5 Más vale sabio que fuerte, | y mañoso que forzudo,
6 que la guerra la ganarás con plan, |
y la victoria, deliberando mucho.
7 La sabiduría para el necio es un lujo, | no abrirá la boca en consejo.
8 Al de malas intenciones | se le llama avieso.
9 Las intenciones del necio son pecado, |
y el insolente es la abominación de los hombres.
10 Si flaqueas el día del peligro, | peligra tu fuerza:
11 salva de la muerte a los cautivos, |
y a los que están en peligro impide que les maten.
12 Aunque digas: «¡Pues no lo sabíamos!», |
¿dejará de entender el que escruta los corazones?
Aquel que vigila tu alma lo sabe |
y retribuirá a cada uno según sus obras.
13 Come, hijo mío, miel, que es buena, | y panal, dulce a la garganta,
14 y sábete que tal es para el alma la sabiduría. |
Si la encuentras, tendrás éxito | y no saldrá fallida tu esperanza.
15 Contra el hogar del justo no aceches | ni su albergue destruyas.

CAPITULO 24

7 *Es un lujo.* En el texto *rā'môt,* «corales» o «cosas altas», significados ambos muy propios en este caso. La ironía se continúa en la segunda línea, donde se dice que el necio no abre la boca en el consejo, o lit.: a las puertas de la ciudad, donde se ventilaban los negocios.

10-20 El proverbio del v.10 es verdad no sólo del que se encuentra en algún peligro, sino, como parece indicar el texto, de quien huye de él por no salvar al prójimo. Por eso en v.11 se le exhorta a no acobardarse en tal caso, sino hacer frente al peligro y salvar al prójimo cuando se encuentra en peligro de muerte. Como nota Oesterley (p.211), la muerte y el degüello son lenguaje figurado por el que se significa la opresión del pobre, y cita para probarlo varios ejemplos. Según eso, no se trata aquí de librar a alguno que esté en peligro de muerte, sino de socorrer al desvalido ayudándole a salir de la necesidad en que se encuentra.

Omitimos la palabra «malvado» (v.15) que se lee en el texto hebreo, pues estas instrucciones se dirigen, no al malo, sino al bueno. El texto del v.16 ha sufrido bastante en los comentarios que de él se han escrito. En primero lugar no está ni en el original ni en versión alguna el *in die,* «cada día», con que no pocas veces se le cita

16 Que siete veces cae el justo, pero se levanta, |
mientras que los malos, en el mal caídos quedan.
17 Si cae tu enemigo, no te alegres, |
ni se regocije tu corazón en su caída,
18 no sea que Yahvé lo vea y le parezca mal | y desvíe de él su ira.
19 No tengas celos de los malos | ni a los malvados envidies,
20 que el malo no llegará al fin: | su lámpara se apagará.
21 Teme, hijo mío, a Yahvé y al rey, | y con innovadores no te mezcles,
22 que de repente les vendrá el desastre, |
y el que mandan ambos a dos nadie sabe cómo es.
23 ESTOS TAMBIÉN DE LOS SABIOS:
No está bien juzgar con parcialidad.
24 El que dice al inicuo: «Tú eres justo», |
multitudes le maldecirán, pueblos le increparán.
25 Pero a los que los reprenden les irá bien, |
y generosa bendición descenderá sobre ellos.
26 Beso en los labios es | la respuesta sincera.
27 Fija el trabajo fuera del campo | y ponlo en él por obra, |
y luego te edificarás la casa.
28 No seas testigo falso contra el prójimo, | ni engañen tus labios,
29 ni digas: «Como me la hizo, así se la haré, |
le daré a este tal su merecido».
30 Por el campo del perezoso pasé | y por la viña del necio,
31 y estaba toda llena de cardos, | espinas cubrían el suelo, |
y el cerco de piedras desmoronado,
32 y, cuando lo vi, reflexioné, | miré y aprendí la lección:
33 «Duerme un poco, dormita otro poco, |
y otro poco con los brazos cruzados descansa,
34 y te vendrá la pobreza como el viandante |
y la indigencia como el atracador.»

---

desde los tiempos de Casiano, en cuyas *Collationes* aparece por vez primera [1]. La Vulgata Sixtina lo adoptó, pero ya no se encuentra en la Clementina. El texto original del proverbio no trata de precisar cuántas veces cae o peca el justo, ni si peca o no peca, sino sencillamente lo compara con el pecador, para mostrar que la diferencia esencial entre ambos no consiste en que el justo no peque, sino en que se arrepiente o levanta tantas veces cuantas peque: el malo, en cambio, peca y no se arrepiente. Según parece, este v.16 forma una estrofa con el 15, que determina su sentido.

No llegará al fin (v.20): esto es, morirá antes de hora, cuando la lámpara de la vida se apague. Los malos, como se dice en Sal 55 (54), 24, no vivirán la mitad de la vida.

23-34 Forman estos versos la tercera subcolección, que lleva por título: «también éstas (palabras) de los sabios». Ocho de estos versos están reunidos en cuatro estrofas: 24-25, 28-29, 30-31 y 33-34. La estructura de esta sección y la lógica muestran que puede dividirse fácilmente en dos grupos de seis versos y de estructura semejante.

El v.27, lógicamente, está fuera de sitio y debería ponerse delante del 30.

[1] PL 49,1236.

25 1 También éstos de Salomón,
que transcribieron los oficiales de Ezequías, rey de Judá:
2 **Mérito de Dios es celar sus designios, |**
pero mérito del rey descubrirlos.
3 **Para altura, el cielo; para profundidad, la tierra, |**
pero el corazón de los reyes es inescrutable.
4 **Separa la escoria de la plata, | y saldrá totalmente acrisolada.**
5 **Separa al malo del rey, | y se consolidará con la justicia el trono.**
6 **No te ufanes ante el rey | ni en el lugar de los grandes te pongas.**

CAPITULO 25

Aquí empieza la colección cuarta (c.25-29). Esta colección, como se dice en su primer verso, que es el título, es una recopilación hecha por los «hombres» o escribas de Ezequías (a.721-693). Por alta que sea la fecha, como dice Gemser (p.93) y admiten generalmente los autores, no hay razón para dudar de la posibilidad del hecho, que, por otra parte, aparece muy verosímil después de la catástrofe en que desapareció el reino de Israel (722) y que dejó a Judá como único heredero de las tradiciones. Era natural que se pensara en hacer inventario de ellas, recogiéndolas, examinándolas y archivándolas o fijándolas por escrito. El título nos dice que esto se hizo con un número de proverbios que ya entonces se atribuían a Salomón, dato precioso que prueba la fama que para aquella fecha gozaba el Rey Sabio y confirma lo que se lee en 1 Re 3-5; 2 Cr 9.

El texto habla de «los hombres de Ezequías», que naturalmente serían escribas, puesto que a ellos estaba encomendada esta clase de trabajo. Nada se dice del estado en que existían estos proverbios antes de incorporarlos en la colección, pero es de presumir que hasta entonces se habrían conservado sólo en tradición oral o tal vez en breves colecciones escritas. Los escribas los *trasladaron*, que ésa es la significación exacta de la palabra que usa el texto. En este caso significaría que los trasladaron por escrito, más bien que «los publicaron», cosa que supondría que los proverbios se habían conservado escondidos [1].

En esta colección, al igual que en la segunda, no se distingue a primera vista orden alguno. Pero leyéndola con detención se encuentran ciertos pormenores que permiten dividirla en dos subcolecciones (c.25-27 y 28-29) y aun determinar el carácter de cada una.

2-3 La colección comienza poniendo delante los dos modelos supremos de sabiduría: Dios en el cielo y el rey en la tierra. La sabiduría de ambos se manifiesta en el misterio, en el secreto en que envuelven sus obras, sin que ni el rey pueda comprender las de Dios ni los hombres las del rey. Los dos versos forman una estrofa.

4-5 Estrofa que lleva en su primer elemento la comparación, y en el segundo, su aplicación al rey. Como hay que separar la escoria de la plata para que ésta sea el metal precioso que es, así hay que

1 Cf. R. B. Y. Scott, *Solomon and the Beginnings of Wisdom in Israel:* VTSuppl 3,273 nt.2.

7 Más vale que te digan: «Sube aquí», |
que no que te humillen ante el príncipe.
[8] Por lo que tus ojos vieron | <8> no pleitees temerariamente, |
no sea que no sepas qué hacer al fin | cuando el vecino te confunda.
9 Tu pleito discútelo con el vecino, | no reveles tu secreto a otro,
10 no sea que te calumnie el que lo oiga, |
y el rumor infamante no te deje.
11 Naranja de oro en bandeja de plata |
la palabra dicha a su tiempo.
12 Pendiente de oro y joya preciosa |
es para el oído dócil el sabio que corrige.
13 Cual el frescor de nieve al tiempo de la cosecha, |
así el mensajero fiel para los que lo envían |
<el espíritu del amo reanima>.
14 Nubes y viento sin lluvia | el que de falsos regalos se gloría.
15 Con mansedumbre se aplaca el juez, |
que la lengua blanda huesos quebranta.

---

alejar a los malos del rey para que éste gobierne como debe. Nos parece aventurado el pretender ver en este proverbio una alusión a algún caso determinado, p.ej., el de Jeroboam, o el de Ezequías mismo [2].

8 A pesar de las dificultades que presentan el texto hebreo y las versiones, no es difícil hallarle a este verso sentido satisfactorio con garantías de autenticidad: «por lo que tus ojos vieron no pleitees fácilmente». Lit.: «no lo lleves al pleito *(rib)*», o «no lo lleves ante la multitud *(rōb)*», o «no lo saques en público». El pensamiento es paralelo al que se lee en el v.9, donde el sentido se halla más explícito: «tu pleito discútelo con el amigo, no reveles a otro tu secreto». *No sea que no sepas qué hacer al fin:* siguiendo la interpretación de Delitzsch (p.401), que ve en la frase hebrea correspondiente o un anacoluton o una expresión condensada. Lit.: «no sea que *(pen)* qué hagas al fin», que los LXX traducen por «no sea que te arrepientas» y la Vg «no sea que no lo puedas arreglar después».

8-15 Después de Dios y el rey sigue sin duda, en orden de importancia, la lengua.

La última línea del v.13 prolonga el proverbio innecesariamente, convirtiéndolo en trístico. Suprimiéndola gana en vigor el proverbio, que, además, puede formar con el siguiente una estrofa: el buen mensajero, o mejor, el buen encargado o agente, trae la contestación esperada; pero el malo, imprudente como es en el hablar, no trae sino regalos y falsas esperanzas, como nubes que no descargan la lluvia.

Los proverbios del v.11 y los tres versos siguientes contienen comparaciones: la palabra dicha a tiempo es como dorada naranja servida en bandeja de plata; la corrección del sabio es más valiosa que las joyas, y la contestación que trae el mensajero discreto es como frescor de nieve en verano; pero la del que se gloría en vano es como nube estéril y viento que no trae lluvia. Las dos palabras

2 Cf. Oesterley. Leemos en v.4 *niṣrāp kālîl*, como leyeron los LXX y Vg y propone D. W. Thomas: VT 15 (1965) 274s.

16 ¿Has encontrado miel? Come lo que necesites, |
no sea que te ahítes y la arrojes.
17 Estima más tu pie que la casa del vecino, |
no sea que se harte y te aborrezca.
18 Lanza, espada, aguda flecha |
el que da falso testimonio contra el prójimo.
19 Diente careado y pie resbaladizo |
el que el día del apuro en el pérfido confía.
20 Vinagre en herida es la música para el afligido, |
polilla en la ropa es para el hombre la tristeza.
21 Si tu enemigo tiene hambre, dale de comer, |
y si tiene sed, de beber,
22 que pondrás brasas sobre su cabeza | y te lo pagará Yahvé.
23 El viento norte lluvia trae, | y caras agrias la lengua detractora.
24 Mejor vivir en un rincón de la azotea |
que con la mujer pendenciera en casa.
25 Agua fresca al jadeante, |
noticias buenas de lejanas tierras.
26 Turbio manantial y fuente corrompida, |
el justo que ante el injusto claudica.

---

claves en la comparación de la naranja, el fruto y el utensilio en que se presenta, son inciertas, pues aquél puede ser también la manzana, y éste, que ha de estar adornado con imágenes cinceladas, puede ser también un canastillo [3].

17 *Estima más tu pie:* ahórrale la molestia de llevarte a la casa del vecino, puesto que no compensará la visita de la que nada bueno sacarás.

18 *Lanza, espada, flecha:* tres clases de armas para las tres clases de combate posibles según la distancia, y que indican el efecto devastador del falso testimonio en cualesquiera circunstancias.

19 También este proverbio puede referirse a la lengua: en la del pérfido no se puede confiar, pues falla cuando se la necesita, como falla el diente careado y el pie inseguro.

20 El texto es incierto, y las versiones difieren del hebreo, de modo que no queda más remedio que adivinar lo que podría ser el texto original (cf. Oesterley, p.228). La traducción que damos se obtiene omitiendo la primera frase del hebreo, cuya traducción sería «quitar(se) la ropa en tiempo fresco», conservando lo que resta del verso y añadiéndole la última línea de los LXX, que reproduce también la Vg.

22 La metáfora de las brasas en este contexto parece aludir al poder que tiene el fuego de derretir y fundir duros metales. Así el acto de caridad ablanda el corazón del enemigo, y con esto deja de serlo. Tal acción, dice el proverbio, la premiará Dios, pues el motivo interesado de ganarse amigos y ahorrarse enemigos de este modo no desvirtúa la moralidad de la acción.

24 No hay que desvirtuar la hipérbole, alegando que podía haber en las azoteas una especie de buhardillas donde cabría una persona.

[3] Cf. Oesterley, p.223.

27 No es bueno comer mucha miel, | ni cavilar sobre alabanzas.
28 Ciudad aportillada, sin murallas, | quien sus pasiones no domina.

26 1 Como nevada en verano y aguacero en la cosecha, |
así no le va bien al necio la gloria.
2 Como pájaro que revolotea y golondrina en vuelo, |
así la maldición injusta no se cumple.
3 El látigo para el caballo, para el asno el bocado, |
pero la vara para la espalda del necio.
4 No respondas al necio según su necedad, |
no sea que aun tú te le parezcas:
5 respóndele según su necedad | para que no se piense que es sabio.
6 Los pies se corta y perjuicio bebe | quien manda recados por el necio.

---

27 Otro verso difícil, cuya segunda línea dice literalmente: «y buscar su gloria de ellos gloria». La comparación con la miel sugiere que se trata de algo bueno que hay que usar con moderación. Teniendo en cuenta el griego y dos textos de estructura semejante (17,26; 18,5), el texto hebreo puede reconstruirse del modo que supone la traducción que damos.

CAPITULO 26

Comienza con lo que se podrían llamar los improperios del necio, objeto de los doce primeros versos, en los que no se ahorran palabras para encarecer su absoluta inutilidad para todo, y lo peligroso que es para sí mismo y para los demás. Fuera de ésta hay dos series más, una sobre el perezoso y otra sobre la necesidad de refrenar la lengua.

1 Cada una de las dos comparaciones expresa un aspecto distinto sobre la gloria y el necio. La gloria es imposible para él tanto como lo es la nieve en verano, y aunque fuera posible, no le haría sino mal, como le hace a la mies ya recogida o a punto de recogerse, la lluvia.

2 Las bendiciones, lo mismo que las maldiciones se suponían estar dotadas de una eficacia infalible. Recuérdese el empeño de Esaú (Gén 27,38) en alcanzar alguna bendición de su padre después que había dado a Jacob la que por derecho divino le competía (Gén 25,23) y el fatalismo con que Isaac y Esaú aceptan el hecho de la bendición de Jacob. Pero esta eficacia, como dice el proverbio, no se aplica a las maldiciones proferidas con injusticia; ésas se quedan en el aire, revoloteando, por así decirlo, como las aves.

4 No hay contradicción alguna entre este proverbio y el siguiente, como imaginaron aquellos rabinos de que habla el *Talmud (Shab* 30b), quienes alegaban esta contradicción como una de las razones para excluir Prov del canon. Hay ocasiones en que no se puede dejar al necio sin darle la respuesta que merece, para que no se crea que tiene razón.

6 El mensajero es los pies de su amo, y equivale a cortárselos confiar en un mensajero necio. Peor que cortárselos, pues la respuesta que traiga sólo le causará perjuicios. Véase 25,13.

7 Las piernas del tullido cuelgan inertes, |
y de la boca del necio el proverbio.
8 Poner piedra en la honda | y honrar al necio es lo mismo.
9 Espina clavada en mano de borracho, |
así el proverbio en la boca del necio.
10 El maestro lo hace todo, |
pero rústico alquila quien alquila al necio.
11 Como al vómito vuelve el perro, | así repite el necio sus maldades.
12 ¿Has visto alguno que se cree ser sabio?; |
más que de él se puede esperar del necio.
13 Dice el perezoso: «Hay un león en el camino | y otro en el campo».
14 Como gira la puerta en los goznes, | así el perezoso en la cama.

---

7 Las piernas del tullido cuelgan inertes, no le sirven para nada: así el proverbio, en la boca del necio, es inútil, pues no sabe aprovecharse de ellos.

8 No sólo es la gloria impropia del necio, como se ha dicho en el v.1, sino perjudicial para los que se la tributan, pues equivale a armarle y envalentonarle contra ellos.

9 No es claro el sentido de esta comparación, pero tal vez expresa un grado más avanzado de estulticia que el sugerido en el v.7: el necio no entiende la sabiduría, y si pretende hacer uso de la que enseñan los proverbios, se daña a sí mismo y a otros, porque se los aplica mal y se le convierten en espinas [1].

10 Verso acerca del cual no hay otro remedio que adivinar lo que quiso decir el autor sagrado. La traducción que damos, y que Delitzsch (p.425) mencionó para rechazarla, se obtiene sin corregir apenas el texto hebreo. La mayor objeción que se le pone es que *rab* no significa «maestro» en hebreo bíblico. Pero aunque esto fuera verdad, pues la mera falta de textos no prueba suficientemente que no se usara la palabra nunca en tal sentido, el que tiene en el hebreo bíblico, en donde significa «jefe», «prefecto», puede coincidir con el que tiene en castellano la palabra «maestro» dicha del que es experto en un oficio y al mismo tiempo jefe de los que trabajan bajo su dirección. El sentido del proverbio es claro: el jefe o maestro, que, como el nombre y la antítesis del verso suponen, es sabio, sabe y puede hacerlo todo, esto es, todo lo que pertenece a su oficio. Pero el necio es tan inútil para todo como puede serlo un cualquiera para un trabajo determinado que desconoce. Por eso se dice que alquilar al necio es como alquilar al desconocido, al ignorante o, como dice el texto, al transeúnte.

12-16 Es evidente que el vanidoso o soberbio es también necio. El proverbio es enfático y clasifica a ambos como necios (v.12).

El necio (v.13) es también perezoso, y viceversa, como lo prueban éste y los tres versos siguientes. El león [2] es sólo el pretexto que da para no moverse de casa; la puerta que sobre los goznes gira (v.14), es símbolo del perezoso que se revuelve en la cama; en v.15, la pereza llega al colmo de que el holgazán se cansa de llevarse la mano,

[1] Otra explicación da J. A. Emerton (JThSt 20 [1969] 211-214).
[2] Para otro posible sentido de *šḥ l*, cf. S. Mowinckel: HSemSt p.96.

15 Guarda el perezoso la mano en el seno, |
que le cansa llevarla a la boca.
16 El perezoso se cree más sabio |
que siete que dan prudentes respuestas.
17 Coger perro suelto por el rabo | es meterse en riña ajena.
18 Como loco que lanza | saetas y venablos y mata,
19 así el que engaña a su vecino | y le dice: «Lo hacía en broma».
20 Acabada la leña, el fuego se apaga, |
y cuando no hay malas lenguas, se calman las disputas.
21 El carbón, para las brasas; y para el fuego, la leña; |
pero para encender riñas, el pendenciero.
22 Las palabras del murmurador, como bocados deliciosos: |
hasta el interior de las entrañas entran.
23 Vasija de barro revestida de barniz |
el corazón perverso con dulces labios.
24 Finge el enemigo con sus labios, | pero dentro lleva la traición.
25 Aunque sea agraciada su voz, no lo creas, |
que su corazón está repleto de infamia.
26 El odio lo disimula con dolo, | su maldad en público se revela.
27 Quien fosa cava, en ella caerá, |
y quien peñasco remueve se volverá contra él.
28 La lengua mentirosa odia a los que arruina, |
que la boca aduladora es causa de caídas.

27 1 No te jactes del mañana, | que no sabes lo que traerá.
2 Alábete el extraño, y no tu boca; | labios ajenos, y no los tuyos.

---

y con ella el alimento, a la boca; finalmente, en v.16, a la pereza se añade la necedad de pretender saber más que nadie. Para el v.15, véase c.19 nt.2.

17 Más natural parece querer coger el perro por el rabo, como dicen los LXX, que por las orejas, según dice el texto hebreo. El proverbio enseña no meterse a separar a los que riñen sin pensar bien el riesgo a que se expone. La palabra hebrea correspondiente a *suelto* significa lit. «que pasa», y puede aplicarse tanto al hombre que pasa y se mete en la riña como al perro *que pasa*. Creemos que «suelto», dicho del perro, expresa con más claridad el sentido del hebreo que no la frase «que pasa».

Desde el v.17 al 28 tenemos una serie de proverbios relacionados más o menos directamente con los vicios de la lengua.

22-23 Proverbio (v.22) ya repetido antes en 18,8. La traducción del v.23 puede discutirse [3].

CAPITULO 27

Sus características son las comunes, abundancia de comparaciones y de consejos. En cuanto a la estructura, se distinguen tres grupos de proverbios: uno sobre el amigo o vecino; otro sobre el prudente, y el final sobre la economía doméstica, que sirve de con-

[3] La traducción se basa en una observación de Albright (VTSuppl 3,13), ya antes sugerida por Driver (B [1951] 191).

3 Pesada es la piedra y pesada es la arena, |
pero el fastidio del necio lo es más que ambas.
4 Cruel es la ira, despiadada la cólera, |
pero ante la envidia, ¿quién queda en pie?
5 Más vale corrección manifiesta | que amor encubierto.
6 Más de fiar son las heridas del que ama |
que los besos interesados del que odia.
7 Pisotea el panal quien está harto, |
pero al hambriento todo lo amargo es dulce.
8 Como el pájaro huye del nido, | así huye el hombre de su lugar.
9 Esencias y aromas regocijan el corazón, |
y la dulzura del amigo conforta el alma.
10 A amigo y amigo de tu padre no lo dejes, |
y el día de tu desgracia no tendrás que entrar en casa de tu hermano; |
mejor es vecino cercano que hermano distante.

---

clusión. Los restantes proverbios versan sobre el necio, las alabanzas y el trato con los demás.

3 Arena y piedras, junto con la sal y el hierro, eran las cosas proverbialmente pesadas que metafóricamente servían para ponderar la pesadez del necio (Eclo 22,15), o lo gravosas que eran las deudas, o la presencia del hijo político en casa de los padres de la esposa, como lo muestra este texto de *ʾĂḥîqār*, que citamos de Oesterley (p.238): «Hijo mío, he acarreado hierro y removido piedras, pero no eran tan pesados como el hombre que se aposenta en casa de los padres de su esposa».

4 El proverbio pone de relieve una de las características de la envidia, que es el ser irracional. El hombre airado no hace a todo el mundo objeto de sus iras, parece decir el proverbio, pero el envidioso no perdona a nadie, nadie queda en pie; el objeto de su envidia es absurdo, como se ve con frecuencia en los niños.

5 Con el siguiente constituye este proverbio una estrofa que encarece las ventajas de la amistad sincera y desinteresada.

8 El hombre, como el pájaro, siente las ansias de libertad y huye, como dice literalmente el texto, cual de estrecha prisión, de la casa paterna, lo mismo que el pájaro huye de su nido. Ambos, el nido y la casa, cuando pequeños fueron su protección.

9 La primera línea de este proverbio es textualmente cierta. Pero no la segunda, que los LXX traducen: «pero las calamidades quebrantan el alma», traducción que puede obtenerse también del hebreo cambiando ligeramente las vocales. Preferimos referirla también al amigo, como lo hacen el texto masorético y la Vg y parece que requiere el contexto. Téngase presente que la palabra hebrea *rēaʿ* significa «vecino», «prójimo» y «amigo».

10 El amigo (17,17; 18,24) es hermano nacido para la adversidad, que ama con amor más fuerte que el de un hermano. Por eso es preferible, en el sentido hipotético de estos proverbios, recibir ayuda del amigo que no del hermano [1].

[1] Una interpretación especial de este verso da M. Dahood (B 44 [1963] 294).

11 Sé prudente, hijo mío, y se alegrará mi corazón |
y podré contestar a los que me insulten.
12 El prudente ve el peligro y se esconde, |
el temerario sigue adelante y la paga.
13 Quítale la ropa, que salió fiador por otro: |
quede empeñado por causa de un extraño.
14 Quien saluda al amigo a gritos de mañana |
es como si le maldijera.
15 Gotera intermitente en día de lluvia |
y mujer pendenciera es lo mismo:
16 quien la guarda, viento guarda, |
que viento del sur se llama.
17 Hierro con hierro se afila, |
y el caráter de un hombre lo afila otro.
18 Come de su fruto quien higuera guarda, |
y quien guarda a su señor será honrado.
19 Como la cara se refleja en el agua, |
así en el corazón se refleja el hombre.
20 Seol y perdición nunca se sacian, |
pero los ojos del hombre tampoco.
21 La guaira a la plata; al oro, el crisol; |
y al hombre, las alabanzas.
22 Aunque machaques al necio en un mortero, |
no se le irá la necedad.
23 Preocúpate del aspecto de tus ganados, | ten cuidado de tus greyes,
24 que tus posesiones no durarán siempre |
ni de generación en generación las guardarás;

11-13 El v.11 contiene uno de los raros consejos de esta sección. El corazón del padre se alegrará porque podrá contestar con la evidencia de los hechos a los que le insulten calumniándole de no haber educado a su hijo. Para el v.13 véase 20,16.

14 *Saluda:* lit. «bendice», que era, según parece, el modo ordinario de saludar (1 Sam 13,10), como es saludo y bendición la fórmula española «Buenos días nos dé Dios».

16 El hebreo, seguido literalmente por la Vg, dice: «quien la guarda, guarda viento, y aceite de la derecha se llama». El enigma se explica teniendo en cuenta que «aceite», en hebreo *šemen*, puede confundirse fácilmente con *šēm*, «nombre» [2].

21 Las alabanzas son la fragua donde se acrisola el carácter del hombre y donde éste muestra lo que es. Después de este verso añaden los LXX y Vg: «el corazón del inicuo busca ansiosamente el mal, pero el corazón del recto, la ciencia».

22 El texto hebreo es todavía más realista, pues en él, al necio se le machaca en el mortero «en trozos pequeños con el almirez», lo cual, además de ser casi ciertamente una glosa, alarga innecesariamente el verso. Los LXX lo omitieron.

23 Siguen cinco versos sobre economía doméstica en los que, por un lado, se recomienda el cuidado de conservar la hacienda y, por otro, evitar la demasiada solicitud en aumentarla. Lejos de suponer esto un ambiente postexílico, como pretende Oesterley, el tono

[2] Para la discusión del verso, cf. KNABENBAUER, p.207s.

25 **se llevan la hierba y aparecen brotes, |**
y recogen el pasto de los montes;
26 **corderos para vestir | y cabras para comprar campos;**
27 **bástete leche de cabra para tu sustento |**
y el de los de tu casa, y para que vivan tus criados.

28 1 **Sin que nadie le persiga huye el necio, |**
pero valiente como león es el bueno.
2 **Por culpa del irascible comienzan las riñas, |**
pero el hombre sensato las para.
3 **El que hace violencia al pobre y oprime al débil |**
es lluvia asoladora que se lleva el pan.
4 **Alaban al malo los que la ley abandonan, |**
pero los que la guardan lo combaten.
5 **No entienden de razones los hombres perversos, |**
pero los que a Yahvé buscan las entienden.
6 **Más vale el pobre que obra sinceramente |**
que el de torcido proceder aunque sea rico.
7 **Quien guarda la ley es sensato, |**
pero el amigo de glotones es la deshonra de su padre.

---

moderado con que se recomienda la sobriedad indica que no se trata de un mal grave, como lo fue la avaricia después del destierro, sino del peligro que siempre acecha al hombre en todo tiempo.

CAPITULO 28

El aspecto especial que presentan éste y el capítulo siguiente se debe principalmente a la preponderancia de los proverbios antitéticos, de los que apenas se encuentra un solo ejemplo en los tres capítulos anteriores. Las antítesis versan con frecuencia sobre el bueno y el malo, que se mencionan con estos nombres típicos o con otros equivalentes: justo-injusto, recto o sincero y torcido o pérfido. Esto les da también el carácter moral que distingue a ésta de la primera subcolección.

1 Otro proverbio, en el que al necio se le contrapone, no el sabio, sino el bueno, de donde se deduce que bueno y sabio es lo mismo, y que necio es lo mismo que malo.

2 El hebreo dice literalmente: «por los pecados de la tierra muchos son sus príncipes, pero por el hombre inteligente e instruido la rectitud perdura», texto que ofrece varias dificultades que han obligado a los traductores a traducirlo de distintas maneras. Preferimos seguir la que da el texto griego, que supone un original hebreo no muy distinto del actual y da perfecto sentido [1].

3-4 *Violencia* [2]. La ley se menciona con el nombre genérico de *tôrâ*, «instrucción», el mismo que se aplica en sentido especial a la *Torá*, o Ley de Moisés. En el v.5 se usa el sinónimo *mišpāṭ*, y en v.7 y 9 reaparece *tôrâ* en el mismo sentido, que es evidentemente

[1] «Por culpa del irascible *(ʿārîṣ*, en vez de *'ereṣ)* comienzan las riñas *(rîbîm yēʿôrû)*, pero por el hombre inteligente se acaban *(yidʿākûn*, en vez de *yodēaʿ kēn)*. La última palabra *(yā'ărîk)* se suprime.

[2] *Gōber* por *geber*. Cf. B 45 (1964) 396.

8 El que con intereses y usuras aumenta sus riquezas, |
para quien sea liberal con los pobres las acapara.
9 El que aparta los oídos para no oír la ley, |
abominable será hasta su oración.
10 Quien al íntegro hacia el mal desvía |
caerá en la fosa, pero los sinceros heredarán sus bienes.
11 El rico se imagina que es sabio, | pero el pobre sensato lo aquilata.
12 Cuando triunfan los justos, mucha fiesta; |
pero todos se esconden cuando suben los malos.
13 El que disimula sus faltas no prosperará, |
pero el que las confiesa y las deja será perdonado.
14 Feliz el hombre que nunca alardea: | el atrevido caerá en el mal.
15 León rugiente y oso hambriento |
el perverso que gobierna pueblo pobre.
16 Tirano despiadado el gobernador falto de seso: |
el que odia la avaricia vivirá largos días.
17 El que lleva sobre sí sangre ajena, |
aunque huya hasta la muerte no le ayudéis.
18 Quien procede con sinceridad sale bien de peligros, |
pero el que va por perversos caminos con seguridad caerá.
19 Quien sus tierras cultiva se sacia de pan, |
pero se hartará de pobreza el que al ocio se entrega.

---

el sentido sapiencial de «enseñanza», la que transmite el sabio o el padre. Además de estos casos, tiene el mismo sentido en 1,8; 3,1; 4,2; 6,20; 6,23; 7,2; 13,14 y 31,36.

8 Por primera vez en Prov se habla del avaro, en este verso y en v.20.22.25, para condenar la práctica de cargar interés en los préstamos, especialmente cuando el que lo tomaba era pobre, y el querer hacerse rico en poco tiempo (v.20 y 22); así, dice el proverbio, no se escapa a la miseria y se crean muchos enemigos. El mejor remedio contra la avaricia es confiar en Dios. Esta relativa y repentina aparición del tema de la avaricia, podría indicar que se trataba de un mal agudo, como lo fue, por ejemplo, en tiempo de Nehemías (5,1-13). Entonces estos proverbios serían más recientes.

14 En el texto hebreo se lee «feliz el hombre que siempre teme», que la Vg traduce recargando aún más el sentido: *beatus homo qui semper est pavidus*. Pero el paralelismo muestra que nos encontramos aquí con una expresión muy típica del genio hebreo, que, para expresar enfáticamente una idea, la exagera llevándola al extremo. La idea es aquí, como se ve claro en la segunda línea, que ante el peligro hay que ser prudente, pero no temerario. Y como la prudencia extremada es miedo, eso es lo que recomienda el proverbio literalmente, tener *miedo* ante el peligro, un miedo tal, que le ayude a reflexionar y librarse así del peligro. Es evidente que ese *miedo* no es sino lo que en lenguaje moderno se llama prudencia. Traducir literalmente el hebreo al castellano sería dar una falsa idea de lo que el texto dice. Véase v.26.

17 Este proverbio está probablemente conectado con el anterior, del que es la aplicación: al tirano despiadado, a quien alcanza la justicia de la que huye, no hay que ayudarle, aunque se halle en peligro de muerte, aunque huya hasta la fosa o el pozo. La Ley manda-

20 Sobre el hombre fiel bendiciones sin fin, |
pero el que se enriquece rápidamente no quedará incólume.
21 No está bien ser parcial, |
que por un bocado de pan delinque el hombre.
22 Se apresura el avaro a hacerse rico, |
sin darse cuenta de que la indigencia le llegará.
23 Al que corrige a otro se lo agradecerán después |
más que al de aduladora lengua.
24 El que al padre <y madre> roba diciendo: «No es pecado», |
compañero es de forajidos.
25 El avaricioso causa pendencias, |
pero el que confía en Yahvé prospera.
26 Necio es quien de sí mismo presume, |
pero a salvo está quien obra con prudencia.
27 No pasará necesidad el que da al pobre, |
pero, para el altivo, abundantes maldiciones.
28 Cuando suben los malos, todos se esconden, |
pero cuando perecen, los buenos cunden.

29 1 El protervo, el de dura cerviz, |
se verá deshecho en un momento sin remedio.
2 Cuando abundan los buenos, el pueblo sonríe, |
pero suspira cuando gobiernan los malos.
3 Alivia a su padre el que ama la sabiduría, |
pero arruina su riqueza el que anda con rameras.
4 Con su equidad, el rey mantiene en pie la tierra, |
pero con excesivos tributos la arruina.

---

ba matar al homicida, al que llevaba sobre sí sangre ajena (Núm 35, 33). Aquí sólo se recomienda no ayudarle.

21 No es que el proverbio excuse la parcialidad de quien favorece al rico por ganarse el sustento, sino que explica el motivo de tal parcialidad, para prevenir al hombre en caso semejante.

24 *A su madre*. Parece añadidura de algún escriba, que estropea la armonía del verso.

27-28 Ideas parecidas en 11,24.25; 14,21b; 19,17; 22,9. Véanse también los v.18 y 29,2.

CAPITULO 29

Como en el anterior, con el que forma la subcolección IVb, abundan en él las antítesis, que se hallan en la mitad de los versos; predomina además su carácter moral. Reaparece el nombre de Dios y el del rey, pero no se nombra ni al rico ni al pobre, ni al perezoso ni al enemigo. Termina con una exhortación a la confianza en Dios.

1-2 *El protervo*, que lit. es «el hombre de las reprensiones», por las muchas que recibe sin hacer caso alguno. Véanse 28,18.28.

3 Es éste el primer caso cierto en que se nombra a la *zônâ* o «prostituta», lo cual parece indicar el origen más reciente de esta subcolección.

4 El rey es en Prov el gobernante ideal, completamente identificado con la justicia, que no sólo le asegura el trono, sino que por ella provee al bien del pueblo y de los pobres.

5 Quien al amigo adula, | red le pone ante los pies.
6 Lazo es el pecado para el malo, | pero el bueno se alegra y se regocija.
7 El bueno se interesa por las causas de los pobres, |
el malo no entiende de interés.
8 Soliviantan la ciudad los insolentes, |
pero apaciguan las iras los sabios.
9 Si el sabio porfía con el necio, |
tanto si gana como si pierde no tendrá paz.
10 Odia el criminal al inocente, |
pero le protege la vida el honrado.
11 Suelta el necio toda su ira, | pero el sabio la contiene.
12 El príncipe que presta oídos a mentiras, |
perversos serán todos sus ministros.
13 El pobre y su opresor contrarios son: |
los ojos de ambos los ilumina Yahvé.
14 El rey que lealmente juzga al desvalido, |
su trono durará para siempre.
15 Vara y reprensión dan sabiduría, |
que niño consentido vergüenza es de su madre.
16 Al crecer los malos, la iniquidad crece, |
los buenos verán sus cadáveres.
17 Castiga al hijo y hallarás descanso en él, |
y dará contento a tu alma.
18 Cuando no hay profetas se desmoraliza el pueblo, |
pero dichoso el que guarda la ley.

---

6 Lazo es para el pecador que en él cae, pero no para el justo, que sabe librarse de él.

9 Lit. «tanto si se enoja como si se alegra».

10 No hay necesidad de corregir el texto hebreo, pues *bāqaš* significa «buscar», y aunque los ejemplos existentes suponen que «buscar el alma» indica mala intención, creemos que esto se debe más al contexto que al verbo, y, por consiguiente, la mala intención queda excluida en el caso presente por el paralelismo antitético [1].

13 Lit. «el pobre y su opresor se encuentran», cuyo sentido parece ser: existen, esto es, que en el proverbio se afirma el hecho de que hay pobres y ricos, dos clases opuestas de hombres, y, sin embargo, Dios ilumina a ambos, a ambos ha dado por igual ojos para que puedan ver. Aunque no hay ejemplos que lo confirmen, nos parece que el verbo hebreo *pāgaš*, «encontrarse con uno», puede significar, como en el caso presente, «ser contrario o diferente», que se deduce lógicamente de la idea de encontrarse, enfrentarse, estar a distintos lados, ser distinto.

15 Con el verso siguiente puede formar una estrofa, en la que se insiste una vez más sobre la importancia de no transigir con los caprichos del niño ni con los del necio.

18 Lit. «cuando no hay visión», que se entiende de la del vidente *ḥōzeh* o profeta. Ellos eran los que con sus palabras urgían la observancia de la Ley y movían al pueblo a penitencia. El proverbio muestra lo necesaria que es la instrucción en orden a la sabi-

[1] Cf. Barucq, p.214 nota. Sobre *ʾnšy dmym*, cf. N. A. van Uchelen: OTSt 15 (1969) 205-212.

19 Al siervo no se le enseña con palabras, |
que entiende, pero no responde.
20 ¿Has visto un individuo precipitado en el hablar?; |
más puede esperarse del necio que del tal.
21 El que al esclavo de pequeño acaricia, | rebelde lo hallará después.
22 Causa es de discordias el irascible | y de quebrantos sin fin el colérico.
23 El que se exalta será humillado, | pero el humilde será exaltado.
24 A ladrones se asocia y su propia alma odia |
el que oye el conjuro y no responde.
25 Lazos pone el temor de los hombres, |
pero el que confía en Yahvé estará tranquilo.
26 Buscan muchos los favores del príncipe, |
pero es Yahvé quien juzga al hombre.
27 Abominación para los buenos es el malo, |
y el íntegro, para los perversos.

---

duría, poniendo por ejemplo lo que pasaba con respecto a la Ley cuando faltaban los profetas.

19 La palabra *ʿebed* significa siervo, servidor, esclavo, y no siempre es fácil determinar si se trata de un esclavo o de un sirviente o servidor. De todos modos, éste y el siguiente son proverbios, y como tales no expresan más que un aspecto de la cuestión, y aun ése no es de aplicación general. Lo mismo hay que tener presente en el caso de otros proverbios, p.ej., 29,17, en el que se recomienda castigar al hijo: no se recomienda como única y ordinaria norma de conducta. También pueden considerarse estos versos 19 y 21 como una estrofa y el verso intermedio interpolado.

20-23 Cf. 26,12. Para el v.23, véanse 11,2; 15,33 y 16,18.

24 La idea del proverbio se encuentra en Lev 5,1, donde al testigo que oculta lo que sabe, siendo preguntado bajo juramento, se le hace responsable del crimen del acusado. El texto hebreo puede traducirse de otros modos, p.ej.: «quien con ladrón anda, su alma desprecia: le conminan con juramento y no responde», que es la que ordinariamente dan los comentadores (Toy, Oesterley, Gemser), pero preferimos seguir en esto a la *Biblia de Jerusalén* y a Barucq.

25 Al temor de los hombres se le opone la confianza en Dios. Este tema de la confianza en Dios aparece en 16,20; 28,25, y confirma lo que es claro: que el temor de Dios no es el temor servil, sino el filial, que puede y debe subsistir con la confianza.

27 La Vg añade: «el que guarda lo mandado se librará de la ruina».

CAPITULO 30

Los dos últimos capítulos contienen cada uno dos colecciones breves que se distinguen fácilmente por su contenido y por su estructura: 30,1-14, con los consejos de Agur, y 31,1-9, con los de Muel, seguidos ambos por dos composiciones cortas, de las cuales la primera consta de cuatro enigmas (30,15-33), y la segunda del poema de la mujer hacendosa (31,10-31), con que terminan el texto

30 [1] DICHOS DE AGUR, HIJO DE YAQUÉ, |
oráculo que profirió el varón: |
En vano lo intenté, ¡oh Dios!, en vano lo intenté,
y no pude.
[2] **Siendo cual bruto entre los hombres |**
y no poseyendo inteligencia humana,

---

hebreo y la Vg. El griego, en cambio, pone todas estas composiciones, menos la de la mujer hacendosa, después de la colección salomónica. Esto indica que hubo por lo menos dos ediciones distintas de Prov representadas por los textos griego y hebreo. Tal vez la primera edición no tenía más que los capítulos 10-24, seguidos de los apéndices tal como están en el texto griego. Quizá más tarde apareció la colección de los escribas de Ezequías, con el poema de la mujer hacendosa, y se hizo entonces una refundición de toda la materia.

El primero de estos cuatro apéndices, o colección quinta, contiene los dichos de Agur. Después del título, en que, conforme al estilo sapiencial, figura su nombre, el de su padre y el objeto del documento, viene el exordio o introducción propiamente tal, en que se contrapone la ignorancia humana, que en este caso es la del autor mismo, con la sabiduría divina. Sigue luego la oración de Agur, pidiendo a Dios no abundancia de bienes terrenos, sino sabiduría y verdad, principalmente en las palabras. Y termina inculcando la piedad filial, la sinceridad, la humildad y la caridad.

1 Los tres textos de este proverbio, hebreo, griego y latino, difieren totalmente entre sí. Dejando aparte el título, en que los tres convienen, el texto griego dice: «acata mis palabras, hijo, acéptalas y arrepiéntete. Esto dice el varón a los que confían en Dios. Y termino». La Vg: «Palabras del que recoge, hijo del que arroja: la visión que contó el varón con quien está Dios, cuando, confortado por Dios, que moraba en él, dijo». Por muy diferentes que sean estas traducciones de la que damos aquí, pueden todas tres derivarse de textos hebreos que no difieren mucho del masorético. Hemos preferido, a título provisional, pues no es posible dar ninguna traducción como cierta, la que supone menor número de correcciones en el texto hebreo: «Dichos de Agur, hijo de Yaqué; oráculo que profirió el varón: En vano lo intenté, ¡oh Dios!, en vano lo intenté, y no lo logré». Pueden verse en Barucq (p.220) varias de las traducciones propuestas [1].

2-3 Los gerundios *siendo* y *no poseyendo* reflejan exactamente el sentido de la frase hebrea, en la que no hay verbo explícito alguno, y que comienza con la partícula *kî*, que puede tener distintos

[1] *Nā'am*, «profirió», en el único texto conservado fuera de Prov, Jer 23,31, tiene como sujeto a Dios, y esto podría indicar que es un verbo, como *bārā'*, reservado a la divinidad. A esto se responde, como hace Toy (p.520), que el autor no considera los dichos de Agur como meros dichos humanos, sino como enseñanza religiosa aprendida de Dios. De todos modos, la evidencia de un solo caso no puede aducirse como decisiva. En cuanto a la traducción «en vano lo intenté», ya fue propuesta en 1669 por Koch, quien leía *lā'îtî, 'ēl, lā'îtî, 'ēl*, en vez del masorético *l^{e}'îtî'ēl*, que ha dado el nombre propio Itiel, que figura en algunas versiones, y corregía sólo la última palabra *w^{e}'ukāl*, de donde el segundo nombre Ukal, leyendo *wā'ukāl*, «fui vencido», «no pude». Cf. OESTERLEY, p.268.

3 Dios me enseñó la sabiduría | y aprendí la ciencia de lo santo.
4 ¿Quién ha subido al cielo y bajado de él? |
¿Quién ha metido el aire en el puño? |
¿Quién ha retenido el agua en su manto? |
¿Quién ha fijado los extremos de la tierra? |
¿Cuál es su nombre y cuál el de su hijo si lo sabes?
5 Toda palabra de Dios es acendrada, |
escudo para los que en él confían.
6 No presumas añadirle nada, |
para que no te corrija y salgas mentiroso.
7 Dos cosas te pido, | no me las niegues antes que muera:

---

matices. Todos ellos los expresa el gerundio castellano, que puede ser causal, temporal, etc., y designar todos los tiempos que la frase hebrea sin verbo explícito puede significar. Agur da primero en este verso la razón de su fracaso, y luego, en el siguiente, la de su éxito en conseguir la sabiduría. El primero se debió, como él mismo, con evidente exageración, confiesa, a su estupidez, que califica con la palabra *baʿar*, que sólo se usa hablando de los animales irracionales y, en particular, del asno. El éxito, dice en el v.3, se debió a la sabiduría de Dios.

Según el hebreo, dice Agur: «No aprendí sabiduría para conocer la ciencia de los santos», esto es, ni aprendí la ciencia de los santos [2]; pero los LXX dicen claramente lo contrario: «Dios me enseñó la sabiduría, y conozco la ciencia de los santos». Unos comentadores siguen el texto masorético (Toy, Barucq, Oesterley, Greenstone), otros (Renard, Gemser), el griego. Teniendo presente lo fácil que era confundir el nombre de Dios *ʾēl* con la negación *lôʾ*, es el contexto quien decide. Y éste muestra que Agur, a pesar de sus protestas de humildad, aprendió la sabiduría, como lo manifiesta, entre otras cosas que se leen a continuación, la oración que eleva a Dios, que es una de las más perfectas del AT. Si, pues, Agur aprendió la sabiduría, la composición literaria que forman sus dichos (v.1-14) resulta más acabada y artística leyendo el v.3 como lo leyeron los griegos. La lectura del texto masorético es ciertamente posible, pero entonces el contexto (v.1-6) resulta deprimente, y el más remoto (v.7-14), falto de lógica. Pfeiffer extrema las cosas al calificar los dichos de Agur como la confesión de un escéptico incapaz de comprender a Dios y a su creación.

4 Interrogación retórica que equivale a otras tantas negaciones y muestra al mismo tiempo la sabiduría y potencia divinas y la ignorancia e impotencia humanas. Tal es el fin de preguntas parecidas que Dios pone a Job (c.38 y 39).

5-6 *Acendrada*, pura, como purificada por el fuego (Sal 18,31: el adjetivo *ṣᵉrûpâ*, «ardiente», corresponde a *tāmîm*, «perfectos»). Aquí la metáfora se explica: son palabras acendradas, infalibles, que, como escudo invulnerable, protegen a quien en ellas se ampara, y tan puras y exactas, que nada se les puede añadir ni quitar.

[2] Joüon, § 160c.

8 engaño y mentira tenlos bien lejos de mí, |
no me des pobreza ni riqueza, | pero dame el alimento necesario,
9 no sea que, satisfecho, renegando | diga: «¿Quién es Yahvé?», |
o necesitado robe | y profane el nombre de Dios.
10 No acuses al siervo ante su señor, |
no sea que te maldiga y la maldición se cumpla.
11 La progenie que a su padre maldice | y no bendice a su madre
no será bendecida;
12 la que se considera pura | y no se limpia la suciedad;
13 la de tan altivos ojos | y arqueadas cejas;
14 aquella cuyos dientes son espadas |
y cuchillos sus mandíbulas |
con que devoran a los pobres de la tierra |
y a los necesitados de entre los hombres.
15 Dos hijas tiene la sanguijuela: «Más, más». |
Tres cosas son insaciables, | cuatro nunca dicen «Basta»:
16 el seol, la vulva estéril, | la tierra que no se satura de agua |
y el fuego que no dice «Basta».

7-9 Es la oración de Agur, en la que muestra la sabiduría que Dios le enseñó con respecto a la felicidad. Es la misma sabiduría que enseña Qohélet y que consiste en tener lo suficiente para la vida sin dejarse arrastrar por el engaño y alucinación de las riquezas, ni caer en la miseria, extremos ambos peligrosos, pues el primero lleva al hombre a rebelarse contra Dios, y el segundo, a quejarse de su providencia. Ambos extremos son falsedad, *engaño (šāwʾ)*, que corresponde al «aliento», «vapor», «vanidad» *(hebel)*, de Qohélet. La misma fórmula para la felicidad la expresa San Pablo en 1 Tim 6,8 concisamente: «teniendo alimentos y con qué cubrirnos, estemos satisfechos».

10 El proverbio muestra la creencia en la eficacia casi infalible de las maldiciones justas, que se cumplían irremediablemente. En cambio, las injustas (26,2) quedaban sin efecto. Verso probablemente interpolado.

11-14 A la oración en que nos da Agur el ideal de la felicidad, sigue ahora la antítesis de la misma en los rasgos con que describe la generación [3] que no puede gozar de tal felicidad por los pecados con que se ha hecho indigna de ella: falta de piedad filial, presunción y ceguera espiritual, soberbia y crueldad.

15 El fragmento (30,15-33) se compone de cinco enigmas, cuyo fin es ponderar las virtudes o defectos de un objeto particular que campea en bondad o malicia sobre los demás que allí se enumeran. A los enigmas se les han añadido varios proverbios ordinarios.

Esta colección de enigmas es fragmentaria; por lo menos se presenta sin ninguna introducción ni título, aunque acaba en dos proverbios que pueden considerarse como el término lógico de la colección. Parece probable que la razón de ser de estos enigmas, puestos como están al fin del libro, no es otra que ofrecer un como resumen de las enseñanzas dadas sobre la sabiduría. Aunque la sabi-

[3] Sobre la palabra *dôr*, que hemos traducido por *progenie*, cf. P. R. ACKROYD: JSemSt 13 (1968) 7s.

17 Al ojo que se burla del padre | y deja de obedecer a la madre, |
cuervos agrestes lo picoteen | y pasto sea de aguiluchos.
18 Tres cosas hay incomprensibles para mí | y la cuarta no la sé:
19 el rastro del águila por el aire, |
el de la serpiente sobre la roca, |
el de la barca en el mar, | el del varón en la joven.
20 <Tal el rastro de la adúltera | que satisfecha se lava |
y dice: «No he pecado»>.
21 De tres cosas tiembla la tierra | y no puede aguantar la cuarta:
22 del esclavo hecho rey, | del necio bien comido,
23 de la mujer malquerida que se casa, |
de la esclava que hereda a su ama.
24 Cuatro cosas muy pequeñas hay en la tierra |
que son más sabias que los sabios:
25 la hormiga, plebe sin fuerza |
que se procura el alimento en verano;

---

duría incluye todas las virtudes, el autor del libro juzgó conveniente llamar la atención sobre dos virtudes, que, por causa de la preponderancia dada a la sabiduría, corrían riesgo de ser ignoradas: la moderación y la humildad.

La primera línea del v.15, sobre la sanguijuela, parece añadida por algún copista que quiso completar los ejemplos de avaricia insaciable. También puede ser genuina, pues los LXX la leyeron: «la sanguijuela tenía tres hijas muy queridas, pero estas tres nunca la saciaban, y la cuarta nunca estaba satisfecha para decir basta: el infierno, la pasión de la mujer, el tártaro y la tierra, que no se sacia de agua, y el fuego, que nunca dice basta...» Preferimos el texto hebreo.

18-20 Tres cosas que no se pueden saber porque no dejan rastro apreciable de su acción. Las tres primeras obvias. La cuarta dice según el griego: «los caminos del varón en la juventud», pero, según el hebreo: «camino del varón en la doncella». El sentido parece ser el que entendió el autor del verso siguiente, quien añade un ejemplo paralelo y alude a la acción con velado eufemismo, diciendo literalmente: «tal es el rastro de la adúltera, que come y se lava la boca y dice, no he hecho nada malo». El v.20 es, según parece, una interpolación, pues las cosas incomprensibles no son cuatro, como se anuncia en v.18, sino cinco, y no añade nada nuevo, sino sólo la interpretación de la cuarta cosa que no se puede saber.

21-23 Tres cosas que hacen estremecer la tierra, esto es, a los que han de vivir en contacto con las personas aludidas y han de ser víctimas, o de su complejo de inferioridad, o del deseo de venganza, de que tales sujetos difícilmente se libran.

24-28 Se enumeran ahora cuatro diminutos animales, a los que seguirán otros mayores en el próximo enigma, todos los cuales dan muestras de un instinto fuera de proporción con su tamaño, pues hacen con gran facilidad cosas que el hombre no puede hacer. Dos de ellos los conocemos con certeza: la hormiga y la langosta. Los otros dos son desconocidos, o por lo menos no conocidos con certeza. Pero si el tamaño de los dos conocidos ha de servir de norma,

[26] el safán, animal nada robusto, | pero que entre rocas pone su casa;
[27] las langostas no tienen rey, | pero marchan todas en bandadas;
[28] el semamit lo coges fácilmente con las manos, |
pero en palacios reales vive.
[29] Tres cosas andan galanas | y majestuosa la cuarta:
[30] el león, campeón de los animales, | que no retrocede ante nada;
[31] el gallo, que desfila arrogante ante las gallinas; |
y el macho cabrío, que guía el rebaño |
<y el rey al frente de la nación>.
[32] Si obraste neciamente enorgulleciéndote |
y pensando mal, pon la mano en la boca.

---

como parece, es claro que los otros dos también han de ser pequeños, más pequeños que el gallo, que se menciona en el enigma siguiente entre los animales mayores. Al segundo animal se le llama en hebreo *šāpān*, relacionado con una raíz que significa «esconderse», y, aunque se le suele identificar con el *hyrax syriacus* o con el *hyrax daman*, por no ser eso seguro, preferimos transcribir simplemente el nombre en castellano. Como el proverbio indica, es un animal tímido, delicado, que, sin embargo, hace el nido en las rocas, mostrando un instinto extraordinario, que los antiguos no tenían dificultad en llamar sabiduría. El cuarto, *śᵉmāmît*, los autores judíos lo traducen por «araña», y otros por «lagarto». El texto griego da además la interpretación de una frase que se lee en el hebreo y que los autores traducen de distintas maneras. Lo describe como χερσὶν ἐρειδόμενος, «que se sostiene con las manos», y εὐάλωτος, «fácil de coger». Parece que se trata del *Ptyodactylus Hasselquistii*, especie de lagartija, común en países tropicales, que corre con suma facilidad por las paredes y techos de las casas en donde vive, manteniéndose de insectos, que caza con sorprendente destreza [4].

29-31 El texto de los dos primeros versos es cierto, pero del tercero nada o casi nada se sabe con certeza debido al mal estado del texto hebreo. Dejando aparte las innumerables reconstrucciones que se han intentado y que pueden verse en Toy, todas demasiado hipotéticas, preferimos la que por ahora tiene más garantías, la que da el texto griego, aunque tiene en contra que el proverbio resultante es de tres líneas. Además, y esto va también contra el texto masorético, la mención del rey en este contexto no parece ser auténtica, pues estos enigmas versan sobre animales, y el rey es la única persona en su grupo. Como el proverbio anuncia cuatro cosas *galanas*, es evidente que la cuarta estaba en el original y no podía ser el rey, sino un cuarto animal [5].

32 Esta parece ser la moraleja que se desprende de los enigmas anteriores, cuyo fin era enseñar al hombre la necesidad de la humildad, como diciendo: si no lo has sido, humíllate viendo lo que ignoras y cómo animales tan pequeños hacen cosas que tú no puedes hacer. Ponte la mano en la boca en señal de que has hablado equivocadamente.

[4] Cf. E. W. G. Masterman: DBH col.588.
[5] Cf. D. W. Thomas, *Some Passages in the Book of Prov*: VTSuppl 3,291.

33 **Si fuerzas la leche, sale cuajo, | y si las narices, sangre; |**
y si fuerzas la ira, salen riñas.

31 1 Consejos para el rey Muel, |
deber que le enseñó su madre:
2 **No, hijo mío; no, hijo de mis entrañas; | no, hijo de mis deseos,**
3 **no gastes tu virilidad en mujeres, |**
ni sigas caminos que pierden a reyes.

---

33 Y termina recordando la moderación en el uso de la sabiduría. Así como el exceso de miel es malo, así la precipitación al ordeñar la vaca hace que salga la leche cortada, lo mismo que la violencia en sonarse no alivia, sino que saca sangre; y la ira desenfrenada no ayuda en las dificultades, sino que provoca riñas.

CAPITULO 31

La instrucción de los v.1-9 es una joya literaria en que rebosa la discreta solicitud maternal de la madre de un rey joven, a quien advierte de los peligros que le acechan: de la lujuria, que podría minar su salud, y de la bebida, que le podría trastornar el juicio, tan necesario en un rey, y le aconseja la práctica sincera de la justicia, cifrada en favorecer al desvalido.

1 La primera línea suele traducirse generalmente por «dichos del rey Lemuel», pero el contexto y el paralelismo con «deber que le enseñó su madre» muestran que estos dichos *(dibrê)* no son de él, sino para él; el *lāmed* inicial del nombre es la preposición, como sugirió Greenstone. Así, pues, el nombre del rey no es Lemuel, sino Muel. Es la única vez que este nombre aparece en la Biblia, aunque en Gén 46,10 se encuentra Yemuel, que en Núm 26,12 y 1 Cr 4,24 es Nemuel. El copista no reflexionó que la primera letra era la preposición, y así copió el nombre más abajo en el v.4.

La palabra *deber* es traducción de *maśśā'*, que significa «oráculo», pero también «carga», «obligación», «deber», y puede además ser el nombre de una región de Arabia, de la que algunos comentadores han hecho rey a Muel (Gemser, Renard). Como la palabra ha salido ya en 30,1b, donde corresponde a *dibrê*, «dichos», de la línea anterior, es evidente que allí significa «oráculo» y, por consiguiente, también lo ha de significar aquí, ya que se halla en las mismas circunstancias, además de que no se sabe nada acerca de la existencia de ningún rey en Massá.

2 Seguimos a Barucq, que cita a la *Bible de la Pléiade* en su traducción de este verso, mucho más natural y vigorosa que la que suelen dar los exegetas (Gemser, Oesterley, Toy, Renard, Greenstone). En el texto hebreo no hay ningún verbo explícito, de modo que traducido literalmente dice: «qué, hijo mío, y qué, hijo de mis entrañas, y qué, hijo de mis deseos». Suele suplirse «te diré», pero eso en labios de una madre, que sabe muy bien qué consejo le conviene a su hijo, parece demasiado artificial. Pero, dándole al relativo neutro *mâ-meh* el sentido negativo que también puede tener (Joüon,

4 No es para reyes, Muel, | no es para reyes el beber vino |
ni para príncipes licores,
5 no sea que bebiendo se olviden de las leyes |
y equivoquen el juicio de los pobres.
6 Da licor al abatido | y vino al que está triste:
7 que beban y se olviden de su miseria |
y no se acuerden más de su tribulación.
8 Abre tu boca al mudo | y no condenes al huérfano.
9 Abre en justo juicio tu boca |
y sal por los fueros del pobre y del desvalido.
10 La mujer hacendosa, ¿quién la encontrará?; |
su valor excede el de los corales.
11 El corazón de su esposo confía en ella |
y no menguan las ganancias;
12 bienes le procura y no males | todos los días de su vida.
13 Se procura lana y lino, | y sus manos trabajan con destreza;
14 Es como nave mercante | que víveres de lejos trae.
15 Y se levanta cuando aún es de noche |

---

§ 144h), la frase expresa entonces todo el énfasis que la madre pone por triplicado.

4 *Licores:* lit. «sidra» o *šēkār*, que significa no sólo la sidra, sino cualquier licor inebriante, no excluido el vino.

La composición que sigue (30,10-31) merece sitio de preferencia en la literatura universal. Es una sencilla descripción de las cualidades que debe reunir la esposa ideal, ejemplo práctico de la verdadera sabiduría aplicada a la mujer, que cierra con broche de oro, dándole perfecto complemento, las instrucciones precedentes, dedicadas todas al varón. Es también un poema acróstico, y cada verso comienza con la letra correspondiente del alefato hebraico. Tiene, por consiguiente, 22 versos, dobles, de tres acentos cada uno, y puede llamarse con razón el ABC de la perfecta esposa. Tanto en el hebreo como en el griego figura al fin de la última colección.

10 La traducción latina ha influido en la castellana, vertiendo *ʾēšet-ḥayil* como *mulier fortis*, «la mujer fuerte». Pero no es ése el significado que *ḥayil* tiene en este contexto, que, al igual que su correspondiente latino *vis*, significa no sólo «fuerza», sino «riqueza», «posesiones», «bienes». Y en cuanto a *ʾēšet*, no es simplemente la «mujer», sino la «esposa»; de modo que *ʾēšet-ḥayil* significa la «esposa hacendosa, industriosa o diligente». La interrogación *¿quién la encontrará?* es una interrogación retórica, que requiere respuesta negativa, absoluta o relativa, y cuyo fin es ponderar cuán difícil es encontrar semejante esposa. *Corales: pᵉnînîm* (cf. 3,15) es también de significación incierta. La tal esposa vale más que las joyas más preciosas y más difíciles de adquirir, como se supone eran las que designaba la palabra *pᵉnînîm*.

11-12 La primera cualidad que la esposa ha de tener es que su esposo pueda confiar en ella y estar seguro de que bajo su dirección crecerá la hacienda.

15 El tercer estico lo ponemos entre paréntesis, pues probablemente es interpolado: sería éste el único proverbio de tres líneas,

para distribuir a los domésticos las raciones |
<y las porciones a las muchachas>.
16 Piensa en un campo y lo adquiere, |
y planta una viña con el esfuerzo de sus manos.
17 Se ciñe prieta la cintura | y mueve con brío los brazos.
18 Se asegura si el negocio es bueno |
y por la noche nunca se le apaga la lámpara;
19 aplica las manos a la rueca | y con ellas sostiene el huso;
20 ábrelas al pobre | y las extiende al desvalido.
21 No temen la nieve los de su casa, | que llevan todos vestidos dobles.
22 Para ella se hace mantos, | de lino y de púrpura son sus vestidos.
23 A su marido en el Consejo le honran |
cuando se sienta con los ancianos de la tierra.
24 Hace ropas de lino y cinturones | y los vende a los comerciantes.
25 Energía y dignidad son sus vestidos, | y al futuro mira gozosa;
26 la sabiduría gobierna su boca |
y por la ley de clemencia se rige su lengua.
27 Vigila las faenas de la casa | y no come el pan ociosa.
28 Sus hijos se levantan y la saludan, | y su esposo la alaba:
29 Muchas mujeres han brillado por sus obras; |
tú las superas a todas.
30 Vana es la gracia y falaz la hermosura, |
pero la mujer que teme a Yahvé será ensalzada.
31 Ofrecedle el fruto de sus manos | y públicamente sus obras la alaben.

---

lo cual es aún menos probable tratándose de un poema acróstico, en el que tal anomalía sería demasiado notable, sobre todo no diciendo nada nuevo, sino repitiendo sólo la idea del segundo estico.

23-24 Desde el v.23 el orden lógico no es claro. *El comerciante*, o como dice el hebreo, «el cananeo».

QOHÉLET O ECLESIASTÉS

TRADUCCIÓN Y COMENTARIO POR

JUSTO J. SERRANO, S.I.

Profesor en el Ateneo Pontificio de Poona (India)

INTRODUCCION

1. Estudio del libro

Qohélet, o Eclesiastés, es uno de los libros más pequeños de la Biblia, con 12 capítulos y 222 versos, pero el interés que ha suscitado, por lo menos en tiempos modernos, lo coloca entre los libros más comentados, tanto que pudo decirse en 1952, sin exageración, que la producción literaria en torno a él excede lo que un hombre puede abarcar [1].

Ese interés se debe en gran parte al carácter enigmático que rodea su doctrina, su estructura, su autor y su lengua, y que equivale a un reto lanzado a la inteligencia del hombre, para quien va destinado. Fue en el siglo pasado, al aplicar a Eclesiastés, como se hacía con los otros libros de la Biblia, los modernos métodos de crítica, cuando se cayó en la cuenta de las dificultades especiales que el libro presentaba. La primera de éstas, fundamental, era su interpretación. ¿Cómo explicar que un libro sagrado, como dijo S. R. Driver [2], expresando más tarde lo que era ya desde hacía muchos años opinión común, presente un enfoque falso de la vida, tal que, de seguirse consistentemente sus enseñanzas, llevaría a la paralización de todo esfuerzo humano, apagaría toda iniciativa de carácter abnegado o filantrópico y extinguiría todas las actividades nobles y desinteresadas? La reacción de los críticos fue lógica: imposible atribuir a una misma persona las opiniones tan dispares que se veían en el texto. La teoría de la pluralidad de autores puede decirse que ya ha pasado a la historia. Los críticos modernos, como Gordis, Ginsberg, Hertzberg, Zimmerli, Kroeber y Loretz, son todos partidarios de la unicidad de autor. Y esto ha tenido un efecto saludable en la interpretación. Si el autor es uno, es también imprescindible que el libro tenga unidad. Pero si se ha conseguido unanimidad en excluir la pluralidad de autores [3], no se puede decir lo mismo sobre la interpretación de la doctrina, o mejor, del mensaje de Qoh.

2. Libro de sabiduría

Qoh es uno de los libros estrictamente sapienciales. Su característica es la enseñanza de la sabiduría, que en estos escritos es una cualidad intelectual y moral que enseña al hombre lo que conviene hacer, o en todas las circunstancias de la vida, o en alguna particular. La sabiduría en Prov, Eclo y Sab es de carácter universal, y su objeto es, en los dos primeros, la vida en su aspecto material y so-

[1] M. J. Dahood: B 33 (1952) 30.
[2] *Introduction to the Literature of the Old Testament* [9] p.472.
[3] De entre los modernos, sólo E. Jones *(Proverbs and Ecclesiastes* [London 1961]) defiende la pluralidad.

cial; mientras que en Sab lo es en el aspecto exclusivamente religioso y moral. En Job y Qoh el objeto es particular.

A cuatro pueden reducirse los elementos de la doctrina de Qoh: Dios, el hombre, la sabiduría y la «vanidad» o decepción. Estos cuatro elementos puede decirse que se hallan en cada texto dándole a Qoh su carácter peculiar. Cualquiera de ellos que se suprima, la doctrina cambia radicalmente para ser otra distinta de lo que es.

a) *La idea de Dios.*—El nombre de Dios se menciona explícitamente en cuarenta y uno de sus doscientos veintidós versos, proporción suficiente para dar a este libro, a pesar de cuanto se ha dicho en contra, un carácter abiertamente teológico. Y estos versos están tan entrelazados con el contexto, que la hipótesis de que pudieran haber sido interpolados por «un justo» piadoso es del todo inverosímil. La teología de Qoh es, no solamente ortodoxa, sino una de las más completas de la Biblia.

b) *La idea del hombre.*—Como todo escrito sapiencial, Qoh es esencialmente humano. El carácter de su sabiduría es esencialmente práctico, y en esto sobresale sobre los demás. No hay en él teorías abstractas, sino ejemplos concretos de la vida humana. Los textos se pueden distribuir en tres grupos:

1) El hombre considerado en sí mismo. La descripción que hace del hombre es poco halagüeña. Aunque verdadera, como el diagnóstico de un enfermo, no es completa. Tanto el médico como el autor de Qoh se fijan en el lado negativo, en la enfermedad y debilidad. El hombre de Qoh es un enfermo.

2) El hombre en sus relaciones con los demás: existe una auténtica desigualdad entre los hombres, que se manifiesta en las diferentes situaciones en que se encuentran desde el punto de vista moral, social o de felicidad individual. Originariamente, todos son buenos, como criaturas de Dios (3,11; 7,29). Muchos se pervierten, y así hay dos clases de hombres: justos y pecadores, culpables e inocentes (3,16; 8,14). El don de sabiduría es de los buenos (2,26). Bueno es sinónimo de sabio, y necio es sinónimo de malo. Unos abundan de bienes y honores; otros carecen de todo: hay nobles y plebeyos, reyes y súbditos, señores y esclavos. Unos viven contentos, otros no.

3) El hombre y la muerte: aquí todos son iguales. Como todos nacen, así todos mueren. La antropología de Qoh es ortodoxa y relativamente completa. Qoh, como sus contemporáneos, posee sólo en germen la idea de la retribución ultraterrena. La noción imperfecta que tenía de la vida del más allá no le permitía conocer bien el juicio de Dios y la retribución. Qoh se resiente en esto, como también el libro de Job.

c) *La sabiduría.*—Ni esta palabra ni el adjetivo *sabio* corresponden en sus acepciones corrientes a las hebreas *ḥokmâ* y *ḥākām*, que se emplean, por lo menos en Qoh, para significar lo que en castellano traduciríamos más exactamente por *prudencia, cordura, sensatez, sagacidad, juicio, seso,* y por los adjetivos derivados de ellas

prudente, cuerdo, sensato, juicioso, sagaz, sesudo. Ambas palabras, la hebrea *ḥokmâ* y la castellana *sabiduría,* coinciden en las acepciones derivadas de conocimiento especulativo y práctico, tanto en el orden físico como en el moral, pero no coinciden en las primarias. Estas son, en el caso de *ḥokmâ,* en Qoh, «conocimiento práctico de orden moral, social o individual», y en el de *sabiduría,* en castellano moderno, «conocimiento especulativo puramente científico». Con todo, como el uso legítimo sanciona el empleo de esta palabra *sabiduría* en los libros sapienciales con el mismo sentido que la hebrea, la usaremos también generalmente, fuera de aquellos casos en que el texto hebreo requiera mayor precisión. Más diferencia existe entre las contrarias *k*ᵉ*sîlût, k*ᵉ*sîl* y sus traducciones castellanas *necedad* y *necio,* que en el lenguaje moderno han perdido casi por completo el significado primitivo de *ignorancia (ne-scius)* que tienen en hebreo. Por esta razón, las traduciremos por *insensatez, ignorancia* y sus derivados, aunque en aquellos casos en que la ignorancia suponga además estupidez, usaremos *necedad* y *necio* en vez de ellas. Es interesante notar que *ḥokmâ* y *ḥākām* se usan en Qoh cuarenta y cuatro veces, lo cual da una frecuencia de 3,66 por capítulo, la más elevada de todos los libros sapienciales, ya que a Prov, con 105 ejemplos, le corresponde 3,38; a Eclo, 2,21 con 113; a Sab, 2,21 con 42, y a Job, con 28, 0,66.

La sabiduría es, por una parte, un don que Dios otorga a los buenos (2,26), pero que también puede adquirirse y perfeccionarse (1,16; 7,25), observando la vida (1,16; 9,13), dándose seriamente a su estudio y estando dispuesto a arrostrar las dificultades de su aprendizaje (1,18). Va íntimamente ligada a la felicidad (2,26) y ayuda eficazmente a encontrarla.

El sabio lleva los ojos bien abiertos (2,14) para andar por el buen camino (10,2); él solo sabe cuándo y cómo se han de hacer las cosas (8,5) y no se deja alucinar por el placer (7,4); él solo encuentra solución a los problemas; sabe expresarse bien y captar las simpatías de los que le escuchan; sus palabras son estimulantes; sus reprensiones apreciadas y hasta sus menores insinuaciones aceptadas (9,17); por eso es preferible el sabio, aunque sea pobre y sin experiencia, al necio que haya gobernado muchos años (4,13).

La necedad y el necio. Si la sabiduría es luz y gloria, la necedad es tinieblas e ignominia. Así, el necio anda a oscuras (2,14), por malos caminos (10,2) y, lo que es peor, sin darse cuenta de ello y convencido de que son los otros los que van errados (10,3).

Los textos muestran el carácter que podríamos llamar unilateral de la sabiduría de Qoh, a la cual el autor considera solamente en función de la felicidad. Diríase que, para Qoh, la única razón de ser de la sabiduría es enseñar al hombre la felicidad, ya que, según se desprende de su doctrina, sólo el sabio puede ser feliz: si afirma en 8,12-13 que los buenos y los que temen a Dios son felices, es porque todos los sabios son buenos y todos los buenos son sabios. Y aun aquellos escasos textos en que el autor atribuye a la

sabiduría efectos saludables en la conducta del hombre, aparecen más o menos relacionados con la felicidad.

d) *La vanidad.*—Queda por analizar la última de las ideas fundamentales de Qoh, el *hebel*, que caracteriza su doctrina, y que provisionalmente traduciremos por «vanidad». El libro se abre y se cierra (1,2; 12,8) con dos afirmaciones que, tomadas fuera del contexto, darían la razón a quienes no han visto en nuestro autor más que un tétrico pesimista. Pero esta vanidad o vaciedad que el autor extiende a todas las cosas de este mundo, no es, como veremos en el comentario, una vanidad absoluta y total, sino solamente relativa, que consiste en la incapacidad natural que tiene todo lo que existe bajo el sol para darle al hombre la felicidad ilimitada que éste espera. El pesimismo, pues, no está en Qoh, sino en el hombre que se empeña en que las cosas den lo que no pueden dar. La universalidad de los dos textos mencionados casi hace inútil el trabajo de hallar a qué cosas se aplica el calificativo de *vanas*, ya que, al parecer, ninguna queda excluida. Sin embargo, es menester, para entender bien la mente del autor en punto tan capital de su obra, ver qué cosas le parecen a él particularmente vanas. Vano es el placer, la jactancia, el reír del necio, el envidiar la prosperidad de los otros; los sueños y sus interpretaciones, el afanarse sin descanso, principalmente cuando no se tiene a quién dejar la fortuna; el codiciar más y más dinero, el poseer demasiado y el desearlo...

3. La doctrina propiamente dicha

Sorprende al estudiar Qoh la abigarrada variedad de opiniones que sobre su doctrina se han expresado y que pueden verse resumidas en dos dichos célebres, uno de Heines y otro de Delitzsch: para ambos, es Qoh como un sublime poema, un Cantar de los Cantares: del escepticismo, para Heines; y para Delitzsch, del temor de Dios [4]. Y es que, debido al estilo peculiar del libro, no es fácil darse perfecta cuenta de su sentido. Pues si hay trozos que se entienden fácilmente, no faltan otros, como 3,18-21 y 7,26-28, que sorprenden y desorientan.

La primera de las ideas fundamentales es el estado de frustración en que aparece el hombre con respecto a la felicidad; frustración que viene expresada de distintas formas, pero en particular con el epíteto tantas veces repetido de *vano*, que el autor aplica a todo lo que existe bajo el sol. Pero precisamente la claridad con que esta idea se manifiesta ha sido causa de que muchos comentadores, ofuscados por su brillo, no vieran casi nada más en Qoh. El concepto de *vanidad* no implica la condenación absoluta de todas las cosas de este mundo. Porque no es sólo desilusión lo que enseña el libro: también exhorta al hombre a ser feliz. Un atento examen de las frases muestra que el autor no se contradice cuando lo condena todo por vano y al mismo tiempo exhorta a la felicidad, ya que ésta, en Qoh, no es la que se entiende ordinariamente por di-

[4] Ver LORETZ, p.35-36.

cho nombre. La felicidad de Qoh no consiste en gozar ilimitadamente, sino en contentarse con un goce moderado de la vida, en saber frenar la ambición no deseando más y más sin medida a costa de la propia tranquilidad, o, lo que es peor, a costa de la de los otros, o por medios de cuyo uso habrá que dar cuenta a Dios.

Examinando el libro sintéticamente, la doctrina del autor puede verse concretada en el problema de la felicidad terrena, problema que primero expone y luego resuelve, después de haber mostrado la falsedad de otras soluciones.

El carácter austero del libro (acertadamente definido por Vaccari como «coloreado con un tinte suave de severa tristeza y de profunda compasión por el dolor humano») se debe a que su objeto es el problema más serio que puede afectar al hombre, cual es el de su felicidad, que no es ni más ni menos que el de su propia existencia.

Qoh no se para después de mostrarle al hombre la inutilidad de sus esfuerzos por conseguir la felicidad, sino que le enseña el medio de conseguirla. Este se cifra en una sola palabra: *sabiduría*, a la que el autor, como hemos dicho, da un matiz distinto del que tiene en otros libros de la Biblia.

La eficacia que Qoh reconoce a la sabiduría le viene de los dos elementos de que consta, material y espiritual, que son los mismos de que se compone la felicidad: el temor de Dios y el trabajo. En 8,12-13 sienta Qoh uno de los principios fundamentales de su doctrina: que sólo el bueno, el que teme a Dios y le obedece, es feliz. De donde se deduce que toda felicidad, para ser tal, habrá de incluir este elemento espiritual del temor o servicio de Dios. Por otro lado, Qoh, que parece menospreciarlo todo, llamándolo todo *vano*, exhorta a disfrutar de la vida y a poseer ciertos bienes materiales sin los cuales no se concibe la felicidad (9,7-10; 11,1-6).

Muy bien sabe Qoh que el segundo elemento humano de la felicidad, el trabajo y lo que el trabajo consigue, puede fallar a veces y por eso previene a sus lectores que el sabio no está inmunizado contra la adversidad, pues no sólo muere lo mismo que el necio, y cuando no lo espera, sino que aun en esta vida le alcanza la desgracia muchas veces, porque la sabiduría que se ofrece aquí como fuente de felicidad no pasa de ser una sabiduría creada y, por lo tanto, *vana* (2,15), que no puede garantizar absolutamente la posesión de los bienes necesarios para la vida. Pero aunque este elemento falle, el primero, la protección divina prometida al sabio y en la que consiste la felicidad esencial, no puede faltar.

Tal es la solución que la sabiduría de Qoh aporta al problema de la felicidad. Una solución que ni es enteramente negativa, ya que de hecho admite la felicidad en este mundo como posible, ni enteramente positiva, puesto que esta felicidad no puede ser bajo el sol tan completa como el hombre querría. Es, pues, una solución imperfecta, aunque menos que la de Job. En ambos casos, el problema que se plantea es en realidad el mismo, pero con modalidades distintas: en Job, es el problema del hombre bueno, del justo que aparece desorientado y decepcionado porque se ve privado

de aquella felicidad a que su calidad de justo le daba derecho; mientras que, en Qoh, el problema es universal y afecta a la humanidad entera, que, por más que lo procura, no halla la felicidad bajo el sol.

Qoh marca ciertamente un progreso sobre Job, pero dista aún de la solución final, que no se encuentra bajo el sol, y por eso, aun prescindiendo de la dificultad del libro, que ha sido causa de que no se entendiera bien su doctrina, no satisface a un gran número de comentadores modernos, especialmente cristianos, que más o menos conscientemente la comparan con la evangélica. No era pesimista, sino realista, ya que su solución era la única entonces posible. Y más que realista, podríamos llamar a su autor *existencialista*, y a su doctrina, *existencialismo inspirado*.

La solución de Qoh ha sido superada. Hoy tenemos nociones claras y ciertas sobre la posibilidad de alcanzar esa felicidad ilimitada que el hombre anhela y que no se encuentra bajo el sol, sino sobre él.

4. Orígenes de la doctrina

Los críticos han procurado repetidas veces hallar las fuentes de la doctrina de Qoh, pero, aun admitiendo que debe mucho a los que le precedieron, sin embargo, todos reconocen que una de las características es su originalidad [5].

Esta originalidad innegable consiste más en el modo en que se exponen y ordenan las ideas que en las ideas mismas, las cuales se hallan todas en la sabiduría tradicional hebrea. Es verdad que en Qoh no aparece el nombre divino *Yahweh* y que no se hace en él alusión alguna al pueblo hebreo ni al destierro, pero no se puede negar que el ambiente del libro es hebreo, que no puede confundirse con ningún otro, griego, persa, babilónico o egipcio. Es un ambiente en el que Salomón es figura familiar y legendaria, cuya grandeza se da por supuesta y cuya caída se siente aun sin nombrarla. Israel no es una nación extranjera, sino la común del autor y de los lectores, ya que no es necesaria explicación alguna al nombrar el templo o al hablar del culto. Dios es único, criador de todo lo que existe, árbitro supremo de la vida y de la muerte, y su presencia implícita o explícita es constante en todas las páginas del libro. Y la sabiduría que en él se enseña, por lo menos en uno de sus elementos, el espiritual o teológico, es exclusivamente hebrea y está íntimamente relacionada con los otros libros sapienciales. Esto solo bastaría para afirmar que su autor no pudo ser más que un hebreo, aunque se admitiera que el segundo elemento, el material, era de inspiración extranjera. Mucho se ha escrito en este sentido, especialmente para probar que Qoh depende de los filósofos griegos, pero, como dice Albright, «los esfuerzos que se han llevado a cabo para descubrir en él algún influjo específicamente griego, han fallado siempre» [6]. Los pasajes de la literatura sapiencial egip-

[5] Gordis, p.43.
[6] Albright, *DEPC* p.277. Ver también Loretz, p.45-54.

cia y babilónica han ayudado a conocer el estilo de esta clase de documentos. Además han podido servir para ver los puntos de contacto que puedan existir entre ellos y Qoh.

No parece que se pueda dudar razonablemente de que, a pesar de la originalidad que la caracteriza, la doctrina de Qoh sea claramente hebrea. No se encuentra en ella ningún texto que obligue a buscarle orígenes extraños, y, aunque se hallan ideas y a veces expresiones semejantes en documentos extrabíblicos, principalmente en ʾĂḥîqār, esta semejanza no es tal que baste para admitirla como prueba de dependencia. Y en esto parecen convenir todos los comentadores. Galling [7] dijo en 1934 que los paralelos que se encontraban en la literatura egipcia, y particularmente en el papiro Isinger, no eran fuentes, sino analogías, que en algunos casos podían servir para ilustrar el escrito bíblico. Y más recientemente, Gordis ha afirmado que ninguno de los paralelos aducidos basta para probar que Qoh estuviese familiarizado directamente con la sabiduría egipcia o que utilizase ideas egipcias [8].

5. El autor de Qoh y su época

Ninguna de estas dos cuestiones ha recibido hasta ahora respuesta satisfactoria, ni parece que la pueda recibir, a menos que algún descubrimiento providencial, como los de Qumrân, aporte a su solución elementos más explícitos que los que poseemos. Pero si no es posible aspirar a una solución cierta, tal vez lo sea aquilatar y apurar más la escasa evidencia que suministran los documentos.

Los descubrimientos de Qumrân nos permiten fijar con certeza como límite mínimo para la composición de Qoh la mitad del siglo II, tiempo a que paleográficamente pertenecen los fragmentos descubiertos de dicho libro. No hay razón alguna para pensar que estos fragmentos lo sean del original, sino que hay que decir que son copias y, por consiguiente, hay que poner entre ellas y el original cierto número de años. No es aventurado suponer que la composición de Qoh se remonta hasta el siglo III [9].

Esta conclusión queda confirmada por el hecho, admitido generalmente por los comentadores, de que el Sirácida, autor del Eclesiástico, había leído y utilizado Qoh. Aunque ninguno de los textos que se aducen para probarlo convence si se toma individualmente, con todo, en conjunto, dejan la impresión de que, efectivamente, el Eclesiástico depende en algún modo de Qoh, o, por lo menos, que los autores de ambos libros vivieron en una época en que las ideas expresadas por ellos estaban en el ambiente.

Otro testimonio sobre la antigüedad de Qoh lo tenemos en Josefo, quien *(Apión* 1,8) expone lo que era opinión corriente de

[7] ThRs 6 (1934) 355-373.

[8] Loretz, p.56.89 y 132. Lo mismo hay que decir de los documentos cuneiformes, incluyendo la teoría de Loretz, que va a buscar en Gilgameš el origen de la idea de Qoh sobre la «vanidad» de las cosas. Véase la crítica que hace Dahood: B 46 (1965) 234.

[9] BASOR 135 (1934) 20-28. En carta particular a Ginsberg, Albright admite que la fecha de esos documentos podría rebajarse hasta el año 100 (RB 69 [1962] 605). Ver Loretz, p.22 nt.11.

su tiempo acerca de la composición de la Biblia: «Los libros en que se contiene nuestra historia no son innumerables, ni discrepan entre sí, ni se contradicen, sino que son solos veintidós, que contienen la historia de todos los tiempos y son con razón tenidos por inspirados (θεῖα). Y de éstos, cinco son de Moisés... Y desde su muerte hasta la de Artajerjes, rey de los persas y sucesor de Jerjes, los profetas que vinieron después de Moisés escribieron los sucesos de sus tiempos en trece libros. Los cuatro restantes contienen himnos a Dios y consejos de vida para los hombres. También desde el tiempo de Artajerjes hasta el nuestro está descrito todo, pero no merece el mismo crédito que lo anteriormente escrito, ya que la sucesión de los profetas no es rigurosamente clara» (cf. Eusebio, *H. E.* 3,10).

El testimonio de Josefo, cuando afirma implícitamente que Qoh se escribió antes de la muerte de Artajerjes, esto es, antes de 424, no es despreciable, aunque no suele citarse.

A precisar la época de Qoh pueden ayudar también la lengua, las ideas y la psicología.

La lengua de Qoh ocupa un puesto único en la literatura hebrea [10], tanto que se ha llegado a calificarla de enigma. Y a resolverlo se encaminan dos teorías, una que busca la solución de ese carácter peculiar en los aramaísmos que contiene, y otra, por el contrario, en los fenicianismos.

La primera fue apuntada por F. C. Burkitt en 1922, a quien le pareció que Qoh era una traducción del arameo, aunque confesaba que no lo podía probar. El P. Andrés Fernández refutó la idea [11]. Los autores modernos que más se distinguen en esta controversia son L. Ginsberg, que en 1950 publicó la exposición y defensa más elaborada que conocemos en su opúsculo *Studies in Qoheleth*; y R. Gordis [12], que, en su comentario y en varios artículos, defiende la tesis contraria. Los aramaísmos no son tantos como parecieron al principio: desde el centenar que registró Grocio en 1644 han bajado a veinticuatro en Ginsberg, y su presencia en Qoh no prueba un origen reciente, pues la aramaización del hebreo comenzó ya antes del destierro; ni tampoco prueban que el libro sea traducción del arameo, pues se explican perfectamente en la hipótesis de que el autor fuera bilingüe y usara ambas lenguas, aramea y hebrea, según las circunstancias. Y como el arameo le era más familiar, era inevitable que, al componer o hablar en hebreo, usara ciertos aramaísmos.

La teoría de los fenicianismos fue iniciada por Albright y Gordon [13], y defendida por Dahood [14], principalmente en cuatro estudios publicados en «Biblica». Aunque no todos sus argumentos son igualmente convincentes y a pesar de la vigorosa oposición de Gordis [15], la teoría queda sólidamente establecida y confirmada

10 B 33 (1952) 30.
11 B 3 (1922) 45-50.
12 Gordis, p.59-62; B 41 (1960) 395-410.
13 Albright, *DEPC* p.249-251; C. H. Gordon, *UL* p.133.
14 B 33 (1952) 30-52.199-221; 39 (1958) 302-318; 43 (1962) 349-365; 47 (1966) 264-282.
15 JBLit 74 (1955) 103-114; B 41 (1960) 395-410.

por estudios semejantes sobre otros libros, especialmente Prov y Sal.

Es innegable que en Qoh se encuentran fenicianismos, como también lo es que existen aramaísmos, pues lo uno no se opone a lo otro y, tal vez, la coexistencia de ambos en Qoh sea uno de los medios de determinar la época en que se compuso. Los aramaísmos pudieron penetrar ya antes del destierro [16]. En cambio, los fenicianismos, que suponen un contacto con pueblos que lo hablaban, sólo pudieron darse al mismo tiempo que estos contactos, esto es, en el período persa, cuando judíos y fenicios pertenecían no sólo al mismo imperio, sino aun a la misma provincia. Entonces se daba el caso, no ciertamente poco frecuente, que leemos en Neh 13,24, en donde los hijos de matrimonios mixtos hablaban «medio azotio y medio judío». Consta además que los fenicios ejercían el mercado en la misma Jerusalén (Neh 13,16), y, como su lengua era tan semejante a la hebrea, no hay duda de que los judíos, por lo menos los educados que podían leer la Biblia en hebreo, se esforzarían por usar en el diálogo con los fenicios su lengua ancestral, que forzosamente en tales circunstancias se resentiría de fenicianismos.

El mundo de Qoh.—Un libro como éste, que trata del problema de la felicidad humana, no puede menos de contener una porción de datos sobre el mundo en que se desarrolló la vida del autor.

De la lectura del texto se deducen las siguientes conclusiones: *a)* en cuanto al *lugar:* el libro supone un ambiente judío, que la mención del templo (4,17-5,1; 8,10), del que se habla como próximo y fácil de visitar, especifica como ambiente palestinense, con exclusión de otros, p.ej., alejandrino o babilónico; *b)* en cuanto al *tiempo:* el carácter general del libro, ligeramente sombrío, excluye para su composición una época de prosperidad y felicidad, pues ésta no se siente como problema sino cuando no se la tiene, y el libro muestra bien a las claras que su autor la echa de menos. Y que esta situación no afectaba sólo al autor, sino que era general, parecen mostrarlo no sólo las alusiones al estado general de las cosas, sino la falta de patriotismo que se ha notado en Qoh. Aun cuando habla de Dios, jamás usa el nombre de *Yahweh*, ni habla de Israel o de Judea, fuera de la mención accidental que se hace de Israel en 1,12; y, cuando parece que se esperaría el nombre de Judea al referirse a las injusticias que se cometían especialmente allí (5,7), no la designa sino con la palabra «provincia», designación que comparten, con Qoh, Esd y Est.

Los textos hablan positivamente de la dureza de los tiempos: de la falta general de justicia, de opresiones y tiranías...

La psicología.—La que se refleja del libro nos parece ser la de una persona que, perdida irreparablemente su fortuna y las esperanzas de adquirirla, se dispone a ajustar la vida a la dura realidad y a vivir lo menos mal posible dentro de ella. En Qoh nos parece percibir aún los ecos de la tremenda catástrofe del destierro. Los

[16] Loretz, p.24 y nt.21.

primeros momentos debieron de ser de desesperación y desorientación. Pero el tiempo y las circunstancias mismas, que ciertamente no fueron tan malas como parecía habían de serlo, hicieron que los desterrados reaccionasen. Los persas fueron francamente benévolos desde el principio y les permitieron en seguida volver a la patria. Sin duda que esta medida les llenaría de entusiasmo y les haría pensar en las pasadas glorias. Pero el estado en que hallaron todo en Judea apagaría este entusiasmo, del que no aparece rastro en Qoh. Fue entonces cuando, después de la reconstrucción del templo en 516 y de las murallas en 445, cesó el entusiasmo que hasta entonces les había sostenido. Este creemos ser el momento psicológico de Qoh, que se puede fijar entre cincuenta y cien años después de la vuelta del destierro.

Hay además otra razón con que se puede confirmar lo dicho. Es Qoh un libro sapiencial que, al revés que los proféticos, requiere una atmósfera propicia en la que sea posible aprender y enseñar, cosa que no se da más que en tiempo de paz. Esta la disfrutaron los judíos en Palestina, pero no por mucho tiempo, pues, según cuenta Eusebio [17], Artajerjes III, que reinó entre 359-338, deportó un buen número de judíos a Hircania, en las riberas del mar Caspio. A partir de esta fecha puede decirse que los judíos ya no volvieron a disfrutar de la paz que habían tenido bajo los primeros Aqueménidas. Esta es la época en que nos parece se debió de componer Qoh: a principios del siglo IV.

El autor de Qoh.—Es muy difícil de determinar. Por eso nos limitaremos a examinar la teoría de la unicidad, tal como la defienden generalmente los críticos modernos [18].

Suelen éstos admitir un solo autor, pero juzgan necesario añadirle un editor que publicaría el escrito original proveyéndolo de la *Introducción* (1,11), y del *Epílogo* (12,9-13). Pero el caso de los documentos sapienciales egipcios, provistos de introducción y de epílogo, para los que nadie, que sepamos, ha postulado un editor diferente del autor, muestra que el tal editor no es tampoco necesario en Qoh. El mismo autor del libro, que ha escrito bajo el pseudónimo de *Qohélet*, al llegar al fin, deja el pseudónimo y se dirige a su propio hijo, para quien ha compuesto las instrucciones, ofreciéndoselas y alabándolas. Y al alabarlas ha de alabar naturalmente a *Qohélet*, que las escribió. Desechada ya la teoría de la pluralidad de autores, no hay razón alguna para defender la unicidad en la forma mitigada en que se ha venido defendiendo por los autores que rechazan aquélla.

[17] *Chronicon ad annum Abrah*, 1657.
[18] GORDIS, p.73.125-126.

6. El texto

En opinión de Barton, es el mejor conservado de todo el AT. Y, si se compara el texto masorético con las versiones antiguas, apenas se encuentran variantes de alguna importancia. Esta uniformidad, que tal vez se deba al poco uso que se hacía de Qoh, es, sin embargo, una garantía de que se nos ha transmitido poco menos que intacto. Los descubrimientos de Qumrân permiten dar a esta afirmación mayor certeza, que puede probarse, aunque sólo en parte, por los fragmentos de Qoh hallados en la cueva IV de Qumrân y publicados por Muilenburg en BASOR (n.135 [1954] 20-28).

7. Las versiones

Entre las versiones antiguas conviene mencionar las dos latinas de San Jerónimo, una que figura en el *Commentarius in Ecclesiasten*, hecha entre 389 y 392, y otra que figura en la Vulgata y que fue traducida en 389. La versión griega presenta un problema especial, pues, según algunos críticos, como McNeile y Barton, y más recientemente Gordis, no sería la de los LXX, sino otra versión de Aquila. Se fundaban para ello en ciertas analogías que se observan entre la de aquéllos y los fragmentos conservados de otros libros de Aquila. La poca fuerza de este argumento queda más que neutralizada por el hecho de que la Iglesia jamás hubiera aceptado la versión hecha por uno a quien ella consideraba como apóstata. Además de que es muy difícil admitir que Orígenes se hubiera equivocado en un asunto de su especialidad confundiendo la versión alejandrina con la de Aquila.

8. La canonicidad

Que Qoh fue tenido siempre como una de las Escrituras Sagradas resulta claro precisamente de las dudas que ciertos rabinos tuvieron acerca de ello y que fueron resueltas en favor de la canonicidad. El estilo de Qoh, difícil de entender para los modernos, lo fue ya para los antiguos judíos, algunos de los cuales se preguntaban, como se lee en el tratado *Yadaim* 3,5, si Qoh, al que añadían el Cantar, «manchaba las manos», esto es, si se las tenían que lavar antes y después de tocarlo por respeto a su carácter sagrado. La respuesta fue afirmativa. A este respecto dice F. H. Woods[19]: «Las objeciones puestas por estos rabinos indican que la canonicidad era generalmente admitida por todos, pero que, en su opinión particular, no dejaba de presentar cierta dificultad... En aquel tiempo no se consideraba como falta de respeto o fidelidad el discutir la canonicidad de un libro inspirado». Hay que tener presente que los rabinos que confirmaron la canonicidad de Qoh a fines del siglo I eran todos fariseos, esto es, precisamente aquellos que hubieran tenido que oponerse con mayor tenacidad, pues se trataba

[19] DBH, III col. 6067.

de un libro en que, según sus adversarios, se propugnaba el materialismo y se negaba la inmortalidad del alma y ni se nombraba la Ley ni el santo nombre de Yahvé. No parece, pues, que hubiera duda alguna sobre la canonicidad, aunque sí las hubo sobre la conveniencia de leerlo, dudas que se extendían también a Prov y al Cantar [20].

Entre los cristianos, Teodoro de Mopsuestia parece haber negado la inspiración del libro, según se desprende de su condenación en el quinto concilio ecuménico [21].

9. Estilo

Sobre el estilo de Qoh se han emitido juicios demasiado duros y, en gran parte, injustos: se le ha tachado de prolijo, pesado, oscuro, pobre, vulgar, etc., y no siempre se ha tenido en cuenta lo que quiso ser. Lutero le llamó *Prediger*, «el Predicador», nombre que ha hecho triste fortuna en naciones de lengua sajona. El resultado era obvio: Qoh era un mal predicador, desprovisto como está casi totalmente de dotes oratorias. Otros le reprochaban la falta de cualidades literarias; otros, la de lógica.

La cuestión hay que plantearla preguntando primero qué es lo que quiso ser Qoh. De su lectura y de la comparación con escritos sapienciales, sobre todo egipcios, resulta claro que, contra lo que el nombre *qōhelet* o su equivalente griego ἐκκλησιαστής parecen indicar, éste no contiene ni sermones, ni discursos, ni tratados o lecciones algunas, sino sólo una porción de reflexiones y consejos sobre varios asuntos relacionados con la felicidad, que un anciano, en pleno vigor de sus facultades mentales, transmite a un grupo o grupos de jóvenes. El carácter fragmentario de estas instrucciones indica que fueron dadas en diversas ocasiones, y deja entrever, en no pocos casos, que respondían a preguntas o dificultades propuestas por los oyentes.

No creemos que Qoh sea ficción, esto es, que las instrucciones en él contenidas no se dieran nunca. Precisamente en esto radica la dificultad que presenta su exégesis. Ningún autor hubiera fingido un libro como éste, cortado frecuentemente por transiciones inesperadas, entremezclado de proverbios, consejos y reflexiones cuya conexión con el contexto es difícil de ver.

La falta de orden lógico es una de las acusaciones que se han venido lanzando contra este libro. Es célebre el dicho de Delitzsch de que «todos los conatos por encontrar orden lógico en Qoh han fracasado hasta ahora y fracasarán en adelante» [22]. En primer lugar, es innegable que, por lo menos al principio, en la introducción, y al fin, en el epílogo, hay orden. Y que lo hay en el resto del libro, aunque no tan conspicuo, tampoco puede negarse, con tal que no se busque otro orden que el que corresponde al carácter del libro, que no es un tratado, sino una colección de charlas breves.

[20] Pueden verse los textos pertenecientes en traducción francesa en PODECHARD, p.7-13.
[21] MANSI, *Sacrorum Conciliorum... Collectio* IX p.223.
[22] Citado en LORETZ, p.29 nt.47.

Pueden distinguirse en él ocho instrucciones o charlas, sin contar como tales la introducción y el epílogo, que, aunque pertenecientes al mismo autor, son de otro género literario:

Introducción: Desasosiego general (1,1-11).
Instrucción I: El problema y su solución (1,12-2,26).
» *II:* Causas del fracaso (3,1-4,16).
» *III:* Medios para alcanzar la felicidad (4,17-6,12).
» *IV:* Cómo obtener la sabiduría (7,1-12).
» *V:* Necesidad de la sabiduría (7,23-8,15).
» *VI:* Resumen de la doctrina precedente (8,16-9,10).
» *VII:* La sabiduría no dispensa del esfuerzo propio (9,11-11,6).
» *VIII:* Conclusión final (11,7-12,8).
Epílogo: Recomendación del libro (12,9-14).

10. Bibliografía selecta

A) Comentarios

G. Gietmann: CSS (1890); V. Zapletal, *Das Buch Qoheleth* (Freiburg i. Br. 1905 [²1911]); E. H. Plumptre: CBSC (¹⁰1907); G. A. Barton: ICC (1908); E. Podechard: EtB (1912); A. L. Williams: CBSC (1922); A. Allgeier: HSAT (1925); K. Galling: HAT (1940 [²1969]); D. Buzy: SBPC (1946); R. Pautrel: BJ (1948 [³1958]); F. Nötscher: EBi (1948 [²1959]); A. D. Power, *Ecclesiastes or the Preacher* (London 1952); J. van der Ploeg, *Prediker* (Roermond 1953); A. Bea, *Liber Ecclesiastae* (Romae 1950); F. Asensio, *In Libros Didacticos* (Romae 1955); R. Gordis, *Koheleth, the Man and his World* (New York 1951 [²1955]) (citado Gordis); M. Leahy: A Cath. Comm. on H. Scr. (1953) (= VbD [1956]); O. S. Rankin-G. G. Atkins: IB (1956); E. Jones, *Proverbs and Ecclesiastes* (London 1961); W. Zimmerli: ATD (1962); E. T. Ryder: PeakC (1962); H. Schneider: HBK (1962); M. G.ª Cordero-G. Pérez Rodríguez: BC (1962); R. Kroeber, *Der Prediger* (Berlin 1963); H. W. Hertzberg: KAT (1963); R. B. Y. Scott: AnchB (1965); L. Di Fonzo: SBibb (1967); A. Barucq: VS (1968); R. E. Murphy: JerBC (1968).

B) Estudios especiales

M. Dahood, *The Language of Qoheleth:* CBQ 14 (1952) 227-232; Id., *Canaanite-Phoenician Influence in Qoheleth:* B 33 (1952) 30-52.191-221; Id., *Qoheleth and Recent Discoveries:* B 39 (1958) 302-318; Id., *Qoheleth and Northwest Semitic Philology:* B 43 (1962) 349-365; Id., *The Phoenician Background of Qoheleth:* B 47 (1966) 264-282; L. Ginsberg, *Studies in Qoheleth* (New York 1950);

A. Miller, *Aufbau und Grundprobleme des Predigers:* MisBib II (Romae 1934) 104-112; H. Duesberg, *L'Ecclésiaste:* Les Scribes Inspirés II (Paris 1939; Maredsous ²1966); R. Gordis, *Quotations in Wisdom Literature:* JQR 30 (1939-40) 123-147; Id., *Quotations as a Literary Usage in Biblical, Rabbinic, and Oriental Literature:* HUCA 22 (1949) 157-219; S. de Ausejo, *El género literario del Eclesiastés:* EstB 6 (1947) 451; 7 (1948) 369-406; W. Baumgartner, *The Wisdom Literature:* OTMSt 221-227. 235-237; H. L. Ginsberg, *The Structure and Contents of the Book of Ko-*

1 * [1] ENSEÑANZAS DE QOHÉLET, hijo de David, rey de Jerusalén. [2] Todo,

---

helet: VTSuppl 3 (1955) 138-149; A. LAUHA, *Die Krise des religiösen Glaubens bei Kohelet:* VTSuppl 3 (1955) 183-191; H. W. HERTZBERG, *Palästinische Bezüge im Buche Kohelet:* Fs. Baumgärtel 63-73; K. D. SCHUNK, *Drei Seleukiden im Buche Kohelet?:* VT 9 (1959) 192-201; E. STRANZINGER, *Die Jenseitsvorstellungen bei Koheleth* (Diss. Wien 1962); J. M. RODRÍGUEZ OCHOA, *Estudio de la dimensión temporal en Prov., Job y Qoh. El eterno volver a comenzar en Qohelet:* EstB 22 (1963) 33-67; O. LORETZ, *Gotteswort und menschliche Erfahrung. Eine Auslegung der Bücher Jona, Rut, Hoheslied, Qohelet* (Freiburg i. Br. 1963); ID., *Qohelet und der Alte Orient* (Freiburg i. Br. 1964) (citado LORETZ); R. C. HILL, *The Dimensions of Salvation History in the Wisdom Books:* Scrip (1967) 97-106; E. BICKERMAN, *Four Strange Books of the Bible: Jonah, Daniel, Koheleth, Esther* (New York 1967); J. GOLDSTAIN, *Les sentiers de la Sagesse* (Paris 1967) p.113-161; G. R. CASTELLINO, *Qohelet and His Wisdom:* CBQ 30 (1968) 15-28; A. G. WRIGHT, *The Riddle of the Sphynx: The Structure of the Book of Qoheleth:* CBQ 30 (1968) 313-334; H.-P. MÜLLER, *Wie sprach Qohälät von Gott:* VT 18 (1968) 507-521: P. BEAUCHAMP, *Entendre Qohéleth:* Ch 19 (1969) 339-351.

CAPITULO 1

1 El título del libro, en el que, como de costumbre en los documentos sapienciales egipcios, aunque con mayor concisión que en ellos, se indica el carácter del libro: *palabras* o *enseñanzas;* el nombre del autor y el de su padre: *Qōhelet, hijo de David;* y su oficio o dignidad: *rey de Jerusalén.* Son, pues, enseñanzas, propiamente *palabras,* las cuales se ponen en boca de la persona más capacitada para darlas en toda la historia de Israel, el hijo de David y rey de Jerusalén, Salomón, a quien, sin embargo, se le designa con el enigmático nombre de *Qōhelet,* con que también se conoce el libro.

Que este nombre designa a Salomón parece claro, aunque se duda de su significado y de la razón por qué se aplica al Rey Sabio. Está relacionado con la raíz *q h l,* «reunir», y más probablemente con el nombre *qāhāl,* «reunión», «grupo», en griego συναγωγή o ἐκκλησία. Los LXX lo tradujeron por ἐκκλησιαστής, que designa al que es miembro de la ἐκκλησία, y del que, trasliterado en latín por San Jerónimo, se deriva el nombre corriente del libro, *Eclesiastés.* No todos aceptaron este significado de Qohélet, pues Aquila, inclinándose más al verbo que al nombre, lo tradujo por ἀθροιστής, «el que convoca o reúne», y Símmaco, casi al mismo tiempo, basándose en el contenido, lo llamó παροιμιαστής, «el que habla en proverbios». Más tarde, San Jerónimo le dio otro nombre, derivándolo del verbo *qāhal: Concionator,* «el que dirige la palabra a la *concio* o junta», cuya traducción ha dado el nombre con que se conoce el libro principalmente en lenguas sajonas, *Prediger,* «el Predicador».

Difícil es determinar cuál de estos significados es el verdadero. Sin embargo, al fin del libro (12,11), encontramos una expresión que se refiere a Qohélet y que muy probablemente da el significado

absolutamente todo, decía Qohélet, todo, absolutamente todo, es falaz.

---

de dicho nombre: «Cual puyas son las palabras de los sabios—y como punzantes aguijones las de los maestros de las multitudes». Qohélet es uno de esos sabios, uno de esos *maestros de las multitudes (baʿălê ʾăsuppôt)*. Y eso mismo creemos que quisieron expresar los LXX al traducir *qōhelet* por ἐκκλησιαστής, significando no un miembro cualquiera de la reunión o grupo, sino el más importante, el que les dirigía la palabra, el maestro.

Rey de Jerusalén. Los LXX leen aquí la frase completa que el TM trae en 1,12: «rey de Israel en Jerusalén». Al omitir *de Israel,* quedó en el hebreo «rey en Jerusalén», expresión inusitada en la que se ha querido ver una prueba del carácter adventicio y tardío de este verso. Pero su autenticidad queda garantizada por el estilo sapiencial, que exige, como prueban los documentos egipcios, el correspondiente título introductorio. La traducción exacta al castellano exigiría cambiar el substantivo por el verbo: «que reinó *en* Jerusalén», pero preferimos conservar el nombre y traducir «rey de Jerusalén», que expresa la misma idea [1].

Introducción. 1,2-11

Después del título viene la introducción, en la que el autor propone escuetamente el problema cuya solución es el objeto del libro.

2 La traducción ordinaria *vanidad de vanidades, todo es vanidad* es copia literal de la latina *vanitas vanitatum et omnia vanitas,* que traduce al pie de la letra el texto hebreo. *Hăbēl hăbālîm,* «vanidad de vanidades», no es un superlativo intensivo, cual lo es, p.ej., «santo de los santos» (Ex 30,10), sino extensivo, como «por generación de generaciones» (Sal 72,5), que significa «por todas las generaciones sin excepción».

Lo que Qohélet quiere decir no es que las cosas sean «vanísimas», sino que todas, sin excepción, lo son; unas más y otras menos, pero todas.

Tampoco la palabra «vanidad» traduce bien el hebreo *hebel,* que nunca significa lo que principalmente sugiere la palabra *vanidad,* que es vanagloria. *Hebel* significa «soplo», «ráfaga», «aliento», «vapor», «niebla». Pero de las setenta veces que se usa en la Biblia, todas menos tres tienen sentido figurado, y expresan en el orden moral las cualidades, casi siempre negativas, que tiene *hebel* en el orden físico. A éste le falta la consistencia del *rûaḥ* o «viento»: no sólo en cuanto a la duración, pues es *fugaz,* sino en cuanto a la realidad, pues es *flojo.* Por eso metafóricamente expresa la brevedad y falsedad de las cosas. En el primer sentido lo aplica el autor al hombre y a los animales (3,19), a la vida (6,12; 7,15; 9,9), a la juventud (11,10), a todo lo que pasa o se acaba (11,8). En todos los demás

1 Cf. Ginsberg *(Studies* p.12-14) y Albright (VTSuppl 3,15 nt.2) leen *mōlēk* en vez de *melek,* que el primero traduce por «hacendado», y el segundo por «consejero».

3 ¿Qué ganancia saca el hombre del afán con que se afana bajo el sol?
4 Van y vienen las generaciones, pero la tierra está siempre quieta;
5 sale el sol y se pone y vuelve ansioso al punto de salida; 6 al sur va el
viento y vuelve al norte, yendo y viniendo sobre las mismas vueltas;
7 todos los ríos van al mar, y nunca el mar rebosa: al sitio de donde
vinieron los ríos vuelven a ir.
8 Todo está inquieto: no para el hombre de cavilar, ni se sacian los

---

casos indica falsedad, engaño, ilusión, y también desengaño y desilusión.

Cuando Qoh dice que todo es engañoso, hay que entenderlo en el sentido relativo que él le da, en función de la codicia del hombre. Las cosas no son malas, pues todo lo que ha creado Dios es bueno (3,11): son falaces para el hombre que espera de ellas lo que no pueden dar. El engaño no está tanto en ellas cuanto en el hombre.

3 La prueba de que todo es falaz está en que el hombre no consigue nada con todo el trabajo que pone en procurarlo. La interrogación es retórica y equivale a una negación.

Bajo el sol: la frase es exclusiva de Ecl, quien la usa veintinueve veces por lo menos, ya que es muy probable que la frase parecida que se lee en 1,13; 2,3 y 3,1, *bajo los cielos*, y que es la usada corrientemente en el resto de la Biblia, se deba en este caso a error del copista, como decimos en nota [2]. La frase *bajo el sol* significa «en la tierra», como consta también de 8,14-16, donde el engaño que sucede en la tierra es engaño que pasa bajo el sol y sobre la tierra. A juzgar por la doctrina de Qoh, *bajo el sol* connota el seol, donde ya no pasan, porque no pueden pasar, tales cosas. Pero al mismo tiempo puede connotar también la vida futura con su retribución eterna, de la que, sin embargo, según parece, no se tenían ideas suficientemente claras en tiempo de Qoh.

4 El ir y venir de las generaciones lo considera Qoh desde el mismo punto de vista que las puestas y las salidas del sol y las idas y venidas del viento y de los ríos: todos son fenómenos naturales que necesariamente ocurren, aunque él prescinde de esto para señalar sólo la inquietud y desasosiego que simbolizan. Esta inquietud no se encuentra en la tierra, que nunca se mueve, símbolo de satisfacción y felicidad.

6-7 En el v.6 omitimos el segundo *sôbēb*.

Todos los ríos: dándole a la palabra *río* el mismo sentido genérico que tiene en la conocida copla de Jorge Manrique, donde designa, como aquí el hebreo *hannᵉḥālîm*, cualquier corriente de agua [3].

8 *Todas las cosas están inquietas:* cada una según su naturaleza: los elementos con su perpetuo ir y venir, y el hombre con su facul-

[2] La frase no es un grecismo, como pretendió Plumptre (p.104), ni menos es interpolada, como pareció a Zapletal (p.100), que la suprimía siempre: se halla en las incripciones fenicias de Tabnit y Esmunazar (cf. LORETZ, p.46) y está calcada sobre la expresión corriente bíblica *taḥat haššāmayim* (Dt 2,25; Job 37,3; Est 2,17, etc.), que deliberadamente evita el autor, sin duda por respeto al nombre de Dios, uno de cuyos sustitutos eran los cielos. Los tres casos en que esta fórmula aparece en Qoh se explican por equivocación del copista, acostumbrado a la fórmula ordinaria, equivocación fácil de explicar en un original consonántico donde el *mêm* final se podía confundir en la escritura antigua con el *šîn*.

[3] Leemos *miššām*, «de donde». La pérdida del *mêm* inicial se explica por haplología.

**ojos de mirar, ni los oídos se hartan de escuchar. 9 Las cosas son lo
mismo que fueron, pues sucede lo mismo que sucedió y nada hay
nuevo bajo el sol. 10 Si de algo dicen: «Míralo, ¡es nuevo!», ¡ya existió
siglos antes que nosotros! 11 Como no se acordaban los antepasados,
así tampoco se acordarán los venideros de lo que sucederá después.**

**12 Yo, Qohélet, era en Jerusalén rey de Israel 13 cuando me di a in-
quirir y a reflexionar, a la luz de la sabiduría, sobre cuanto se hace
bajo el sol: complicada tarea la que Dios da al hombre para que la
cumpla.**

---

tad principal, el entendimiento, y los dos sentidos principales fuentes de conocimientos, los ojos y los oídos, como agotándose todos en procurar la felicidad. *Inquieto:* lit. «cansado», en sentido reflexivo. No que las cosas cansen, como de suyo podría significar la palabra hebrea, sino que se cansan a sí mismas afanándose por encontrar la felicidad [4].

9 Las traducciones que se han hecho de este verso difieren notablemente. Como las formas verbales hebreas en él usadas pueden significar distintos tiempos: presente, pasado y futuro, la solución hay que buscarla en el contexto. A los oyentes o lectores de Qoh de poco les servía saber que lo que les sucedía a ellos y que ellos llamaban nuevo, sería viejo para los venideros. En cambio, era de capital importancia el reflexionar que lo que ellos llamaban nuevo era en realidad viejo, pues ya lo habían conocido sus antecesores. Según este principio, que parece reflejar la mente del autor, preferimos traducir *son, sucede,* en presente, y no en futuro *serán, sucederán,* a pesar de que la gran mayoría de los autores traducen así (Vaccari, Nötscher, Allgeier, Bea, Gordis, Buzy, Barton) [5].

Vanidad de la sabiduría. 1,12-17

También Qoh, que velada, aunque inconfundiblemente, se nos presenta como Salomón, sintió o, mejor dicho, quiso sentir y experimentar la inquietud del hombre y de los elementos. La sabiduría le había hecho a él feliz. Pero veía que los hombres, por más que se afanaban, no lo podían ser, y se determinó a encontrar la causa de ello, viviendo como ellos, esto es, dejándose llevar de la ambición. El resultado fue negativo. Y ahora se dirige en una serie de ocho instrucciones a jóvenes que comienzan la vida y a cuantos se afanan inútilmente por una felicidad que no encontrarán, para ahorrarles desengaños y comunicarles el secreto de la felicidad. Esta primera instrucción es fundamental.

13 *Complicada tarea:* difícil es la tarea de ser feliz, que Dios señala a cada hombre con la vida, pues está llena de dificultades. A eso alude Qoh también en 3,10 y 8,16. Pero no es Dios responsable de ellas, sino el hombre, con su desmesurada ambición, que

[4] *No para (lō'-yekalleh),* que, con las consonantes solas y sin las *matres lectionis,* se escribía *ykl,* y podía leerse también *yûkal,* como leyeron los masoretas. *Cavilar* o echar planes, sentido que tiene *dibbēr,* p ej., en Is 8,10. En Qoh 1,16; 2,1 y 15, significa «reflexionar».

[5] Cf. Joüon, § 113a y 113c.

14 Miré todas las obras que el hombre hace bajo el sol, y he aquí
que todas eran ilusión y vano afán: 15 mal se endereza lo torcido y mal
se cuenta con lo que falta.
16 Reflexioné en mi interior y me dije: «Cierto que en sabiduría
supero con creces a todos mis predecesores en Jerusalén, pues de ella
y de saber ha tenido mi entendimiento vasta experiencia, 17 pero me
voy a dar ahora a estudiar sabiduría y a estudiar locura y necedad».
Comprendí que esto era también atormentar el alma, 18 ya que, al
crecer la sabiduría, crece la pena, y quien añade ciencia añade impa-
ciencia.

---

quiere ser más feliz de lo que puede. El es quien se hace la vida difícil y quien se busca las complicaciones, como dice 7,29 [6].

14 *Vano afán.* Esto lo hallará Qoh más tarde, pero ya ahora, al anunciar sus experiencias, anticipa el resultado negativo que tendrán. Fueron *hebel*, «engaño», «ilusión», y *r^eʿût rûaḥ*, frase ésta cuyas dos palabras pueden traducirse y se traducen de modos distintos. La presencia de *hebel* parece indicar que *rûaḥ* aquí significa «viento» y, por consiguiente, a *r^eʿût* le cuadra mejor el sentido de «deseo» que la palabra puede tener. Así la entendieron los LXX aquí y la Vg en 6,9: desear el viento, afanarse por lo que no existe o no se puede realizar.

15 Este verso tiene todas las apariencias de un refrán o proverbio con el que el autor justifica la reflexión anterior: el afán del hombre es ilusorio, tanto como lo sería pretender enderezar lo que por su naturaleza es torcido. La errónea, cuanto bien conocida interpretación de San Jerónimo: *stultorum infinitus est numerus,* tan distinta de la que él mismo da en el *Comentario* [7]: *imminutio non potest numerari,* y la que damos nosotros, se derivan todas de un mismo texto hebreo.

16 Aunque en realidad sólo un rey había precedido a Salomón en el trono de Jerusalén, la frase se entiende bien del sucesor de David si se la considera como fórmula de excelencia absoluta, en la que se prescinde de si eran muchos o pocos aquellos a quienes el rey superaba. Tal parece ser el sentido de una frase semejante usada por los reyes asirios y fenicios [8].

17 El método que Qoh iba a seguir para hallar la causa de por qué los hombres no estaban nunca satisfechos consistía en vivir enteramente como ellos, no guiándose, como hasta ahora había hecho, por la sabiduría y la razón, viviendo morigeradamente en medio de su riqueza, sino dando rienda suelta a su ambición.

Conforme a su estilo, Qoh anticipa y da en un mismo verso la resolución que tomó de seguir la locura y el resultado que obtuvo (cf. 2,1-12b). En las dos últimas líneas cita Qoh dos proverbios dando la razón de por qué esta tarea fue ingrata: porque todo lo que sea aprender cuesta, aunque sea aprender necedad, que al fin y al cabo es aprender, es adquirir un conocimiento nuevo, y eso es penoso, doloroso. La traducción de la última línea la tomamos de Gracián [9].

6 Leer *haššemeš* en vez de *haššāmāyim*. Cf. nt.2.
7 PL 23,1022.
8 Cf. DAHOOD: B 32 (1952) 204.
9 *Oráculo Manual y Arte de Prudencia* n.159.

2 [1] Díjeme: «Anda, pues, prueba los placeres y sé feliz». Encontré
que también esto era engaño. [2] Llamé a los festines «enloquecedores»
y «engañosas» a las orgías.
[3] Resolví abstenerme del vino, para que mi entendimiento proce-
diera cuerdamente, pero hacer uso de la necedad hasta ver qué era lo
mejor para los hombres de lo que en esta su corta vida hacían bajo
el sol.
[4] Multipliqué mis actividades: construí casas, planté viñedos, [5] cul-
tivé huertas y parques, y planté en ellos árboles frutales de todas clases;
[6] excavé albercas de abundantes aguas para regar con ellas bosques de
frondosos árboles; [7] adquirí esclavos y esclavas además de los que me
nacieron en casa. También se multiplicaron mis ganados de vacas y
ovejas más que todos los que habían existido antes en Jerusalén. [8] Alle-
gué además oro y plata y lo que reyes poseen, provincias. Me procuré
cantores y cantoras y los placeres del hombre: incontables concubinas.

CAPITULO 2

Las experiencias y el resultado. 2,1-12b

1 *Prueba los placeres:* lit. «te voy a probar o tentar con el placer», que aquí es el placer o placeres de la mesa. *Y sé feliz:* lit. «y ve la felicidad», modismo hebreo que significa disfrutarla, ser feliz, en este texto y en 2,24; 3,13.22; 5,17; 6,6 y 9,9. El imperativo equivale al futuro cuando sigue a otro imperativo (cf. Joüon, § 116f.)

2 *Festines ... orgías:* designados por dos palabras que específicamente significan «alegría» y «risa». A ambos se les aplica el epíteto de «enloquecedores», o mejor, «embriagadores» (cf. Jer 51,7). Y ninguno de los dos sirve de nada para la felicidad [1].

3 La traducción corriente de este verso afirma lo contrario de lo que decimos, siguiendo a Vg, A Lapide y Gietmann, esto es, dice que Qoh se dio al placer de la bebida, pero teniendo cuidado de no perder el uso de sus facultades. Como el texto hebreo no dice eso necesariamente, preferimos la traducción de la Vg por parecernos más razonable [2].

6 *Albercas*, palabra que, a través del árabe, de donde se deriva, ha conservado el sentido y hasta el sonido de la hebrea *b^{e}rēkâ,* «estanque», «aljibe», «alberca».

8 *Oro y plata:* de esta última se dice en 1 Re 10,21 y 2 Cr 9, 20, exagerando su abundancia, que no se la consideraba de ningún valor, y, más adelante, que abundaba tanto como las piedras. Del oro dan idea las cantidades que le llegaban a Salomón de Ofir, más de 400 talentos, y el que percibía anualmente de sus súbditos, 666,

[1] *Y engañosas*, corrigiendo ligeramente el texto con Driver (VT 4 [1954] 258) y leyendo *mahătallâ*, «engaño», para evitar el anacoluton del TM.

[2] Como ya notó A Lapide, «*byyin*... non raro sumitur pro *myyin*; *b* subinde capitur pro *mn*, id est *a abs de*, itaque hic accipiendum esse patet nexu et filo totius orationis». Teniendo esto presente, como se tiene ahora después de Ugarit (cf. B 33 [1952] 191), basta darle al verbo *limšôk* su significado normal de «sacar» (Job 40,25; Gén 37,28 y Prov 13,12): «determiné sacar del vino mi carne», esto es: *abstenerme del vino*, sentido que confirma el contexto, en el que a *limšôk* se le opone *le'ĕḥōz*, «asirse», «echar mano de».

9 Y tan grande llegué a ser, que superé a todos los que habían sido antes
de mí en Jerusalén: con todo, permaneció siempre conmigo la sabi-
duría. 10 No había quitado a mis ojos cosa que apetecieron ni negado
a mi corazón placer alguno; que éste lo disfruté en todas mis empre-
sas y gozar era lo que pretendía en todas ellas. 11 Pero aparté la vista
de todas las obras que habían hecho mis manos y del trabajo que me
había afanado por realizar, porque encontré que todo había sido ilu-
sión y vano anhelo y no había nada de provecho bajo el sol.
12b < ¿Qué hombre podrá repetir después del rey lo que éste antes
hiciera? > 12a Y volví a comparar sabiduría, locura y necedad, 13 y
hallé que la ventaja que lleva la sabiduría a la necedad es como la de
la luz sobre las tinieblas. 14 El sabio en la cabeza tiene los ojos, pero
anda a oscuras el necio: con todo, yo también sé que los dos tendrán
la misma suerte.

---

según 2 Cr 9,13, no menos de 20.000 kg. de oro. *Provincias:* aludiendo tal vez a las prefecturas de que habla 1 Re 4,7 y a los reinos tributarios de 5,1. *Incontables concubinas:* lit. «concubina y concubinas». La palabra *šiddâ*, relacionada con la castellana *Cid* por medio del árabe *sīdī-sittī* «(mi) señor-a», significa «concubina», como probó entre otros Milik [3]. El plural añadido al singular, *šiddâ wᵉšiddôt*, indica un número indefinido.

9-10 *Cosa que apetecieron.* El sentido universal de esta frase no es absoluto, sino relativo, y se ha de entender según lo que Qoh ha dicho ya: que nunca le dejó la sabiduría, aun cuando experimentaba con la necedad.

11 Qoh no encontró lo que buscaba, la felicidad plena. Le dio hastío contemplar tanta riqueza y volvió la cara a otra parte para no verla. Las traducciones ordinarias dicen lo contrario, que se volvió de cara a la riqueza para contemplarla. Ambas interpretaciones son posibles y dependen del significado que se le dé a la preposición que sigue al verbo. Creemos que aquí, lo mismo que en v.3, se ha de traducir por *de, desde:* volvió, apartó la cara o la vista *de* lo que había hecho.

12b Invertimos las dos partes de este verso, pues la primera se refiere claramente a lo que sigue, sirviendo de introducción, y la segunda, de difícil traducción, dice mejor con lo que precede. Parece ser una reflexión, no del autor, sino de algún copista, y por eso la ponemos entre paréntesis [4].

Reflexiones. 2,12a-26

12a-13 *Comparar:* lit., «ver», «mirar», que en este caso, como se infiere del verso siguiente, es «ver para comparar».

La diferencia entre la sabiduría y la necedad o locura la expresa el autor por la comparación de la luz y las tinieblas, y no vacila en compararse implícitamente al necio y decir que ha estado andando a oscuras. Con esta idea de la oscuridad va asociada la de la muerte,

[3] RB 59 (1952) 590.

[4] La traducción de 12b se obtiene conservando las mismas consonantes del texto hebreo y leyendo *kî mî hā'ādām šᵉyābî' 'aḥărê hammelek 'ēt 'ăšer-kᵉbār ʿāśâ.*

15 Y reflexioné: «Si como la suerte del necio ha de ser también
la mía, ¿qué gano con ello?» [16] Y me dije que esto era también ilusión,
<16> ya que ni la memoria del sabio ni la del necio duran largo tiem-
po, sino que en breve plazo son ambos olvidados: Y ¡es tan triste que
el sabio muera como el necio!
17 Y abominé de la vida, que la de los hombres bajo el sol me pa-
reció mala, pues era toda ilusión y vano anhelo. 18 Y aborrecí todo
aquello por que me había afanado bajo el sol, pues lo tendría que dejar
a quienquiera que me sucediera; 19 y ¿quién podía saber si sería sabio
o necio? Sin embargo, ¡él sería el amo de mi fortuna!, de la que yo
había formado con tanta fatiga e ingenio bajo el sol. También esto era
engaño. 20 Y en mi corazón di de nuevo por mal empleado el afán con
que me había afanado bajo el sol, 21 ya que, después que ha trabajado
uno inteligentemente con plan y con éxito, ha de dejar lo que es suyo
a quien nunca trabajó por ello: esto es también engaño y desdicha
suma. 22 Porque ¿qué saca el hombre de toda la fatiga y preocupación
de espíritu con que se afana bajo el sol, 23 cuando de día le abruman
dolores y penas y no descansa de noche su corazón? También esto es
engaño.
24 No hay mayor bien para el hombre que el que pueda mantener-

---

y Qoh no puede menos de pensar en ella, no para desesperar, como lo hubiera hecho un pesimista, sino para condenar el uso que ha hecho de la necedad y confirmarse en el valor que tiene la sabiduría.

15 Es ésta una de las reflexiones de Qoh que desconciertan si se prescinde del contexto, pues parece contradecir lo que acaba de admitir, que la sabiduría es luz. ¿De qué sirve ser sabio? La respuesta que se sobreentiende es ciertamente negativa, pero no final ni decisiva. Pasada la emoción del momento, Qoh continuará la reflexión e irá completando la idea en instrucciones sucesivas. Desde el punto de vista de la muerte, en que considera aquí a la sabiduría, y abstrayendo de todo lo demás, es verdad que, como muere el necio, muere el sabio, y que la sabiduría no libra de la muerte: así considerada, la sabiduría no vale más que la necedad. Pero hay otros puntos de vista que Qoh considera en las instrucciones siguientes.

16-17 *Ilusión.* Esto se refiere no tanto a lo que precede cuanto a lo que se dice en este mismo verso, que la memoria de los muertos, de los sabios y de los necios, no perdura. Tampoco en este caso aprovecha la sabiduría. La consecuencia de los pensamientos precedentes se expresa también en toda su dureza: *abominé de la vida,* de una vida que acaba con la muerte y pone fin a la felicidad del hombre.

18-23 Emplea los cinco versos siguientes en ponderar el engaño que supone, desde su punto de vista actual, individualista, el pasarse la vida sin gozar para que goce otro.

24 El balance de las experiencias es completamente negativo: el hombre agota en vano sus energías y se consume inútilmente por alcanzar una felicidad perfecta, que nunca llega. ¿Qué saca, pues, de sus esfuerzos? Pero si esta experiencia no ha hecho feliz a Qoh, le ha hecho, sin embargo, más sabio y le ha mostrado dónde

se y disfrutar de la felicidad por medio de su trabajo: yo he visto cier-
tamente que esto lo da la mano de Dios, 25 pues ¿quién sin él podría

---

y cómo se halla la única felicidad ciertamente posible bajo el sol. Todos pueden ser felices con tal que se contenten con una vida moderadamente holgada.

El sentido hiperbólico de Qohélet ha sido la causa de que su doctrina sobre el goce moderado de la vida no haya sido bien entendida. Dice el v.24 literalmente: «No hay nada mejor para el hombre que comer, beber y disfrutar». Si estas palabras se toman como suenan Qoh se convierte en un hedonista. Pero el contexto próximo y el remoto muestran que sus palabras no pueden tener tal sentido. En la hipótesis de la pluralidad de autores y prescindiendo de la inspiración del libro, era posible atribuir estas palabras a otro autor distinto del que más adelante recuerda el juicio divino (11,9) o del que inculca la necesidad del trabajo (9,10). Decimos era posible, porque la frase *comer y beber* puede tener otros sentidos. En Is 22,13, los habitantes de Jerusalén gritan: «comamos y bebamos, que pronto moriremos», y sus palabras expresan la determinación de darse al placer desenfrenado, del cual el comer y el beber son auténticos exponentes. Pero, en 1 Re 4,20, las mismas palabras tienen claramente un sentido distinto. Los súbditos de Salomón eran, se dice allí, «innumerables como la arena del mar, y comían y bebían y eran felices». Aquí no es el placer desenfrenado lo que significan, sino el moderado disfrute de la vida, que alcanzaba a todos y cada uno de los innumerables súbditos de Salomón. En Jer 22,15, compara el profeta la vida disoluta y desgraciada del rey de Judá con la morigerada de su padre Josías, que «comió y bebió, y obró justicia y razón y le fue bien»; donde *comer y beber* dan idea de la vida sobria de Josías, limitada, como si dijera, a la mera satisfacción de sus necesidades. Qoh repite esta misma frase en 3,13; 5,17 y 8,15, acompañándola siempre de otra que expresa alegría y felicidad: «comió, bebió... y le fue bien». La frase *comer y beber* puede tener diferentes matices, y, por consiguiente, antes de traducirla hay que ver por el contexto cuál es el matiz que le corresponde.

El que pueda mantenerse: lit. «el que el hombre coma y beba y procure bienestar a su alma con su trabajo». *Comer y beber* incluye el vestido y la habitación, todo lo cual suponen las diferentes traducciones que se pueden dar a las frases en castellano, evitando los equívocos del hebreo, como «mantenerse», «sustentarse», «vivir». *Por medio de su trabajo.* En breves palabras nos da Qoh los fundamentos de la teología del trabajo como medio para la felicidad, una felicidad que está al alcance de todos, puesto que Dios ha proveído al sustento de todos en la naturaleza, y lo único que ha de hacer el hombre es poner el trabajo necesario.

25-26 La felicidad [5] de que habla Qoh es patrimonio de los

[5] El inexplicable *yāḥûš* del v.25 ha sido identificado en ugarítico, donde significa *alegrarse* (B 39 [1958] 307; para una identificación con el acád. *ḫâšu[m]*, «tener cuidado»,

mantenerse? 26 Ya que a quien es bueno ante él le da Dios sabiduría,
conocimiento y alegría; pero al pecador, el disgusto de reunir y aca-
parar para que lo deje a quien en sus ojos es bueno. Esto también es
engaño y vano afán.

3 1 Todo tiene su vez, y toda ocupación, sus tiempos bajo el sol.
2 Hay tiempos de nacer y tiempos de morir, tiempos de plantar y
tiempos de arrancar lo plantado; 3 tiempos de matar y tiempos de cu-
rar, tiempos de destruir y tiempos de construir; 4 tiempos de llorar y

---

buenos. Bien sabe él que esta regla tiene excepciones, de las que habla más adelante (5,7; 8,12.14). Al generalizar estableciendo la regla, no pretende inculcar la universalidad matemática de sus principios, sino mostrar la razón y justicia en que se basan: no quiere decir que las cosas sean siempre así, sino que deberían serlo.

C A P I T U L O 3

En la primera instrucción ha expuesto Qoh el problema, que es el de todos los hombres, y que él conoce ahora por experiencia propia: la felicidad completa no se puede alcanzar. En esta segunda instrucción expone las causas de este fracaso y las acompaña, según su costumbre, con oportunas reflexiones. Aunque no se pueden precisar con certeza los límites de las instrucciones, con todo, parece obvio, por el cambio de estilo, que con este capítulo comienza una nueva instrucción, distinta de la anterior, la cual terminaba con los v.24-26, a los que servía de colofón el estribillo tantas veces repetido en el resto del libro: «También es esto ilusión y vano empeño».

Causas universales. 3,1-22

Las causas comunes o universales que Qoh considera son tres: el orden en que suceden las cosas, no al arbitrio del hombre, sino cuando Dios quiere (v.1-15); las pasiones de los hombres, que hacen la felicidad imposible para sus semejantes (v.16-17) y, finalmente, la muerte, inoportuna e inexorable (v.18-21). Esta primera parte termina recordando la fórmula de la felicidad expresada al fin del capítulo anterior.

1 Aquí y en los versos siguientes se ha pretendido ver el fatalismo de Ecl, lo cual sólo es posible si se consideran fuera de todo contexto. La lista no agota todas las acciones del hombre, como es evidente, aunque menciona las más principales, pues su autor no pretendía hacer un estudio de las actividades en que necesariamente se desenvuelve la vida, sino explicar gráficamente la variedad de cosas en que se ocupa, para mostrar lo que dirá más

cf. F. Ellermeier, *Qoheleth* I 2 [Herzberg am Harz 1968]). «¿Quién come y se alegra...?», dice el texto lit., repitiendo abreviada la frase del anterior «comer, beber y ser feliz» con un matiz potencial. *Mimmennî* forma en *y* sing. de tercera persona (B 46 [1965] 235).

**tiempos de reír, tiempos de lamentar y tiempos de bailar; 5 tiempos
de prodigar agasajos y tiempos de guardarlos, tiempos de abrazar y
tiempos de dejarse de abrazos; 6 tiempos de buscar y tiempos de per-
der, tiempos de retener y tiempos de tirar; 7 tiempos de rasgar y tiem-
pos de remendar, tiempos de estarse quieto y tiempos de negociar;
8 tiempos de amar y tiempos de odiar, tiempos de guerra y tiempos
de paz.**
9 ¿Qué saca de afanarse el que trabaja? 10 Veo que es bien ingrata

---

adelante (8,1.6), que cada cosa tiene su secreto, su cuándo y su cómo, y que el éxito depende de saberlos encontrar.

5 *Tiempos de prodigar agasajos.* El TM dice lit. «tiempo de tirar piedras y tiempo de recogerlas», pero eso no dice con el contexto, que requiere dos acciones, una positiva y otra negativa, de naturaleza semejante a las otras que se expresan en 4-5, que corresponden a la idea de gozar y sufrir. Corrigiendo ligeramente el texto, se obtiene el sentido adecuado [1].

6-7 La idea desarrollada aquí es la de ganar y perder, en que junto con el gozar y sufrir (v.4-5), se emplea el hombre desde que nace hasta que muere (v.2-3). El plan que sigue en la exposición de estas vicisitudes ha permitido reconstruir el texto en el v.5 y ahora permite en el v.7 hallar el verdadero sentido de la palabra *rasgar*, que no significa dolor (rasgarse las vestiduras), sino pérdida material, como su contraria *remendar* significa ganancia. El mismo principio da el sentido de la segunda línea del mismo verso, que literalmente dice: «tiempo de callar y tiempo de hablar». Los verbos hebreos correspondientes pueden significar el uno «callar» y el otro «hablar», pero difícilmente se entiende cómo estas acciones representan ganancia y pérdida. La solución está en los matices que ambos verbos, «callar» y «hablar», pueden tener. En Is 62,1, el verbo «callar» corresponde a otros dos que significan «estarse quieto», «no hacer nada». Por otro lado, «hablar» *(dibber)* puede significar «negociar», «tratar», «echar planes», y el sustantivo *dābār*, además de «palabra», significa también «cosa» y «negocio». Teniendo todo esto presente, creemos que el texto puede traducirse «tiempo de estarse quieto y tiempo de negociar».

8-9 El v.8 resume todas las actividades del hombre, que se expresan por los extremos de amor y odio, guerra y paz.

¿Qué saca? (v.9). Esta pregunta da comienzo a las reflexiones sugeridas por el orden inmutable en que todas las cosas suceden. No es la pregunta del escéptico o del pesimista, sino la del hombre que reflexiona después de haber aprendido por experiencia que el afanarse no compensa el esfuerzo puesto, y que lo razonable es no trabajar más de lo que sea necesario para pasar holgadamente la vida.

10 Difícil es resolver el problema de la felicidad. También

---

1 *Tiempos de prodigar agasajos,* leyendo *ᶜēt lᵉhašlîaḥ ʼăhābîm,* palabras ambas que se podían confundir fácilmente, en la escritura y aun en la conversación, con las que trae el texto. La idea expresada entra perfectamente en la categoría de gozar-sufrir, que le corresponde. Sobre la perícopa, cf. K. Galling, *Das Rätsel der Zeit im Urteil Kohelet (Koh 3,1-15)*: ZThKirch 58 (1961) 1-15.

la tarea que Dios pone a los hombres para que la cumplan. 11 El todo
lo hace bien y a su tiempo, aunque pone ignorancia en la mente del
hombre para que éste no pueda descubrir el plan de Dios desde el
principio hasta el fin. 12 Sé que nada hay mejor para el hombre que
estar satisfecho y ser feliz mientras vive, 13 porque el que pueda sus-
tentarse y disfrutar de su labor es un don que Dios le hace. 14 Sé que
todo lo que hace Dios es inmutable, nada se le puede añadir, nada
quitar, y Dios lo hace así para que el hombre le acate. 15 Lo que ahora
es ya lo fue antes, y lo que aún está por ser ya lo habrá sido, que de lo
pasado está bien enterado Dios.

---

en 1,11 da Qoh la misma respuesta: no saca el hombre nada, porque no es ésa la solución del problema, y el hombre no encuentra la verdadera.

11 La lectura *ʿōlām*, «mundo», «eternidad», en este texto, puede decirse que ha pasado ya a la historia con las innumerables traducciones y explicaciones a que dio lugar. Leyendo, en cambio, *ʿelem*, «ignorancia», esto es, cambiando sólo las vocales, el sentido es claro: Dios ha puesto ignorancia en el corazón del hombre, le ha negado el conocimiento de lo futuro, que le hubiera dado la clave para ser tan feliz como hubiera querido. Cf. 3,14 y Prov 30,8.

12 Comienza con una frase superlativa: «no hay cosa mejor que estar satisfecho y feliz mientras se vive», frase cuyo sentido se encuentra en la línea siguiente 13a: «el que pueda sustentarse y disfrutar», lit. «el que coma y beba y vea el bien». Alegrarse o estar satisfecho se refiere principalmente a la satisfacción que produce el alimento. El *bien* en la frase «ver el bien» no es el moral, obrar bien, sino el físico, el bienestar. Aquí también ve Qoh un efecto de la providencia divina, que, como dijo en 2,24, se ejerce dando al hombre los medios necesarios para la vida mediante el trabajo moderado [2].

14-15 Estos versos siguen lógicamente al v.11, en donde se ha dicho que Dios todo lo hace a su tiempo y que el hombre no lo puede cambiar a su arbitrio, sino que depende de la voluntad de Dios. En la mente de Qoh, que es la de Agur (Prov 30,8-9), esa ignorancia de lo futuro obliga al hombre a depender de Dios y acatarlo, o, como suena la palabra hebrea, a *temerlo*. El contexto muestra que no se trata aquí del temor servil, en el que no sería posible calificar el sustentarse como «don de Dios», sino del temor filial o reverencial. El v.15 es difícil de interpretar. Sin embargo, teniendo presente el contexto anterior, donde se dice que cada cosa tiene su tiempo fijado por Dios y que el hombre no puede adivinar, la frase *que de lo pasado está bien enterado Dios* parece expresar el motivo por que las cosas no cambian: es que Dios quiere que sean así, que se repitan tal como son y no cambien, lo cual es muy fácil para él, que sabe lo que fueron y conoce lo pasado.

[2] Leemos *bāʾādām* en vez de *bām*, por analogía con 2,24 y 8,15. *Liśmôaḥ*: «regocijarse», y en particular refiriéndose al alimento, como consta de 2,24; 3,13; 5,17; 8,15 y 1 Re 4,20. *Ṭôb*: «bueno», «bienestar». Casi siempre en Qoh significa el bien material o bienestar: treinta y nueve veces de las cuarenta y una que aparece en el libro. Las dos excepciones son 7,20 y 9,2.

16 Y vi además bajo el sol, en lugar de justicia, iniquidad, y en lugar
del justo, al inicuo, 17 y me dije: «Al justo y al injusto los juzgará Dios,
que a cada ocupación y a cada obra ha puesto plazo».
18 Y a propósito del hombre me dije: «Dios los crea, pero les hace
sentir que son como el animal, 19 pues la suerte del hombre y la de
éste una misma es: como mueren los unos mueren los otros; una mis-
ma es la vida de todos, y no hay diferencia entre el hombre y el animal,
sino que todos son perecederos; 20 todos van al mismo sitio, todos sa-
lieron del polvo y al polvo vuelven todos.

16-17 La segunda causa del fracaso son las pasiones de los hombres, que hacen la felicidad imposible a sus semejantes [3].

En los versos que siguen expone el autor la tercera causa: la muerte, que pone un fin inesperado e inexorable a las esperanzas del hombre. El pensamiento lo desarrolla Qoh en la forma característica: primero el hecho y luego la reflexión. El hecho lo expresa hiperbólicamente haciendo resaltar sólo el aspecto que le conviene, que es el de la muerte como término de la felicidad terrena. Qoh observa que, desde este punto de vista, la condición del hombre no se diferencia de la de los animales: como ellos muere y como ellos queda el cuerpo reducido a polvo. De las diferencias prescinde por ahora [4].

19 *Una misma es la vida de todos.* La palabra hebrea *rûaḥ*, como sus equivalentes: el griego πνεῦμα y el latín *spiritus*, designaba originariamente el viento y, por analogía obvia, la respiración, que se identificaba con la vida, concepto éste para nosotros complejo, pero que no lo era para mentalidades menos filosóficas. La simplicidad con que esta idea se les representaba les permitía hablar del *rûaḥ* de Dios, del de los hombres y del de los animales, sin confundirlos y sin sentir la necesidad de acudir a distinciones y precisiones que la actual complejidad del concepto ha hecho necesarias en nuestro caso. A nosotros ya no nos es posible hablar del *espíritu* del hombre y del de los animales: hemos de acudir a otro concepto que se aplique o pueda aplicar a ambos, p.ej., el de *vida*, en cuanto prescinde de la superior o espiritual y de la inferior o vegetativa. Pero tan absurdo sería pretender que Qoh no ve diferencia alguna entre el hombre y los animales porque dice que ambos tienen el mismo *rûaḥ*, como sería decirlo de un autor moderno que, hablando de los seres racionales y de los irracionales, dijera que todos viven igualmente. Mirando a la muerte sólo como fin de la vida, es verdad que ambos, hombres y animales, son *hebel*, palabra que tiene aquí el matiz de fugacidad, son perecederos, efímeros, caducos.

20 *Todos van al mismo sitio*, que es el polvo, hecho evidente. Qoh recuerda las palabras de Gén 3,19.

3 Leemos *ṣaddîq* en vez de *ṣedeq*, ambas palabras escritas del mismo modo en un original consonántico.

4 *Dios los crea:* *l^{e}bārām*, que también puede significar «Dios los prueba». En vez de *lir'ôt*, leemos *lar'ôt* o *l^{e}har'ôt*, «hacer ver». El contraste entre la dignidad que Dios dio al hombre al crearlo y la humillación de morir como los animales nos parece más obvio aquí que la idea de prueba que nadie puede superar. Hemos juzgado necesario añadir en la traducción la partícula *como* («como el animal») para traducir idiomáticamente el sentido del original, que lit. dice: «les hace ver que son animales». Las últimas palabras *hēmmâ iāhem* son añadidas.

21 ¿Quién conoce el alma del hombre?: ¿es que sube a lo alto?; y el alma de los animales, ¿es que baja abajo?»
22 Y vi que no hay nada mejor para el hombre que el vivir contento

---

21 Este verso, sobre todo aislado del contexto, podría pasar como desahogo de un escéptico o de uno que dudase de la inmortalidad del alma o no creyese en ella. Y como tal lo han tomado y lo toman la mayoría de los comentadores no católicos, cuya opinión puede verse representada en las palabras de Wildeboer (p.135): «no se puede negar más crasamente la inmortalidad del alma». Pero las palabras del texto, tal como están, en forma de interrogación y no expresando juicio alguno sobre la existencia del alma, sino sólo sobre el modo de dicha existencia, aunque pueden significar la duda y la negación, sin embargo, pueden también no significarla, ya que la pregunta significa: ¿quién sabe lo que le pasa al alma?; como diciendo: con ello no se puede contar para la felicidad en la tierra, pues nadie sabe lo que le pasa después de la muerte. No se dice que el alma fenezca con el cuerpo, sino que nadie sabe lo que le pasa.

Esta interpretación es posible, aunque se admita la pluralidad de autores. Pero, admitiendo la unicidad, es ella la única posible, a menos que no se vea inconveniente en suponer que Qoh se contradice a sí mismo. ¿Cómo podría hablar en tal hipótesis del juicio de Dios, como lo hace en 3,17; 11,9 y 12,14, juicio que no se celebra bajo el sol y que supone una sanción que no consta se dé en este mundo? Inútil sería también en ese caso hablar del seol (9,10), donde las almas continuaban viviendo, y falso decir, como lo dice en 12,7, que, mientras el cuerpo se deshacía en polvo, volvía el alma a Dios. Lógicamente, la única interpretación posible es la que damos: Qoh sabe que el alma sigue viviendo después de la muerte, pero no sabe cómo, sino que ignora lo que pasa en el otro mundo. El sólo habla de la única felicidad que conoce, la que se da bajo el sol. Para la solución del problema del hombre en este mundo, de poco le servía saber que el alma continuaba viviendo después de la muerte, pues esto no podía afectar a la felicidad terrena.

El que el alma del hombre *suba* y la de los animales *baje* indica que Qoh veía diferencia entre el *rûaḥ* de ambos, a pesar de haber dicho antes que todos tenían el mismo. El del hombre sube y (12,7) vuelve a Dios, pero el de los animales baja con sus cuerpos a la tierra y con ellos perece. Pero el autor no usa estas palabras «subir» y «bajar» en sentido específico, sino genérico, haciendo uso de un hebraísmo bastante frecuente en la Biblia, por el que se expresa la totalidad de una acción mencionando los extremos (cf. 2 Sam 3,25; Sal 139,2): ¿quién sabe lo que hacen? o ¿quién sabe lo que les pasa? Otras soluciones se han dado a este texto basadas en el significado de *rûaḥ* [5].

22 Por tercera vez (con 2,24 y 3,12) repite Qoh, abreviada, la fórmula de la felicidad, que consiste en que el hombre disfrute lo que produce, esto es, en el trabajo moderado que le permita al hom-

[5] Cf. Di Fonzo: VD 19 (1939) 257-68.289-99; Buzy: SBPC p.224; Barton, p.112-113; Gordis, p.228.

de su trabajo, pues eso lo tiene seguro; que lo que está por venir,
¿quién se lo hará disfrutar?

4 1 Y me volví a ver los atropellos que se cometen bajo el sol, y vi
las lágrimas de los oprimidos sin que hubiera quien se compadeciera
de ellos, sino opresores que los explotaban. 2 Y tuve yo por más dicho-
sos a los muertos, porque ya lo estaban, que a los vivos, porque aún
vivían, 3 y por más dichosos que ambos, a quien jamás había existido,
porque no había tenido que ver las maldades que se cometen bajo el sol.
4 Y yo vi que todo el afán y toda la diligencia que ponían en sus
empresas no eran sino envidias mutuas. También esto es engaño y
vano empeño. 5 Crúzase el necio de brazos y se consume: 6 «¡Vale
más un puñado con descanso que dos con trabajo!»
7 Y yo me volví a ver otra ilusión bajo el sol: 8 A uno que vivía solo,
sin compañía alguna, sin hijos, sin hermanos, pero cuyos afanes no
tenían fin y cuyos ojos no se saciaban de riqueza, pero «¿Por quién
me afano y me privo del bienestar?» Engaño fue también esto y ne-
gocio ruin.

---

bre disfrutar de lo presente sin afanarse por lo futuro. Y añade también, por tercera vez, que esa felicidad la puede alcanzar, que tiene derecho a ella como se le tiene a la parte correspondiente de la herencia (*ḥēleq*), que está en su poder, mientras que nadie le puede asegurar el goce de aquello por que se afana.

CAPITULO 4

En esta segunda parte enumera Qoh las causas particulares que impiden a muchos alcanzar la felicidad perfecta, cuales son las pasiones propias o ajenas. Pone en primer lugar las injusticias y atropellos, siguen la envidia, la pereza, la ambición de riqueza y la del poder.

Causas individuales. 4,1-16

1-3 Qoh se vale en este texto de una exageración manifiesta para poner de relieve los sufrimientos de los unos y la crueldad de los otros [1].

5 *Crúzase el necio de brazos.* En el mismo sentido que en Prov 6,10 y con las mismas consecuencias: implícitas en Prov y explícitas aquí: se consume por pereza de trabajar. El cruzar los brazos expresa la actitud del perezoso, que piensa o dice lo que se halla en el v.6, en cita implícita [2].

8 *Sin compañía alguna:* lit. «sin segundo», aludiendo sin duda, en primer lugar, a su soltería, sin mujer y, además, sin hijos y sin hermanos a quienes legar la fortuna, lo cual hubiera justificado hasta cierto punto sus afanes.

1 Omitimos al fin del v.1 *we' ên lāhem menaḥēm*, que lo sobrecarga innecesariamente. *A quien jamás* (v.3): tal es el significado que hay que dar aquí a la partícula *ʿăden(nâ)*, que ordinariamente se traduce por *todavía*, ya que el sentido de la frase es negativo, y lo que Qoh quiere expresar es que son felices no porque no han visto *todavía* el sufrimiento, sino porque ni lo han visto ni lo verán jamás. Sobre esta partícula, cf. B 33 (1952) 48.

2 Omitimos *reʿût rûaḥ*, que no tiene sentido en boca del perezoso, ya que el trabajo que él rehúye es real y no «vano afán».

9 Vale más dos que uno, pues la ventaja es mayor en los trabajos,
10 ya que, si uno cae, el compañero lo levanta, pero ¡ay del solo, que
cae y no hay otro que le levante! 11 Del mismo modo, si dos se acues-
tan juntos, se calientan, pero ¿cómo se calentará uno solo? 12 Y si al
solo le vencen, dos resisten, que el hilo trenzado no se rompe fácil-
mente.
13 Vale más joven pobre y prudente que rey viejo y necio que no
sabe tomar consejo, 14 porque el uno sale de la cárcel para reinar, y el
otro, rey de nacimiento, acaba pobre. 15 Yo vi una multitud de perso-
nas bajo el sol que acompañaban al joven segundo que se levantó en
vez de aquél; 16 no tenía fin la multitud del pueblo, la multitud enton-

---

9-12 La tesis de que es mejor estar acompañado que solo la prueba Qoh con tres ejemplos: el del que cae, el del que tiene frío por la noche y el del que es atacado. La prueba va reforzada por un proverbio que sirve de conclusión al argumento y expresa un hecho obvio: que la cuerda trenzada es difícil de romper [3].

13-16 Si en el ejemplo anterior presenta Qoh al avaro que está lejos de ser feliz en su aislamiento, aquí muestra a un rey a quien la multitud de sus súbditos no hizo feliz. El texto es difícil en varios sitios, y la traducción que damos, clara y lógica, no puede pretender ser cierta. Se contraponen un joven pobre, pero sabio, y un rey viejo, pero necio. Ni la juventud ni la riqueza importan mucho en este caso, sino sólo la sabiduría, que eleva al joven del más bajo estado social, preso en la cárcel, al más elevado, rey. Y, por el contrario, la falta de ella hace que el rey, que ha pasado la vida en el trono, acabe en la pobreza.

Que acompañaban al joven segundo (v.15). Tanto si este segundo rey, que parece ser el joven, destronó al viejo, como si solamente le sucedió, lo cual no es claro en el texto, Qoh observa el contraste entre el entusiasmo de la multitud al principio y su frialdad al fin. Los comentadores han procurado encontrar la alusión histórica que parece contener este ejemplo. De entre las diferentes hipótesis, la más probable parece la de José en Egipto, que, joven y pobre, de la cárcel subió prácticamente al trono y, con su sabiduría, consiguió lo que el inepto faraón no hubiera podido alcanzar.

Medios para alcanzar la felicidad. 4,17-6,12

Halladas y examinadas en la instrucción anterior las causas del fracaso del hombre, en ésta expone Qoh cómo se puede alcanzar la felicidad y cuáles son los medios para ello. También aquí va el autor a la raíz. Como la primera causa del fracaso era la rebeldía del hombre al plan de Dios, que ha dispuesto para cada cosa su tiempo: el primer medio consiste en someterse a Dios y servirle. En el orden terreno sugiere Qoh dos medios de capital importancia: uno, el no incurrir la ira del rey, cuya influencia era en la sociedad de aquel tiempo decisiva. El otro, el principal de todos, frenar la codicia. Los

[3] *yippōlû* (v.10): plural con sentido distributivo (GES-KA § 124o). Otra explicación da M. DAHOOD: B 49 (1968) 243.

ces presente, pero los venideros no se alegrarían de él. Es que también
esto fue engaño y vana preocupación.
17 Vigila el paso cuando a la casa de Dios vayas, que el llegarse a
ella con espíritu dócil vale más que el ofrecer sacrificios de los necios,
a quienes no les importa obrar mal.

5 1 No ores precipitadamente, ni broten de tu corazón atropelladas
tus palabras en la presencia de Dios, que él está en los cielos y tú en
la tierra: sean, por tanto, tus palabras parcas; 2 que como los sueños
producen muchas preocupaciones, así la voz del necio profusas pa-
labras.
3 Cuando a Dios hicieres un voto, no demores el cumplirlo, que él
no se complace en los necios: lo que prometieres, cúmplelo. 4 Más vale

---

dos primeros temas, Dios y el rey, forman sección aparte, distinta de la que constituye el tercero, la codicia; de modo que podrían considerarse como dos instrucciones, pero, siendo tan cortas, preferimos considerarlas como partes de la tercera instrucción, que se extiende de 4,17 a 6,12.

17 Como la felicidad depende en primer término de Dios, que quiere ser acatado por el hombre (3,14), Qoh explica en qué cosas ha de demostrarse ese acatamiento. Primero, más en obedecerle que en ofrecerle sacrificios: vale más ir al templo con las manos vacías, pero con espíritu dócil, que ofrecer sacrificios con hipocresía, sin preocuparse de la conducta (cf. 1 Sam 15,22). El texto dice lit. de los malos que «no saben» hacer mal, lo cual no significa que no saben hacerlo, sino que no se preocupan de ello. El verbo *yādaʿ* tiene este sentido en varios otros casos, p.ej., Gén 39,6: «el faraón no *sabía* lo que había puesto en las manos de José»; en 1 Re 1,11 y 18, en que David, ya anciano, no *sabe* que Adonías reina en vez de Salomón.

CAPITULO 5

1 La frase: *que él está en los cielos,* con su antítesis: *y tú en la tierra,* no tiene aquí el sentido que Elifaz de Temán calumniosamente imputaba a las palabras de Job (22,12-14), como si éste quisiera decir que Dios estaba demasiado alto para preocuparse de los hombres, sino que condena el proceder de aquellos que, como los sacerdotes de Baal en tiempo de Elías (1 Re 18), o, como los gentiles en el Evangelio (Mt 6,7), pensaban que serían oídos por Dios gritando o importunándole. En Sal 115,3, el que Dios esté en el cielo se toma como muestra de su omnipotencia, y, por antítesis, como muestra de la impotencia del hombre, el que éste esté en la tierra.

2-6 Los v.2 y 6 van unidos lógicamente, y tal vez en el original lo estaban materialmente. Los sueños, dice Qoh, no son sino causa de preocupaciones inútiles, pues son también *hebel,* «engañosos». La inclusión de esta materia en un contexto religioso entre la oración y los votos confirma el carácter religioso que se atribuía a los sueños, como manifestación de la voluntad de Dios. En tiempo de Qoh, en que no había profetas que los interpretaran y, debido a la depresión que el estado de cosas después del destierro causaba,

no prometer que prometer y no cumplir.
5 No permitas que te hagan culpable tus palabras diciendo al sacerdote que te equivocaste, no sea que se enoje Dios por lo que digas y destruya las obras de tus manos.
6 Que en abundancia de sueños y de palabras hay engaño: tú, en cambio, reverencia sumiso a Dios.
7 Si ves en la provincia al pobre oprimido y asaltados el derecho y la justicia, no te perturbes por el asunto, que autoridad a autoridad

---

hubo excesos en esta materia, él trataría de corregirlos no dándoles importancia, sino considerando los sueños como una de tantas cosas que pasan bajo el sol, *hebel*, como todas ellas. El texto hebreo puede traducirse de dos modos, pero preferimos éste por analogía con el verso siguiente, donde, aunque sólo con probabilidad, parece más obvio traducir que «la voz del necio produce muchas palabras» que no que «las muchas palabras producen o denotan su voz». En cualquier traducción, Qoh condena los sueños [1].

Qoh avisa enfáticamente (v.3-5) que una vez hecho el voto hay que cumplirlo sin excusas de ninguna clase. Parece indicar esto que en su tiempo era real el peligro inherente al voto, sobre todo si se hace en momentos de apuro, de hacerlo sin la suficiente reflexión. De donde venía el acudir al sacerdote o ángel, propiamente «mensajero» (cf. Mal 2,7).

7-8 Estos dos versos son difíciles de traducir y, según Allgeier, al último de ellos no se le ha hallado todavía solución satisfactoria. Según parece, la idea que estos versos quieren expresar es que la felicidad del individuo y la de la nación dependen en último término del rey, ante el cual son responsables las demás autoridades, que están en inmediato contacto con el pueblo. Al recordar esto, tal vez pretende Qoh contrarrestar el pesimismo producido por los abusos de los gobernantes, no siempre tan favorables a los judíos como lo era el rey. La época a que tal vez se aplican mejor estas palabras es la que se describe en Esdras 3-6 y Nehemías 1-6.

En la provincia. El hebreo *m^edînâ* significa etimológicamente «partido judicial». De hecho, equivale a *provincia* y designa una de las muchas, ciento veintisiete, según Est 1,1 y 8,9, que, agrupadas en veinte satrapías, constituían el imperio persa. En el caso presente se refiere sin duda a la provincia de Judea, que con las de Fenicia, Samaria, Azoto, Dor, Arabia y Ammón, formaban la satrapía transeufrática o de Abar-nahará. En Esd 2,1 y Neh 7,6 y 11,3, los judíos que habían vuelto del cautiverio se llaman *b^enê hamm^edînâ*, los «provincianos».

La suprema. Consideramos a *g^ebōhîm*, plural de *gābōah*, «alto», en sentido físico y moral, como plural de excelencia, y designa, por consiguiente, no las autoridades en plural, sino la que lo es por antonomasia, la suprema, que aquí es el rey.

El v.8 dice lit. «la ventaja de la tierra entre todas es ésta: un rey por el territorio servido», palabras que muchos comentadores (Po-

1 *Que en abundancia de sueños:* el plural de *hebel* se usa exclusivamente de los ídolos, fuera de los dos casos obvios en que Qoh lo asocia al singular en 1,2 y 12,8. Por consiguiente, no es plural aquí, sino singular, con *mêm* enfático, y el puesto que le corresponde es, o el que tiene en el texto, o al fin de él.

**vigila, y a todas, la suprema; 8 pues la mayor ventaja para la nación es
un rey obedecido en el territorio.**
**9 Quien codicia plata, no se sacia de plata; y quien mucho ambi-
ciona, no ingresa nada: también esto es ilusión.**
**10 Al crecer los bienes, crecen los que de ellos viven, y el dueño
apenas los disfruta más que con la vista. 11 Apacible es el sueño del la-
briego, coma mucho o coma poco; al rico, en cambio, sus hartazgos
no le dejan dormir.**
**12 Dolorosa desgracia acontece que yo he visto bajo el sol: fortunas
que se acumulan, pero para mal de sus dueños. 13 Una de éstas se per-
dió en arriesgado negocio, y al nacerle un hijo, se encontró el dueño
con las manos vacías. 14 Como salió del vientre de la madre desnudo,
se volverá como vino, y de su trabajo no se llevará consigo nada.
15 Dolorosa desgracia por cierto, que se tendrá que ir lo mismo que
vino: ¿qué gana, pues, el que trabaja para el viento?; 16 vive todos sus
días miserablemente, lleno de aflicción, de malestar y de disgusto.**

---

dechard, Buzy, Gordis) han interpretado refiriéndolas a la política agraria que el rey había de tener. Pero tal interpretación, que no es la única posible [2], no dice con el contexto, donde se espera en el rey alguna cualidad que ponga remedio efectivo a los abusos de las autoridades subordinadas.

En 5,9-6,12 trata Qoh de lo que es en realidad la verdadera causa de que el hombre no alcance la felicidad, la codicia, y por eso le dedica más extensión que a ninguna otra.

9-11 Los tres versos están lógicamente unidos: es la codicia, cualquiera que sea su objeto, la que impide al hombre ser feliz, no sólo porque siempre le parece poco y aun nada todo lo que tiene, sino porque, al crecer las riquezas, el amo ha de ponerlas en manos de administradores y criados que viven de ellas sin que él tenga apenas tiempo de enterarse.

12 Tanto éste como los demás ejemplos que refiere Qoh pueden haber sido reales, aunque no nos obliguen a considerarlos como tales las frases con que los introduce «he visto», etc., que no indican necesariamente existencia real. Son parábolas cuyo fin principal no es transmitir un hecho, sino enseñar una doctrina.

14-16 *De su trabajo* [3]. La lectura del v.15 es propia [4]. *Vive... miserablemente* (v.16): lit., «come en tinieblas», frase que Gordis toma en sentido literal, como si el avaro ahorrase hasta la luz. Parece mejor darle sentido metafórico, como sugiere el paralelismo con la segunda línea [5].

2 Los que ven aquí la política agraria del rey se apoyan en dos palabras, *neᶜĕbād* y *śādeh*. Es cierto que en los tres casos existentes, Dt 21,4 y Ez 36,9 y 34, el ni. de *ᶜbd* se refiere a la tierra y significa *cultivada*, pero eso es más bien debido al contexto y no prueba que la forma no pueda tener el sentido de *servir* que el verbo tiene. *Śādeh* es «campo», lo mismo de cultivo que el campo o territorio de una región o nación (p.ej., Gén 32,4 y 1 Sam 27,5). *A śādeh* le precede la partícula *lᵉ*, que, o bien es signo de sujeto del verbo pasivo (cf. Joüon, § 132f), o se trata de uno de los casos en que dicha preposición ha conservado el sentido primitivo de *desde, de* (cf. Gordon, *UM* I p.75.80s). Por consiguiente, el texto admite nuestra interpretación, que es al mismo tiempo más lógica.

3 *De su trabajo (baᶜămālô)*: c.2 nt.2.

4 Leemos *kî lᵉᶜummat*: cf. B 7 (1926) 407.

5 *kaᶜas*, nombre, como los otros dos que le acompañan, y no verbo.

17 He aquí, pues, lo que siento: que lo mejor y más digno para el
hombre es vivir y ser feliz del trabajo que hace bajo el sol los escasos
días de vida que Dios le dé, pues eso lo tiene seguro. 18 Que, cierto,
el que Dios dé a cada hombre riqueza y hacienda, y le permita vivir
de ellas, y usar de su derecho y disfrutar de su trabajo, es beneficio
de Dios; 19 no se piensa demasiado en la vida cuando Dios le ocupa
a uno con tan íntima satisfacción.

6 1 Otra calamidad he visto que sucede bajo el sol, y ésta sí que le
duele al hombre: 2 la de aquel a quien da Dios riquezas, y posesiones,
y honores, y a quien nada falta de cuanto su ambición desea; pero
a quien él no permite que viva de ellas: ¡es un extraño el que de ellas
vive! Este sí que es engaño y sensible calamidad. 3 Aunque uno tu-
viera hijos ciento, y viviera largos años, y los días de esos años se pro-
longaran, tanto que no se abriera para él jamás la fosa, y no fuera feliz
hasta la hartura, [4] digo que más que él lo sería el abortivo, <4> que

---

17 Por tercera vez se repite hasta casi con las mismas palabras el consejo que dio en 2,24 y 3,12-13 sobre el trabajo moderado para alcanzar la felicidad. Enfáticamente dice que nada hay más provechoso y digno—«bello» es la palabra que usa—que el vivir del propio trabajo y disfrutarlo. *Vivir y ser feliz:* lit., «comer y beber y ver felicidad». Sobre el traducir «comer y beber» por vivir o mantenerse o sustentarse, véase 2,24. Sobre el «ver felicidad», véase 2,1 [6].

18-19 El disfrutar moderadamente de la vida no sólo es lo más provechoso y digno para el hombre y un derecho que éste tiene seguro, *ḥelqô*, «su parte», sino que, al mismo tiempo, es un beneficio insigne de Dios con el que la ingrata tarea de vivir se hace fácil y agradable.

CAPITULO 6

2 Riquezas, posesiones y honores es cuanto el hombre puede ambicionar, los tres dones que Dios añadió a sabiduría, que había pedido Salomón (2 Cr 1,12).

3 La felicidad ideal en el mundo antiguo (Gén 15,5.15) consistía en la prolongación de la persona: en el espacio, por medio de la prole, y en el tiempo, por la vida larga. Ambas circunstancias se dan en el ejemplo hipotético aludido: hijos innumerables y vida poco menos que inmortal, tan larga que no hubiera necesidad de enterrarle, de abrir la tumba para él. Qoh pone las circunstancias óptimas para alcanzar la felicidad en este mundo y arguye que, si en tales circunstancias no puede el hombre ser feliz, más le valdría no haber nacido. Es ésta otra de las expresiones que no tienen valor absoluto, sino relativo; no lógico, sino psicológico. No son juicios, sino emociones, y como tales, esencialmente variables.

4 Lo que Qoh quiere decir con estas hipérboles tan humanas es que tal vida no vale la pena de vivirla, pues, no hay proporción entre la felicidad que se desea y la que se consigue a costa de tanto

[6] La frase *ṭôb 'ăšer-yāpeh* no es un helenismo, sino una frase superlativa, como la que se lee en Os 12,9: *ʿāwôn 'ăšer-ḥēṭ'*, «crimen horrendo».

**viene en vano y oscuramente se va, y cuyo nombre queda en tinieblas
envuelto, [5] sin haber visto jamás ni conocido el sol: más descanso ten-
dría éste que aquél. [6] Y aunque hubiera vivido dos mil años sin ver en
ellos la felicidad, ¿no van todos a parar al mismo sitio? [8] ¿Qué ven-
taja, pues, lleva el sabio al necio, el pobre a quien sabe hacer frente
a la vida?**

**[7] El hombre con todo su trabajo satisface el hambre, pero no puede
satisfacer la codicia. [9] Vale más disfrutar que desear: esto también es
engaño y vano anhelo.**

**[10] Cuanto existe ya antes lo conocía [Dios] por su nombre y sabía
su destino: que el hombre no puede contender con quien es más fuer-**

---

trabajo. Lo cual es verdad, y por eso da él su fórmula de la felicidad, tan sencilla en sí misma, que se reduce a no desear ser más feliz de lo que razonablemente se pueda, esto es, a no desear más felicidad que la que se pueda conseguir con un trabajo moderado.

6 *Al mismo sitio.* Al seol, donde, según las ideas de aquel tiempo, todos eran iguales, lo mismo el que hubiera vivido dos mil años como el que nació muerto. Desde este punto de vista exclusivo, que es aquí el de Qoh, de nada sirve la vida larga.

7-8 *Satisface el hambre:* lit., «todo el trabajo del hombre para la boca, pero el *nepeš* no se sacia». El sentido depende del que se le dé a la palabra *nepeš*, que puede significar «aliento vital», «alma», «garganta», «deseo», «apetito», «ambición». Dándole aquí este último sentido, la idea expresada por el verso es clara y en armonía con el contexto. Pónese de relieve el contraste entre las necesidades del espíritu y las del cuerpo: éstas, representadas por la más imperiosa de todas, el hambre, pueden saciarse; aquéllas, incluidas en el *nepeš* o ambición, no se sacian. La codicia, como dice Qoh, todos la sentimos, y en eso no lleva el sabio ventaja al necio. Hay que contentarse con disfrutar de lo presente sin desear lo futuro, que sólo Dios conoce y dispone como quiere. Trasponemos los versos 7 y 8, según el orden lógico. El v.8 tiene un problema de lectura [1].

9 *Vale más disfrutar que desear:* lit., «vale más ver que desear», lo cual es falso, ya que el ver produce el deseo o lo acrecienta. Y Qoh, que condena la codicia, no puede recomendar el ver o el mirar, que es de donde aquélla se origina. Sin embargo, así traducen algunos comentadores (Galling, Nötscher, Buzy) con la Vg. Sólo que San Jerónimo juzgó conveniente diluir el sentido por medio de una paráfrasis: *melius est videre quod cupias quam desiderare quod nescias,* «más vale ver lo que quieres que desear lo que no sabes». El verbo *ver* puede significar «disfrutar», como lo significa en los textos citados en 2,1, y del verbo es lógico derivar ese significado al sustantivo, como hacen Barton y Gordis con BrDrBr. Traducción enteramente conforme con la doctrina de Qoh.

10 El verso alude a la idea expresada antes en 3,11, que el hombre no puede saber lo futuro y no puede poner los medios ne-

[1] Leyendo *mîyôdēaᶜ* se obtienen dos comparaciones: una entre el sabio y el necio, en el primer verso, y otra entre el pobre y el rico, en el segundo. Al rico se le designa como el «que sabe hacer frente a la vida», o lit. «que sabe andar frente a los vivientes». Una interpretación especial del v.7 da P. R. Ackroyd: Ann. of the Swed. Theol. Inst. 5 (1966-67) 84-86.

te que él. 11 Pues sucede que, al aumentar las palabras, se aumentan los desengaños: ¿qué saca el hombre de eso? 12 Porque ¿quién hay que sepa qué es lo mejor para el hombre en esta vida fugaz, los breves días que la vive y que pasan como sombra? Pues ¿quién le anunciará al hombre lo que pasará bajo el sol?

---

cesarios para que las cosas salgan bien. Lo único que puede hacer el hombre es hablar y echar planes, que no son sino otros tantos desengaños [2].

12 *Lo que pasará:* lit., «lo que pasará después de él», lo cual podría referirse a lo que pasa después de su muerte. Pero eso no le interesa al hombre ni le sirve ahora de nada el saberlo. Lo que le interesa es lo que pasa mientras él vive, pues su felicidad depende de ello. Y lo futuro nadie se lo puede decir.

CAPITULO 7

Es esta instrucción heterogénea en cuanto a su estructura, pues está compuesta de proverbios (v.1-12) y de consejos (v.13-22), pero homogénea en cuanto al objeto, que es poner de relieve las excelencias de la sabiduría, en la que se encuentra la felicidad. Sus límites están bien marcados y se distingue claramente de la anterior y de la siguiente, en las que predominan las reflexiones.

Qoh compara la sabiduría explícita o implícitamente con las cosas más agradables que tiene la vida: los perfumes, el nacer, las fiestas y el regocijo, las alabanzas, el comenzar una cosa, los honores, las riquezas; intercalando a veces alguna explicación breve o comentario para decir sin ambages que la sabiduría es todavía mejor. A la parte que se puede llamar teórica, la de los proverbios, sigue la práctica, de los consejos.

Proverbios. 7,1-12

Todos los proverbios aquí mencionados comienzan por la misma palabra, *ṭôb*, «mejor», «vale más», y se expresan según la misma fórmula: «más vale A que B». La única excepción se encuentra en el proverbio segundo, que, sin embargo, puede fácilmente reducirse a la fórmula común, como hacemos en la traducción.

El principio lógico que une todas estas comparaciones parece ser el de la sobriedad, expresado en 3b metafóricamente: que el rostro austero beneficia al corazón; los sabios siguieron este camino y, siguiéndolo, llegará el hombre a ser sabio y feliz. Teniendo delante este principio se explican fácilmente ciertas expresiones que, tomadas al pie de la letra, no serían sino exageraciones manifiestas y aun falsedades, como decir que valen más lamentos que carcajadas, etc.

2 *Destino*, leyendo *'ašrēhû wā'ādām lō'*. Este significado de *'ešer* está atestiguado en ugarítico (GORDON, *UM* III n.296). Así el conocimiento de Dios se extiende en el texto a todas las cosas, y no sólo al hombre, como dice el TM.

7 1 Vale más fama que oloroso perfume. Vale más el día de la muer-
te que el del nacimiento; 2 vale más ir a la casa del luto que a la del
banquete: pues, siendo cual es el fin de cada hombre, hacen bien en
tenerlo presente los que viven; 3 vale más seriedad que hilaridad, pues
la severidad del rostro va bien al corazón: 4 el corazón de los sabios
en la casa del luto, pero el de los necios, en la del jolgorio.
5 Vale más oír regaño de sabio que lisonja de necio, 6 pues cual
chisporroteo de espinas bajo la caldera, así el reír del necio. También
esto es engañoso. 7 Vuelve necio al sabio la riqueza, y la dádiva le co-
rrompe el corazón.
8 Vale más acabar una cosa que comenzarla; vale más ser sufrido
que impaciente: 9 no seas fácil en enojarte, que la indignación en el
seno del necio mora.
10 No preguntes por qué los tiempos pasados fueron mejores que
los presentes, pues no es sensato preguntar tal cosa. 11 Vale tanto la
sabiduría como una herencia y aun más, para los que ven el sol, 12 por-
que la sombra de la sabiduría es como la del dinero, con la ventaja de
que su conocimiento da vida a los que la poseen.

---

1 El que el día de la muerte valga más que el del nacimiento se explica sencillamente en la doctrina de Qoh, que enseña más abajo en el v.8 que vale más acabar una cosa que comenzarla, y con la muerte acaban las ansias de felicidad, insaciadas e insaciables.

2 Si es preferible el día de la muerte al del nacimiento, también lo será ir a donde están de luto, como también lo será el pensar en la muerte: el pensamiento de Qoh es lógico aun en las exageraciones que usa para expresarlo.

3 En estilo hiperbólico expresa Qoh una verdad: el valor que tiene la austeridad en la formación del carácter. Por eso los sabios, como dice en el verso siguiente, son serios o van a la casa del luto, y los necios son ligeros, no piensan sino en divertirse.

7 El que la opresión o violencia (*ʿōšeq)*, como lee el TM, vuelva necio al sabio no significa nada, pues el hombre normal no puede resistir a la violencia, y no se le imputa lo que hace forzado. Por eso leemos *ʿōšer*, «riqueza», a la cual puede y debe el sabio resistir. El proverbio encarece el peligro de las riquezas, semejante al de los regalos, que pueden corromper el corazón del sabio y volverlo necio.

8-10 Estos tres versos inculcan la paciencia en no dejar las cosas sin acabarlas, en no enojarse fácilmente como el necio y en no echar la culpa a las circunstancias como el insensato, que piensa que «cualquiera tiempo pasado fue mejor». El v.8 sienta el principio y los otros dos contienen las reflexiones en forma de consejos, anticipando así la serie de éstos, que comienza propiamente en el v.13.

11 Este proverbio se aparta en su expresión de la fórmula corriente «vale más A que B», y traducido literalmente dice lo que muchos comentadores juzgan quiso decir Qoh: «Buena es la sabiduría con herencia», como si las riquezas fueran el complemento de la sabiduría. Pero ni el texto hebreo significa eso necesariamente, ni creemos que Qoh pudiera decir tal cosa sin contradecirse.

13 Considera los designios de Dios: porque ¿quién puede endere-
zar lo que él hizo torcido? 14 En el día feliz sé feliz, pero en el desgra-
ciado considera que Dios hizo al uno semejante al otro, para que el
hombre no pueda quejarse de él.
15 De todo he visto en mis fugaces días: al justo que, siendo tal, se
arruina, y al malo que prospera en su maldad.
16 No quieras ser demasiado justo ni demasiado sabio, ¿para qué
acabar trastornado? 17 No seas demasiado malo ni seas necio, ¿para
qué morir a destiempo?; 18 lo mejor es asirse de lo uno y no soltar de
lo otro la mano, que quien a Dios teme, con ambas cosas sale.
19 Al sabio le da más confianza su sabiduría que las riquezas de los

---

En cuanto a lo primero, la partícula *ʿim*, «con», puede tener también sentido comparativo, *como*, de modo que el texto hebreo se puede traducir también: «buena es la sabiduría como una herencia».

Consejos. 7,13-22

13 Qoh no invita aquí a contemplar la naturaleza, obra de Dios, sino a reflexionar sobre su providencia, que ha hecho la prosperidad igualmente asequible a todos, buenos y malos, a fin de que nadie pueda quejarse de él.

14 Enseña Qoh que Dios ha dispuesto los días prósperos y los que no lo son del mismo modo, y que los ha distribuido igualmente entre los hombres buenos y los malos, de modo que nadie pueda quejarse. ¡Cuán lejos está Qoh de la mentalidad de Job! Aquí no se muestra sorpresa alguna de que el bueno y el malo puedan ser felices o desgraciados, antes al contrario, se ve un designio especial de la Providencia en no mostrar parcialidad por el bueno [1].

16-18 El contexto en que se hallan enmarcados estos versos da la clave para su interpretación. Si ni la bondad o justicia ni la maldad tienen que ver nada con la prosperidad ni con la adversidad, es inútil hacer de ellas medio para la felicidad material. Esta no depende de la conducta del hombre, por justo o por pecador que sea. Tan inútil es, pues, intentar alcanzar la felicidad llevando la justicia o bondad hasta el extremo como pretender obtenerla extremando la maldad. Lo único que se consigue con lo primero, dice Qoh, es perder la cabeza con escrúpulos. Mientras que lo segundo puede acarrear la muerte a manos de los perjudicados por el malo. Lo ideal es el justo medio, que se obtiene por el temor de Dios. Esta mención del temor o servicio de Dios, como regla suprema de conducta, ilumina el contexto y muestra que la maldad no puede ser moral. Esto se ve claro sustituyendo «bondad» y «maldad» por sus equivalentes «sabiduría» y «necedad».

19 Este proverbio resume la doctrina dada en la segunda sección de estos consejos, que comienza en el v.13, recordando el ejemplo del sabio que se siente más seguro con la sabiduría que la ciudad lo está con sus riquezas [2].

[1] Damos a *'aḥărāyw* el significado de *contra él*, siguiendo a Driver (VT 4 [1954] 230).

[2] Leemos *ʿošer*, «riqueza», en vez de *ʿăśārâ*, «diez», pues no se entiende esa alusión a *diez* potentados, que en nuestra opinión no pueden estar relacionados con los diez ἄρχοντες de las

potentados de la ciudad. [20] Pues que no hay justo alguno sobre la
tierra que obre siempre bien y nunca peque; [21] no quieras tampoco
enterarte de todo lo que se dice y no oirás al esclavo hablar mal de ti,
[22] que bien sabe tu conciencia que tú también has hablado mal de
otros muchas veces.
[23] Todo esto lo examiné a la luz de la sabiduría. Me dije: «Voy a
ver la razón», pero era difícil. [24] Todo lo que pasa es difícil y oscuro,
oscurísimo: ¿quién lo comprenderá? [25] Y en mi interior volví otra vez
a estudiar, y a considerar, y a examinar sabiduría y razón, y a procurar
entender que obrar mal es necedad, y necedad, locura.
[26] Y descubrí algo más alevoso que la muerte: la mujer, cuyo co-
razón son mallas y redes, y sus manos, lazos; el bueno a los ojos de
Dios se libra de ella, pero el pecador cae en sus redes.

---

20 Termina la instrucción en la que sólo se han oído alabanzas de la sabiduría y del sabio con una nota realista, tal vez sugerida por lo que se ha dicho en el v.17: que la sabiduría no hace al sabio impecable, y, por consiguiente, no puede éste esperar que todos hablen bien de él (v.21-22). El adverbio *siempre* en la frase *siempre obre bien*, está implícito en el hebreo.

Necesidad de la sabiduría. 7,23-8,15

Contiene esta instrucción reflexiones de Ecl salpicadas de consejos, y predomina en ellas la primera persona. El comienzo lo vemos en el v.23, que, según el estilo del autor, no resume lo que precede, sino que introduce lo que sigue. La misma razón muestra que 8,16 ha de considerarse también como introducción, y que, por consiguiente, 8,15 marca el fin de una sección, o por lo menos de la primera parte de la sección que se extiende desde 7,23 a 9,10. Ambas tienen el mismo objeto: exponer las ventajas de la sabiduría, pero como la segunda resume todas las enseñanzas precedentes, preferimos considerarla como otra instrucción.

23-25 Qoh ha reflexionado sobre cuanto le ha enseñado la experiencia propia y la ajena acerca de la felicidad, y no se explica cómo los hombres no caen en la cuenta de que sólo la sabiduría se la puede dar. *Difícil y oscuro:* lit., «lejano y hondo», lo cual se dice de todo lo que sucede y puede aplicarse a todas las cosas de este mundo en las que el hombre pone su esperanza sin saber qué resultado le darán, pues su entendimiento no alcanza ni la lejanía en que se le presentan ni la profundidad. También puede referirse la oscuridad y la dificultad al enigma o misterio de que habla ahora, a la ignorancia en que está el hombre de la sabiduría y que parece inexplicable. Pero Qoh está cierto de la verdad, aunque los hombres la desconocen: el camino de la sabiduría, que es el de la razón.

26-29 La primera ocasión es la elección de esposa. La sabiduría enseña a acertar, escogiendo la única buena entre millares, exageración que Qoh y sus oyentes entendían en su justo sentido.

ciudades griegas. Por el contrario, se entiende la confianza que da la sabiduría al sabio, mayor que la que una ciudad tiene en sus riquezas.

27 Atiende, decía Qohélet, a esto que he hallado: busqué razón
entre ellas una por una, 28 y no la encontré, sino que aún la estoy bus-
cando; hallé un hombre entre mil, pero entre otras tantas mujeres no
hallé ninguna. 29 Considera sobre todo esto que he hallado: que Dios
hizo al hombre sencillo, pero éste se ha buscado innumerables com-
plicaciones.

Alevoso. El TM lee *mar*, que se ha venido traduciendo por «amargo», a pesar de lo poco apropiado que resulta el epíteto en el caso presente, y como si la palabra no pudiera tener otro significado. Las comparaciones que trae Qoh para explicar el epíteto: la muerte, las mallas, las redes y los lazos, coinciden todas en que obran a traición, son *alevosas*. Y fuera de la muerte, que es invisible, las otras no se pueden llamar «amargas» o repelentes, pues su verdadera naturaleza queda disimulada. El engaño o la alevosía de la mujer, según Qoh, estriba precisamente en su atracción, que no hace sospechar los funestos efectos que puede tener [3].

En cuanto a la exégesis del texto hay que tener presente el estilo hiperbólico del autor: exagera deliberadamente en lo que dice, pero sólo para que el lector se quede con el núcleo de verdad que sus frases encierran. Y téngase presente que Salomón, a quien personifica Qoh, tenía razones sobradas para no alabar demasiado a las mujeres (cf. 1 Re 11,1-13).

Una por una (v.27). En la frase hebrea se usa el femenino *'aḥat*, que ordinariamente es también neutro, y así lo traducen aquí los comentadores. Pero en un contexto predominantemente femenino donde no se habla sino de la mujer, parece más natural darle su propio sentido, que es precisamente el que se espera del paralelismo con 28a. La idea expresada es semejante a la que se lee en Prov 31,10, que también es hiperbólica: La mujer hacendosa, ¿quién la encontrará?

Entre otras tantas (v.28): lit. «entre todas ellas», pero como la proporción aparece determinada para los hombres: uno entre mil, parece más razonable poner el mismo límite para las mujeres, ya que el texto lo permite. De todos modos no hay que olvidar que el lenguaje es hiperbólico.

[3] Que el adj. *mar* pueda significar «rebelde», «alevoso», se deduce de la existencia de los dos verbos: *mārar*, «ser amargo», y *mārâ*, «resistirse», «rebelarse», ambos derivados de la raíz bilítera *m r* (Ges-Ka § 30g y 77), lo cual hace posible la contaminación mutua del sentido y aun de las formas verbales, sobre todo teniendo presente la estrecha relación lógica que existe entre las ideas expresadas por dichos verbos: «ser amargo»-«amargar»-«irritar»-«rebelarse»-«traicionar». Dahood (B 39 [1958] 308-310) muestra con toda razón su extrañeza de que nadie hubiera protestado del significado tradicional que se le daba a *mar* en este texto, y sugiere la solución, que, según él, se encuentra en el árabe, donde la raíz *m r r* significa «ser amargo» y «ser fuerte». Así traduce él que la mujer es «más fuerte que la muerte». Con todo, nos parece que la idea de traición o alevosía es preferible, no sólo filológicamente, sino aun psicológicamente. Por lo demás, esta interpretación ayuda a entender mejor una porción de textos en otros libros que de otro modo son difíciles de entender: el desertar del servicio de Yahvé en Jer 2,19 es «traición inicua» *(ra' wāmār)*; en Hab 1,6, Dios amenaza con mandar los caldeos, «pueblo alevoso» *(haggôy hammar)*, que se apoderan de lo que no es suyo; los pecadores afilan sus lenguas en Sal 64,4 y disparan sus saetas, «palabra (o cosa) traidora» *(dābār mār)*, contra el inocente. También el oscuro *tamrûrîm* de Os 12,15 puede beneficiarse de esta explicación, traduciéndolo por «traiciones» o «rebeldías», las rebeldías con que Efraím provocó a Yahvé.

8 1 ¿Quién como el sabio?; y ¿quién sabe el secreto de las cosas? La
sabiduría hace al hombre benigno, pero la violencia lo endurece.
2 Observa lo que el rey mande, y en cuanto a jurar por Dios <3> no
te precipites. [3] Vete de su presencia y no insistas en negocio peligroso,
que él hará lo que le plazca, 4 ya que la palabra del rey es soberana;
y ¿quién va a decirle: «Qué es lo que haces»?
5 Quien observa lo mandado no conocerá desgracia. El cuándo

CAPITULO 8

1 *¿Quién como el sabio?* Es la respuesta a 7,24 sobre lo difícil y oscura que es la vida, respuesta que se repite en 5a. Y como prueba de ello se alega un caso práctico de gran dificultad, una entrevista con el rey omnipotente de la que la sabiduría enseña cómo salir airoso. El ejemplo va introducido por un proverbio antitético, 1bc, que da la razón del éxito del sabio y del fracaso del necio. Al primero le enseña la sabiduría el secreto de las cosas, que es la bondad, la benignidad. El segundo no lo aprende, y por eso se endurece y se estrella.

Secreto: propiamente, explicación de una cosa difícil, *pēšer*, palabra bien conocida ahora por los escritos de Qumrân.

Hace al hombre benigno: lit. «le ilumina la cara», a lo que se opone «inmutarla o cambiarla». La primera frase se usa ordinariamente de Dios en ocasiones en que concede o va a conceder alguna gracia, p.ej.: Núm 6,25; Sal 4,7; 31,17; 119,135; Job 29,24, de donde parece inferirse que significa «mostrarse benévolo». La segunda, significa cambiarla, que es, por consiguiente, en este contexto, lo mismo que «mostrarse duro, inflexible», como ya lo hace suponer el sujeto del verbo, que es *ʿōz*, «fuerza», «poder», «violencia».

2 *No te precipites.* El TM, seguido en general por los comentadores, dice lit.: «Observa el mandato del rey aun por el juramento [hecho] a Dios. No tengas prisa en salir de su presencia». Con todo, los LXX, con algunos pocos autores citados por Barton (p.152), a los que hay que añadir Galling y Allgeier, dan la traducción que adoptamos y que se obtiene del mismo texto hebreo. Aconsejar que no se tenga prisa en acabar la audiencia con la autoridad suprema ha sido imprudente. Y, si por otro lado, a la frase «salir de la presencia de» se le da el significado de «romper con», es evidente que no hay que ser precipitado en rebelarse contra quien tiene todo el poder en sus manos. Por eso nos parece más lógico referir la prohibición de ser precipitado al juramento. Con esto se suprime además la dificultad que presenta ese juramento de obediencia al rey, del que sólo constan dos casos: el de David (1 Cr 11,3) y el de Herodes (Josefo, *Ant. iud.* XV 10,4).

3 *Vete:* expresado según el gusto semita positiva y negativamente: *vete... no insistas.* Negocio perdido era en aquel tiempo pretender resistir al rey.

5 Consta el verso de dos partes distintas. *El cuándo y el cómo.*

y el cómo los conoce el corazón del sabio, [6] que todas las cosas tienen
su cuándo y su cómo. Pero la mayor desgracia del hombre es [7] que
no hay quien sepa lo que vendrá, ni nadie que pueda decirle cuándo
vendrá. [8] No hay hombre que tenga poder sobre el viento y pueda
pararlo, ni quien lo tenga sobre el día de la muerte; ni hay inmunidad
en la guerra, ni salva al malo su maldad.
[9] Todo esto vi y puse atención a lo que los hombres hacen bajo el
sol, cuando dominan unos a otros para su mal, y reflexioné sobre todo
ello, [10] y vi entonces a los inicuos acercarse al templo, y entrar y salir
de él, y ser alabados en la ciudad por obrar así: también esto era en-
gaño. [11] Porque [Dios] no castiga al punto la mala obra, el corazón de

---

Todas las cosas tienen su *cuándo*, lit. su «tiempo»: «oportunidad». El sabio, cuando la cosa sucede, reconoce la oportunidad que se le presenta, en lo que, según Qoh, consiste la mitad del éxito. La otra mitad depende del modo, *mišpāṭ*, palabra que significa «juicio», como norma a que se han de ajustar las cosas para que estén bien (Ex 26,30; 1 Re 6,38) y manera o modo *como* se hacen (Jue 18,7; 1 Re 18,28; 2 Re 11,14).

8 Este verso puede interpretarse de dos maneras: o refiriéndolo a las cosas en general, cuyo orden no puede el hombre cambiar a su arbitrio, como no puede hacer ninguna de las cuatro cosas mencionadas en él, o refiriéndolo al malo: tan imposible es que a éste le salve su maldad como lo es al hombre parar el viento, impedir la muerte y salvarse en la guerra. En favor de esta segunda interpretación está el que la idea del malo se continúa en los v.10-13: podrá el malo ir al templo, ser alabado, escapar el castigo, pero no podrá ser feliz.

Viento. El *rûaḥ* que el hombre no puede parar no es la respiración, pues moriría, sino el viento, el vendaval, en lo que mostraría el hombre su potencia si pudiera pararlo.

9-10 Comienza en el v.9 una de las enseñanzas capitales de Qoh: que para aprender la sabiduría y encontrar la verdadera felicidad es imprescindible temer a Dios, o, lo que es lo mismo, ser bueno. El malo, el que no acata a Dios, jamás podrá ser feliz, por más prosperidad material que goce. Esta reflexión se extiende hasta el v.15, donde acaba inculcando una vez más la fórmula de la felicidad. Conviene notar que lo que caracteriza al malo es primero la falta de justicia y caridad. Y segundo la hipocresía. La hipocresía la muestra el malo en su conducta exteriormente religiosa, ya que no deja de visitar el templo. Tal religiosidad es *hebel*, falsa, engañosa, y no da la felicidad. El templo no se designa como en 4,17, como «casa de Dios», sino como «lugar santo», expresión que en 2 Mac 1,29 denota la ciudad santa, Jerusalén; con todo, el contexto pide que se entienda aquí del templo, como la expresión *māqôm qādôš* ordinariamente significa [1].

[1] *Acercarse*. Leyendo *qᵉrēbîm*, «acercándose», en vez de *qᵉburîm*, «enterrados», y sustituyendo más abajo el masorético *yištakkᵉḥû*, «fueron olvidados», por el *yištabbᵉḥû*, «fueron alabados», de las versiones, desaparecen casi todas las dificultades que se ven en este texto. Los cambios sugeridos son mínimos y quedan justificados por la semejanza que existe entre dichas palabras y que hace muy verosímil una equivocación del copista. Esta queda demostrada en el segundo caso por la diversidad de lecturas en el TM y en las versiones, y en el

los hombres se llena de deseos de hacer mal. 12 Aunque el pecador
cometa iniquidades ciento y prospere, con todo, estoy seguro que a
los que temen a Dios, a los que le reverencian, les irá bien. 13 Pero no
le irá bien al malo, aunque se prolonguen sus días <como la sombra>,
porque no respeta a Dios.
14 Hay otro engaño que sucede en la tierra: justos que pagan por
obras de malos, y malos que son premiados por obras de buenos: digo
que también esto es engaño. 15 Pero yo afirmo la felicidad, pues nada
hay mejor para el hombre bajo el sol que el poder sustentarse y ser
feliz, pues esto le vendrá junto con el trabajo todos los días de vida que
Dios le dé bajo el sol.
16 Cuando me di a estudiar la sabiduría y a considerar la tarea in-
grata en que trabajan los hombres en la tierra, pues ni de día ni de
noche sueño sus ojos ven, 17 entonces comprendí todo el plan de Dios:
por qué no puede el hombre averiguar nada de lo que ha de suceder
bajo el sol. Por más que porfíe en hallarlo, no lo hallará, y aunque
el sabio diga que lo sabe, jamás lo podrá acertar.

---

12 Qoh habla claro: la prosperidad material no puede dar la felicidad, sino sólo Dios. Y sólo quien le tema o acate, en lo cual consiste la sabiduría, será feliz. Lo que aporta de nuevo el autor al acervo de la sabiduría es esta separación categórica que establece entre la bondad y la prosperidad material, contra las ideas que se habían juzgado hasta entonces poco menos que inmutables.

13-15 En el v.13 tenemos lectura propia [2]. *Otro engaño* (v.14): otra cosa falsa, que no habría de ser así: justos que sufren y malos que gozan. Ya lo ha dicho antes (7,15). Ahora hace notar que esto es *hebel*, que no hay que guiarse por las apariencias, pues el malo no puede ser feliz, y el bueno lo es siempre. En el v.15 repite Qoh por cuarta vez su consejo, que compendia las enseñanzas dadas: moderación en el uso de los bienes de este mundo; lo mejor es vivir y disfrutar del trabajo moderado, pues esto está en poder del hombre. Pero ahora añade de modo más explícito que el hombre ha de ser feliz por medio del trabajo.

16-17 Estos versos marcan el comienzo de una nueva instrucción. El fin lo ponemos en 9,10, donde acaban los consejos y empieza una serie de proverbios que se acerca lógicamente al ejemplo que sigue a continuación (9,13-15). Consta de introducción (8,16-17) y dos partes: una (9,1-6), con reflexiones, y otra (9,7-10), con consejos.

Esta instrucción puede considerarse como la más importante del libro, pues en ella resume el autor su doctrina sobre la felicidad, sintetizándola en dos ideas fundamentales: que el sabio, como justo que es, cuenta siempre en su persona y en sus obras con la bendición divina; que esta protección no consiste precisamente en la prosperidad material, que Dios otorga también al malo, prosperidad que sólo puede gozar en este mundo, ya que la muerte pone fin a ella.

primero, por las dificultades que crea la lectura masorética *q^{e}burîm*, tantas, que algún comentador, como Podechard, llegó a suprimir la palabra.

[2] Leemos en vez de *w^{e}lō'*, *w^{e}'illû*, *aunque*, que se lee también en 6,6, pues, de lo contrario, el texto niega lo que Qoh ha admitido varias veces, que los malos viven largos años. *Como la sombra*: tal vez glosa que corregiría la frase anterior o la explicaría, según fuera la lectura. Como no se le ha podido encontrar hasta ahora interpretación satisfactoria, la ponemos entre paréntesis.

9 1 A todo esto, pues, apliqué mi mente, y todo lo comprendí: que
los justos, y los sabios y sus obras en las manos de Dios están. Ni amor
ni desamor hay quien los pueda discernir, siendo lo que sucede falaz,
2 pues a todos cabe la misma suerte: al justo y al injusto, al bueno y al
malo, al puro y al impuro, al que ofrece sacrificios y al que no los ofrece, al bueno lo mismo que al pecador, al que jura como al que del juramento se recela.
3 Esta es la mayor desgracia de cuantas acaecen bajo el sol: que,
habiendo todos de tener la misma suerte, sin embargo, se llena el corazón del hombre, durante la vida, de miseria y de locura, para acabar
en la fosa. 4 Que mientras se cuenta uno entre los mortales hay espe-

---

CAPITULO 9

Reflexiones. 9,1-6

1 Qohélet saca las consecuencias de las reflexiones pasadas y las resume en dos ideas que se hallan en este mismo verso: que los justos están en las manos de Dios y que nadie puede ver en la prosperidad una señal de predilección por parte de Dios, ni, viceversa, un castigo en el sufrimiento.

Ni amor ni desamor: no de parte de los hombres, como entendió Zapletal (p.201), sino de parte de Dios, amor y desamor que no se pueden medir por la prosperidad o la desgracia. Como los bienes de este mundo los concede Dios igualmente a todos, no se pueden tomar como exponentes de benevolencia, y son, por consiguiente, falaces como tales. En este sentido hay que entender la Vg, cuando traduce *nescit homo utrum amore an odio dignus sit,* «no sabe el hombre si es digno de amor o de odio»: no lo puede saber si toma como indicio de ello la prosperidad. Pero esto no quiere decir que no tenga el hombre otros medios más seguros de conocerlo [1].

2 *Al que jura.* El texto dice lit.: «al que jura como al que teme el juramento», y se suele entender esto último del que por temor religioso se abstiene de jurar. Como en esta serie antitética, por regla general, el elemento bueno precede al malo, se sigue que el temer el juramento es una acción mala, y que el temor se refiere al juramento que fue hecho con mala conciencia.

3 Así como antes dijo (8,11) que el dilatar Dios el castigo era ocasión de que los hombres pecaran más, así ahora se atribuye el mismo efecto a que los hombres no reflexionan sobre la naturaleza de las cosas: no piensan en la muerte, en la fosa, hasta que están en ella.

4 El pensamiento de la muerte le sugiere una reflexión sobre la diferencia absoluta que existe entre la vida y la muerte, expresada en la comparación del perro vivo y del león muerto: los que viven, por despreciables y miserables que sean, tienen esperanzas. No hay que olvidar este proverbio tan claro en su sencillez cuando se quiere penetrar el pensamiento de Qoh y entender el verdadero sentido

[1] Leemos *hābel* en vez del *hakkōl* con que empieza el v.2, y lo unimos al v.1.

ranza, pues hasta perro vivo es preferible a león muerto. 5 Los que
viven saben que han de morir, pero los muertos no saben nada, ni
hay cosa que aprovecharles pueda, pues hasta su recuerdo es olvidado;
6 tanto amor como odio o envidia se acabaron para ellos, y no tendrán
jamás parte alguna en nada que se haga bajo el sol.
7 Anda, come tu pan con alegría y bebe con placentero corazón tu
vino, que en estas tus obras se complace Dios sobremanera. 8 Sean en
toda ocasión tus vestidos blancos, y no falte aceite perfumado en tu
cabeza. 9 Goza de la vida con la esposa que amas todos los días de la
fugaz existencia que [Dios] te conceda bajo el sol, todos esos tus breves
días, pues, mientras vivas, ésa será tu parte en el trabajo que hagas bajo
el sol. 10 Todo lo que se ofrezca hacer hazlo con diligencia, que no hay

---

de frases como las que escribe en 6,3, donde dice que son preferibles los que nunca han nacido a los que viven: allí habla el autor de la vida desgraciada del hombre privado de la felicidad; aquí, de la vida sin precisiones ningunas.

El conocimiento que tenían los antiguos de la vida después de la muerte era muy limitado, y Qoh no podía ser una excepción. Recuérdese lo que pensaba Ezequías (Is 38,18) (cf. Job 10,21; Sal 6,6; 88,5-7. 11-13).

7 Qoh exhorta a disfrutar de la vida presente y lo hace en tales términos, que no dejan lugar a duda sobre la sinceridad y verdad de su consejo: «come con alegría, bebe con gusto, Dios lo quiere, viste bien, perfúmate, goza con tu esposa», y, aunque el consejo lo ocasiona el pensamiento de la muerte, ésta se presenta sólo como término del plazo que Dios ha dado al hombre para que goce de su trabajo.

El texto hebreo dice lit. en 7c: «que ya se complace Dios en tus obras», como si indicara que el comer y beber era una recompensa al bueno por su bondad, lo cual sería contra la doctrina de Qoh. Pero el contexto muestra que las obras en que se complace Dios son precisamente el comer y beber con alegría. Suprimimos el *ya* con Sir-Vg.

8 Qoh menciona los tópicos naturales de la felicidad. Pasajes semejantes se encuentran en otras literaturas, como en el poema de Gilgameš y en el *Canto del Tañedor del Arpa*: «Déjate llevar de tus deseos mientras vivas y no pienses en lo que será después de tu muerte. Frota con mirra tu cabeza y vístete con vestidos finos. Diviértete, que no se aflija tu corazón hasta que venga para ti el día del duelo, del que Osiris no hace caso: ninguna lamentación librará al hombre de la muerte» [2].

9 *Esposa*: lit. «mujer», que significa esposa aun cuando no le preceda el artículo, como lo significaba el fenicio *ʾšt* y el ugarítico *ʾaṯṯatu* [3].

10 Termina Qoh esta importante instrucción repitiendo una idea que es fundamental en su doctrina: que la felicidad es el fin del trabajo. El hombre no ha de trabajar, por así decirlo, para poder trabajar más, sino para vivir con desahogo y poder disfrutar de la vida, felicidad que no tendrá en el seol, donde no podrá trabajar.

2 ANET p.90.467.
3 GORDON, UL p.126; HARRIS, p.90.

obra ni plan, ni inteligencia, ni sabiduría alguna en el seol, camino del cual vas yendo.
11 He visto además que, bajo el sol, ni es de los veloces la carrera,
ni de los valientes la batalla, ni logran pan los sabios, ni los listos rique-
za, ni favor los entendidos; sino que la ocasión y la suerte lo reclaman
todo. 12 Que no sabe el hombre su hora: como son los peces apresados
en traidora red, o caen los pájaros prendidos en el cepo, así son los hombres atrapados en hora mala cuando ésta cae de repente sobre ellos.
13 También este ejemplo vi de sabiduría bajo el sol que considero
notable: 14 Erase una ciudad pequeña, con escasos hombres, la cual
un rey poderoso atacó y asedió levantando ingentes máquinas de gue-
rra. 15 Pero hallaron en ella un hombre pobre, pero sabio, y él con su
ingenio salvó la ciudad: ¡pues nadie se acordó jamás de aquel pobre!
16 Pero yo digo que vale más sabiduría que fuerza, aunque la sabidu-
ría del pobre sea despreciada y no se haga caso de lo que diga.

La sabiduría no dispensa del esfuerzo propio. 9,11-11,6

El fin de esta instrucción es hacerle ver al joven que, a pesar de las indudables ventajas de la sabiduría, no ha de esperarlo todo de ella, sino que ha de poner el trabajo y diligencia necesarios para proveer a las necesidades de la vida y defenderse de los contratiempos que le puedan ocasionar sus semejantes y de los que él mismo se acarree con sus descuidos.

El comienzo de la instrucción es claro, según dijimos en la introducción a la anterior. El fin lo vemos en 11,6, donde acaban los consejos con que se exhorta al trabajo y comienzan otros exhortando a disfrutar de la vida, que es el fin de la instrucción siguiente.

11 Otro ejemplo del estilo paradójico del autor, cuyo fin no es desacreditar la sabiduría, mostrando sus deficiencias, sino precaver a los oyentes para que no esperen de ella más de lo que puede dar. Al fin y al cabo, la sabiduría de que habla Qoh es humana y, como tal, ni es infalible ni omnipotente. Las frases de Qoh en este verso expresan con la exageración propia del estilo proverbial esta misma verdad: exageran la excepción diciendo que la carrera no la ganan los más veloces, para confirmar la regla de que el que no se esfuerce no la ganará.

12 Como no asegura la sabiduría el éxito en todo lo que el sabio hace, así tampoco puede revelarle la hora de la muerte. Esta puede venir a cualquier hora, del mismo modo que el pájaro a cualquier hora puede caer en el cepo. Pero así como no consideramos a los pájaros desgraciados porque algunos sean cazados, así tampoco puede llamarse falsa la doctrina de Qoh, porque algunos, siguiéndola, no puedan ser felices: son excepciones.

14 El ejemplo se narra como si hubiera sido histórico, pero los datos no son suficientes para garantizar identificación alguna. Sin embargo, pueden verse en Gordis (p.66) las principales que se han propuesto[4].

4 *M*^{e}*ṣûrîm* en vez de *m*^{e}*ṣôdîm*.

17 Las palabras sosegadas del sabio se oyen mejor que los gritos de
quien manda necios. 18 Más vale sabiduría que armas, pero un solo
desacierto malogra muchos bienes,

10 1 como una mosca muerta en precioso ungüento lo enrancia
y descompone. Más de apreciar es la sabiduría que la necedad con su
mezquina gloria. 2 El corazón del sabio a la derecha y el del necio a la
izquierda, 3 y aunque éste, yendo de camino, ande perdido, llama a los

---

17 *Las palabras sosegadas.* El verso puede referirse muy bien al ejemplo precedente, en el que las palabras del sabio se oyeron mejor y fueron más eficaces que los gritos desatentados con que, tal vez, el gobernador de la ciudad, que mandaba necios—pues los salvó el sabio—, pretendía en vano salvarla.

18 *Más vale sabiduría que armas,* o, como dice el proverbio castellano, «más vale maña que fuerza», principio que Qoh limita añadiendo que, aunque valga más la sabiduría, sin embargo, sus errores tienen consecuencias graves. Este proverbio forma una estrofa con el siguiente (10,1), que contiene la explicación práctica del principio enunciado en el anterior: como basta que una sola mosca caiga en el ungüento y muera en él para estropearlo, así un solo error inutiliza la acción de la sabiduría. Pero en el texto del verso hay varias anomalías que han impedido se entendiera su verdadero sentido, pues no se habla en él de una mosca en singular, sino en plural, de «moscas de muerte», lo cual sólo puede significar o «moscas que van a morir», o «moscas que traen la muerte», traducciones ambas que no tienen que ver con el contexto. Además, los verbos correspondientes no están en plural, sino en singular. Todas estas dificultades se solucionan admitiendo la hipótesis de un texto original consonántico [5].

CAPITULO 10

2-3 Son estos dos versos difíciles, como prueba la variedad de interpretaciones que se les ha dado. La preposición castellana *a* corresponde aquí exactamente a la hebrea *l*^{e} y, como ella, puede significar dirección hacia dónde se va o lugar en que una cosa está. La frase «el corazón del sabio a la derecha» indica que el corazón del sabio es bueno, pues está en el lado del bien—la derecha—y hacia ese lado le inclina; al revés que el corazón del necio.

3 *Llama a los demás necios.* Aun cuando el necio esté equivocado, no reconoce su error, pues su corazón es malo. El texto puede traducirse también de otro modo, como hacen Podechard, Vaccari, Galling: «todos dicen: Es un tonto».

[5] No es maravilla que un pecador sea causa de grandes males, pero lo es que lo sea un error de la sabiduría: por eso leemos *ḥēṭ'*, «pecado», «error», en vez de *ḥôṭe'*, «pecador». Una de tantas equivocaciones del copista que se explican fácilmente en la hipótesis de un texto consonántico. Otro ejemplo de lo dicho: en el verso siguiente (10,1), el masorético *z*^{e}*bûbê māwet*, sujeto plural de dos verbos en singular, y sin sentido, que corregimos en *z*^{e}*bûb mēt*, lit. «mosca muerta», en singular, como piden los verbos y el paralelismo con la idea del verso anterior (9,18), del que da un ejemplo.

demás necios. 4 Si la ira del poderoso te amenaza, aguanta en tu puesto,
que la calma evita muchos disparates.
5 Otro mal he visto que sucede bajo el sol, error que de la autoridad
procede:
6 El rústico puesto en las más altas dignidades y los nobles sentados
en el suelo. 7 He visto esclavos a caballo, y príncipes andando cual es-
clavos.
8 Quien fosa cava en ella cae, y a quien tapias derriba culebra muer-
de; 9 quien pica piedras es lastimado por ellas, y quien leña parte ha
de tener cuidado.
10 Si la herramienta se embota <y no la afilan>, hay que hacer más
fuerza, pero la ventaja de acertar es de la sabiduría.
11 Si serpiente no encantada muerde, mala ganancia para el en-
cantador. 12 Las palabras de la boca del sabio gracia son, pero al necio
sus labios lo hunden: 13 necedad el principio de sus palabras, y locura
rematada el fin de ellas. 14 Por más palabras que hable el necio, no

---

4 *Aguanta en tu puesto*, y a continuación se da la razón del consejo, que la calma, el saber aguantar, libra de muchos males. En la sociedad de aquel tiempo no había recurso posible contra el rey, y la paciencia era lo mejor que se podía aconsejar en tales casos. Recuérdense las palabras de ʾAḥîqār: «¿qué sacará la madera de contender con el fuego, y la carne con el cuchillo, y el hombre con el rey?» El mismo consejo se da en Prov 16,14; 25,15.

5 *Error*. La palabra usada aquí es la que emplea Lev 4,2; 5,8 para designar las transgresiones involuntarias de la Ley. Pero es verosímil que más adelante desapareciera el carácter de inadvertencia y designara, como parece designa en el caso presente, faltas que eran claramente voluntarias.

6-7 *Rústico-nobles:* lit. «necio» y «ricos». Estos últimos pertenecían a la clase que disfrutaba las más altas dignidades, mientras que aquéllos se «sentaban en el suelo». El contraste entre ambos parece que se expresa más correctamente en castellano llamando al uno rústico y a los otros nobles. La mención del caballo (v.7) no arguye, como pretendía Podechard (p.429), origen reciente. En Raʾs Šamra se encontró un tratado sobre las enfermedades del caballo, escrito unos mil años antes que Ecl [1].

8-11 Los seis ejemplos siguientes ilustran y confirman el principio que encabeza esta sección, que aun el sabio puede tener descuidos que le cuesten caros. Tal es para poner el caso más extremo el del encantador de serpientes, o el del que derriba una pared, y luego el del que cava fosas, el del picapedrero, el del leñador y el del carpintero: a todos ellos se les aplica el adjetivo *ḥākām:* en su sentido primitivo designa al diestro en un oficio.

El v.10, según Wright, a quien cita Barton (p.177), es el más difícil del libro lingüísticamente hablando. En nota damos la explicación de la traducción que adoptamos, según la cual es la sabiduría la que enseña a salir bien de todas las dificultades [2].

1 Cf. Gordon, *UL* p.128.
2 Como los dos versos anteriores, 8-9, se componen de dos líneas paralelas de cuatro acentos cada una, con cesura intermedia en cada línea, que las divide en grupos de dos, es razonable suponer que el 10, que indudablemente forma parte de esta sección, tenía la misma

puede el hombre saber lo futuro: porque ¿quién puede anunciarle lo
que va a pasar después? 15 La ignorancia aturde al necio que ni sabe
andar por la ciudad.
16 ¡Ay de ti, tierra cuyo rey es plebeyo y cuyos príncipes comen
desde la mañana! 17 ¡Feliz tú, tierra cuyo rey es noble y cuyos prínci-
pes comen a su tiempo! <para conservar las fuerzas y no para di-
vertirse>.
18 Por pereza se derrumba el piso, y por brazos caídos gotea la casa.
19 Para disfrutarlo se hace el pan, y el vino para alegrar la vida, y el
dinero para obtenerlo todo.
20 Ni en tu cuarto hables mal del rey, ni en tu alcoba menospre-
cies al poderoso; que aves del cielo esparcirán tu voz y pájaros tus pa-
labras.

14-15 En 6,12 y 8,7 se expresa la misma idea del v.14.

Andar por la ciudad: lit. «andar a la ciudad», frase que se ha interpretado en distintos sentidos, como puede verse en Barton (p.173 y 178). Es probablemente una frase proverbial e indica que el necio ignora aun lo más elemental y obvio [3].

16 *Plebeyo:* lit. «muchacho» *(nāʿar)*, en su doble acepción de joven y criado. Al rey se le califica aquí como *nāʿar* por oposición a los que en el verso siguiente se llaman *ben-ḥôrîm*. Estos eran los *optimates*, con que traduce la Vg la expresión usada tantas veces por Nehemías, los nobles. Por consiguiente, hay que dar a *nāʿar* la acepción que aquí le conviene, que no es la de joven, sino la de criado: no es un rey de la clase noble, sino un plebeyo, uno de aquellos rústicos que en el v.2 se dicen nacidos para servir y no para mandar. A esta clase de reyes se refiere Prov 30,31, esclavos hechos reyes, una de las cosas que no se pueden aguantar.

Comen desde la mañana. Véase Is 5,11 y Act 2,15. Los judíos no solían comer hasta después del sacrificio matutino, esto es, hasta las diez de la mañana [4].

17-18 La tercera línea del v.17 parece interpolada [5].

19 *Para disfrutarlo*, pues tal es la verdadera traducción de *liśḥôq*, como hemos probado en 2,2. Las versiones traducen literalmente, como, p.ej., la Vg, *in risum*. El sentido de la última línea no es tan cierto, pues puede traducirse también: «y el dinero lo obtiene todo» o «el dinero obtiene ambas cosas», es decir, las dos que se mencionan aquí, pan y vino. Esto dicho a continuación de v.16-18, en que se habla de los males de la pereza, parece ser una invitación al trabajo, sin el cual no se logra ni pan, ni vino ni dinero.

estructura. Según esto, la frase *wᵉhûʾ lōʾ-pānîm qilqal* es interpolada, pues destruye el ritmo, y su sentido obvio la clasifica como glosa. Con las palabras restantes se obtiene el primer miembro del verso: *ʾim qēhâ habbarzel-waḥăyālîm yᵉgabbēr*. Pero falta un acento para completar el segundo, que reconstruimos así: *wᵉyitrôn hakkāšēr hûʾ ḥokmâ. Hakkāšēr*, como leyeron los LXX, Peš y Símm; cf. PODECHARD, p.432.

3 Leemos *ʿelem*, «ignorancia», en vez de *ʿāmāl*, «trabajo» o «trabajos», y consideramos el *mêm* de *kᵉsîlîm* como enfático.

4 Cf. STR-B II, p.615.

5 El dual enigmático del v.18 *baʿăṣaltayim* parece mejor considerarlo como singular con *mêm* enfático.

11 [1] Echa tu pan al agua, que al cabo de mucho tiempo te lo encontrarás. [2] Dales parte a siete y aun a ocho, que no sabes qué calamidades vendrán sobre la tierra.
[3] Cuando las nubes se cargan de lluvia, la vierten sobre la tierra, y tanto si el árbol cae al sur como si cae al norte, en el sitio en que cae allí se queda.
[4] Quien observa el viento no siembra, y quien mira las nubes no siega.
[5] Como ignoras por dónde va el viento o cómo se forma el cuerpo en el vientre fecundado, así también ignoras el plan de Dios, Hacedor de todo.

CAPITULO 11

1 *Echa tu pan:* la idea particular que este proverbio inculca es la de generosidad: no conservar la riqueza inactiva, sino ganarse con ella amigos que un día podrán ser necesarios. «Echa tu pan al agua» equivale en cierto modo al proverbio castellano: «haz bien y no mires a quien». La misma improbabilidad de que el pan arrojado al agua vuelva precisamente cuando se necesite, pone más de relieve la posibilidad de una inesperada recompensa. Por haber tomado el proverbio al pie de la letra olvidando que el estilo proverbial se basa en la hipérbole, algunos autores modernos, siguiendo a Lutero, ven aquí una prosaica exhortación a darse al comercio marítimo: el agua lleva la mercancía, y el agua trae la ganancia. Otros, como Bauer (citado en Barton, p.181), piensan que el proverbio aconseja sembrar en lugares bien provistos de agua para obtener abundante cosecha. Este proverbio y el siguiente son muy parecidos. En ambos se exhorta a la generosidad y en ambos se alude a la recompensa.

2 *A siete y aun a ocho.* Esto es, al mayor número posible, representado por siete, número de plenitud, aumentado todavía en una unidad (Miq 5,4) [1].

3 Las nubes son aquí símbolo de generosidad, pues según las nociones de los antiguos, descargaban sobre la tierra la lluvia que almacenaban. La comparación del árbol caído parece que tiene por fin hacer ver al hombre cuánto le conviene ser generoso con los otros. Le conviene hacerse benévolos a posibles leñadores [2].

5 Este texto se suele traducir de dos maneras distintas. Algunos comentadores (Bea, Gordis, Van der Ploeg) no ven aquí sino la formación del cuerpo humano en el seno de la madre. Otros (Barton y Pautrel, con los LXX, Sir y Vg) ven además el camino del viento. El TM, tal como está, no tiene sentido y hay que corregirlo. El camino del viento junto con la formación del cuerpo humano son dos cosas que han excitado siempre la curiosidad del hombre [3].

[1] Cf. DAHOOD: B 33 (1952) 212. Cf. también Prov 6,16-19.
[2] Leemos *hû'* en vez de *yehû'*.
[3] Leemos *wa'ăṣāmîm*. Cf. F. VATTIONI, *La Sapienza e la formazione del corpo umano:* Augustinianum 6 (1966) 317-323.

[6] **Por la mañana siembra la semilla, y por la tarde no des paz a la**
mano, que no sabes cuál medrará, ésta o aquélla, ni si serán ambas
igualmente buenas. [7] **Pues que agradable es la luz y apetecible a los**
ojos ver el sol, [8] **quien pueda vivir muchos años procure disfrutarlos**
todos, y piense en los días oscuros, que serán muchos: todo lo que
pasa es breve.
[9] **Alégrate, joven, mientras lo eres, y deja que el corazón disfrute**
de la juventud; sigue del corazón las sendas, y de los ojos las miradas,
pero ten presente que de todo eso te pedirá cuenta Dios.
[10] **Aleja de tu corazón la tristeza y de tu cuerpo la aflicción, que la**
juventud y el alborear de la vida fugaces son.

---

6 *Que no sabes.* Qoh, que desaconseja la demasiada solicitud por las circunstancias más favorables, es bien explícito en decir que no basta comenzar las cosas, como no basta sembrar: hay que confiar en Dios, pero sin dar paz a la mano.

7-10 La conclusión final del libro puede resumirse en las dos palabras con que comienza el v.9: *Alégrate, joven.* Palabras risueñas las dos, como risueña es la poesía con que el autor suaviza el recuerdo de la vejez.

Los dos v.7 y 8 son de los más importantes de todo el libro para conocer la mente del autor, pues aquí confirma los consejos dados en la instrucción sexta y recapitula al mismo tiempo sus enseñanzas. Sienta el principio de que el vivir es agradable y, por consiguiente, exhorta a vivir lo más posible, siempre, naturalmente, dentro de los límites que ha ido recordando en el libro y que pueden considerarse sintetizados en la idea de la muerte, la cual recuerda al mismo tiempo la fugacidad de la vida.

Todo lo que pasa. La frase es verdad en los dos sentidos del verbo *pasar*, «suceder» y «acabarse», pero el segundo es aquí más apropiado. Qoh le dice al joven que la juventud no dura para siempre, sino que pasa, que también es *hebel*, o fugaz, como dice en el v.10. Y, por consiguiente, que se aproveche de ella antes de que pase[4]. *De la juventud:* lit. aquí y en v.12,1 «de tus mocedades», en plural, como lo está el correspondiente nombre hebreo, que significa propiamente «escogido»: la juventud es la parte escogida de la vida.

Las sendas... las miradas: placeres que ha de regular el temor de Dios, como explícitamente dice Qoh. No hay, pues, ni hedonismo alguno ni contradicción con Núm 15,39, en donde se les dice a los hebreos que no sigan ni a sus pensamientos ni a sus ojos, porque la razón es distinta: a los hebreos se les prohibía eso para que no cayeran en la idolatría. Aquí se exhorta a seguir unas sendas y unas miradas que, dirigidas por el temor a Dios, no conducen sino a él[5].

[4] No parece haber dificultad en admitir que *bô'* signifique *pasar*, en el sentido de «acabarse», «tener fin», ya que esta idea va lógicamente unida a la de *pasar* en el sentido de «irse», que ciertamente tiene el verbo, p.ej., en 1,5, donde se dice del sol, indicando que se pone o se va. El verso, pues, puede traducirse: «todo lo que se va (que es lo mismo que todo lo que pasa o desaparece) es fugaz». —

[5] *Alborear de la vida* (v.10), derivando *šaḥărût* de *šāḥar*, «amanecer», y no del verbo homófono que significa «ser negro». En ambos casos, el nombre significa «juventud», pero nos parece más expresivo el verla representada en el amanecer que en los cabellos negros.

12 **1 Acuérdate, pues, de tu Creador durante la juventud, antes que**
vengan las jornadas malas, antes que te toquen años de los que ten-
drás que decir: «No me gustan»; 2 antes que se oscurezcan el sol, y la
luz, y la luna, y las estrellas y vuelvan de nuevo las nubes tras la lluvia;
3 cuando temblarán los que guardan la casa y se doblegarán los fuer-

---

CAPITULO 12

Juventud y vejez. 12,1-7

Esta última sección es de lo más bello y patético que jamás se ha escrito. De un lado, la juventud; de otro, la vejez, representada por el anciano Qohélet, a quien Dios dio riquezas, y posesiones y honores, y a quien no faltó nada de cuanto su ambición deseó. No se lamenta ahora de que ya no puede disfrutar en la vejez: su hablar reposado, razonado, empapado en sobria, pero delicada poesía, no tiene ninguno de los rasgos del lamento. No piensa sino en hacer verdaderamente felices a los demás, ahorrándoles las penas y los sinsabores que a él le costó encontrar el secreto de la felicidad. Por eso sus últimas palabras son una exhortación sentida y sincera a que sigan sus enseñanzas y gocen de todos los años de vida que Dios les dé desde la juventud.

1 *De tu Creador.* No puede haber verdadera felicidad que no esté fundada en el temor o servicio de Dios. Qoh sabe que, exhortando a jóvenes a disfrutar la vida, es menester recordarles este principio, y lo hace con toda naturalidad, entremezclándolo con los consejos con que los exhorta a gozar [1].

2 *El sol:* antes de que se oscurezca para ti, esto es, antes de que mueras, o en la interpretación anatómica que pretende ver los diferentes miembros del cuerpo en cada una de las metáforas siguientes, antes de que tus ojos se cierren. Es inútil enumerar el sinfín de semejanzas que se les han encontrado a estas metáforas con el cuerpo humano: puede verse un buen catálogo de ellas en Power (p.123-126). A título de curiosidad reproducimos las que se hallan en el *Targum:* el sol es la cara; la luz, los ojos; la luna, las mejillas; y las estrellas, la niña de los ojos.

Las nubes tras la lluvia parecen designar la frecuencia con que se suceden las enfermedades y los achaques en la vejez, sin apenas tiempo alguno que pueda considerarse despejado, como el que ordinariamente sigue a la lluvia.

3 *Los que guardan la casa:* alusión a la debilidad general del cuerpo o, en particular, a la falta de fuerza en los brazos, que son

[1] Todas las versiones traducen en singular la palabra *bôr'eykā*, «Creador», formada a semejanza de otros nombres divinos, también plurales, con que se expresa la majestad o excelencia de Dios: *ʾădōnāy, ʾĕlōhîm.* Es la única vez que este nombre aparece en la Biblia y esto ha dado motivo a algunos para sospechar de su genuinidad. Aun Podechard (p.453) llega a decir que la mención del Creador en este contexto sorprende, y Peake (DBH I col.639) escribe que este consejo de pensar en el Creador no se espera del autor de tal libro. Estos prejuicios han llevado a algunos autores, como puede verse en Barton (p.195), a eliminar el nombre del Creador sustituyéndolo por lecturas fantásticas.

tes, y las molenderas, que serán ya pocas, harán alto y se ocultarán las que atisban por las ventanas, [4] y las puertas del mercado se cerrarán al amainar el ruido de la muela; y se atenuará el gorjeo del pájaro y menguarán las cantoras. [5] Temerá ya las alturas y hasta del camino llano tendrá miedo, que se hará pesada la langosta; la almendra será desdeñada, y resultará ineficaz la alcaparra, que el hombre va camino de su mansión eterna mientras rondan ya por la plaza las plañideras.

---

sus defensas naturales. *Los fuertes*, o, como en la anterior comparación, aludiendo al cuerpo en general, o en particular a las piernas, que lo soportan como columnas hasta que la vejez las dobla. *Las molenderas:* la actividad humana en general, o en particular la dentadura, cuyas muelas escasean en la vejez. *Las que atisban:* los ojos que miran como por celosías, escondidos tras los párpados, y que se nublan en la vejez.

4 *Las puertas:* los labios o, tal vez, los oídos. *El ruido de la muela*, asociado naturalmente con la producción de harina para el pan cotidiano, lo mencionan Jer 25,10 y Ap 18,23 como señal de alegría, cuya ausencia no tenía otra explicación posible que la de alguna calamidad. *Mercado* o plaza, *šûq, zoco*, derivado de la palabra árabe correspondiente a la hebrea.

5 *La langosta.* Puesta en el texto hebreo entre dos sustancias comestibles, la almendra y la alcaparra, parece obvio considerarla como alimento, como ellas, permitido por la Ley (Lev 11,22) y usado como tal por muchos pueblos. Con todo, hay dos razones que se oponen a ello. El verbo *sābal*, «ser pesado», no se usa nunca del alimento para designar al que es de difícil digestión, y la forma verbal en que está hace a la langosta sujeto de la pesadez: ella misma se siente pesada. Por lo tanto, hay que darle sentido metafórico. Pero entonces parece claro que está fuera de sitio. Como la langosta es símbolo obvio de agilidad, creemos que el sitio que le corresponde es inmediatamente después del par de sentencias dedicadas a las molestias que los ancianos experimentan en sus movimientos, dando razón de ellas.

Será desdeñada. La forma hebrea de esta palabra puede derivarse de dos verbos distintos: uno, que significa «florecer», y otro, «desechar». La frase «florecerá el almendro», en donde se ve una alusión a la vejez con sus cabellos, blancos como la flor del almendro, no parece apropiada en este caso, ya que aquí la blancura no es símbolo y señal de vida, como lo es en el almendro, sino de muerte, que la bella y pujante floración del almendro están muy lejos de significar. Por el contrario, está en su puesto la almendra desdeñada: el anciano falto de muelas y aun de dientes se ve obligado a privarse de un fruto exquisito que, en Gén 43,11, se menciona entre los más apreciados en Egipto y que aquí representa además tantos otros manjares de que se han de abstener los ancianos.

La alcaparra era usada antiguamente como aperitivo y, aun ahora, como condimento. El desecharla indica que los manjares no apetecen ya, pues ni se tienen ganas de excitar el apetito.

La descripción que hace Qoh de la vejez, si no enteramente, por

6 Antes que se rompa la cadena de plata, y la lámpara de oro se destroce, y el cántaro se quiebre en la fuente, y la noria de la rueda se desvencije 7 y vuelva el polvo a ser la tierra que era y regrese el alma, don de Dios, a su Dador.

8 Todo, absolutamente todo, decía Qohélet, todo es falaz. 9 Y, ade-

---

lo menos en parte, imita otras descripciones que podrían llamarse tradicionales. Véase 2 Sam 19,35: «Tengo actualmente ochenta años. ¿Acaso distingo lo bueno de lo malo?; o ¿puede tu siervo saborear lo que come y lo que bebe?; o ¿puede ya oír la voz de cantores y cantoras? ¿Para qué va a servir tu súbdito de carga al rey mi señor?» (Cantera).

6 *La cadena:* son cuatro las comparaciones en este verso: la cadena y la lámpara que cuelga de ella, el cántaro y la noria. Según el *Targum*, la cadena es la lengua; la lámpara, la medula; el cántaro, la vejiga de la hiel, y la rueda, el cuerpo.

7 Qoh termina esta exhortación con la mención de Dios, como la había comenzado. No hay duda del sentido que da ahora a sus palabras, que, como el polvo baja a la tierra, el alma sube a Dios. No habla ahora bajo la emoción intensa de 3,21, sino con la reflexión y responsabilidad de quien, llegado al término de la vida, lega a los jóvenes su experiencia y su doctrina. El recuerdo del Creador durante la juventud corresponde al pensamiento de Dios a la hora de la muerte: es evidente que quien da tal consejo, aunque no conozca el modo, como en tiempo de Qoh no lo conocían, sabe que no todo termina con la muerte. Estas palabras son un eco de Gén 3, 19 y las repite también el texto hebreo del Eclesiástico (40,11).

Epílogo. 12,9-13

De este epílogo hay que decir lo que dijimos en la introducción: que el estilo sapiencial pide tales epílogos y, por consiguiente, no hay razón alguna para seguir repitiendo que el de Qoh es una añadidura de algún autor o redactor posterior. El que el autor se refiera a Qoh en tercera persona no sólo no crea ninguna dificultad, sino que hay que considerarlo como normal, ya que no es el seudónimo, esto es, «Qohélet», quien ahora habla, sino el verdadero autor del libro que, dejado el seudónimo, ha de referirse a aquél en tercera persona.

Los epílogos sapienciales acaban con el elogio del autor y de su obra. El autor de este libro no es excepción, y así dice de Qohélet que fue sabio, no sólo para sí mismo, sino para los otros; que enseñó la verdad deleitando y que sus palabras se grababan en el corazón. Después el autor se dirige al «hijo» para quien ha compuesto el libro. Y, finalmente, acaba la obra con una sentencia en que se compendia toda verdadera sabiduría: «teme a Dios y guarda sus mandamientos».

9-12 Es interesante el paralelo que se lee en Eclo 37,22-23. Las palabras del sabio se comparan a dos objetos puntiagudos: a la aguijada y a la puya, pues estimulan al hombre como éstas al

más de ser sabio Qohélet, como lo fue, adoctrinó también e instruyó
al pueblo, enseñándole innumerables proverbios, que él explicaba
o componía.
10 Buscó Qohélet temas interesantes y los halló, y, como
era recto, escribió siempre la verdad.
11 Cual puyas son las palabras de los sabios y como punzantes agui-
jones las de los maestros de las multitudes. Estas fueron dadas por un
pastor único.
12 Guárdate, hijo mío, pues, de otras: de escribir muchos
libros no se ve el fin, y el mucho leer aflige la carne.
13 La instrucción ha terminado. Atiende al resumen: Teme a Dios
y guarda sus mandamientos, pues eso importa a todos.
14 Que él juz-
gará todas las obras por ocultas que sean, tanto buenas como malas.

---

animal [2]. *Maestros de multitudes.* Muchos comentadores (Podechard, p.477), junto con una explicación concienzuda de la frase, adoptan esta traducción. Pero no parece que hayan visto en ella la explicación del nombre de *qōhelet,* dada por el mismo autor. Esta palabra, como dijimos en 1,1, designa al miembro más importante del *qāhāl,* al que instruye, y *baʿălê ʾăsuppôt,* al que tiene autoridad sobre los grupos. En ambos casos se trata del maestro, o director, o instructor de grupos o academias, y esto es lo que el autor quiso probablemente significar con el nombre de *qōhelet,* sin duda inventado por él. *Pastor único:* apelativo que cuadra bien a Salomón, como rey que era, y a Qohélet, que le ha representado en estas instrucciones haciendo el oficio de pastor y educador. *Unico* es la traducción que mejor se aplica a Salomón y Qohélet de las tres que el numeral hebreo puede tener: «uno», «primero», «único».

De escribir o hacer libros. Algunos, como Mee [3] y Margoliouth [4], han objetado a este modo de traducir la frase hebrea. Pero tal parece ser el sentido obvio que, además, reclama el contexto. Pues el sabio anónimo exhorta a su hijo a leer este libro y a preferir sus enseñanzas a las de todos los demás. Para eso le dice que en ellas encontrará lo mejor sin tener que molestarse en leer la innumerable multitud de escritos que se han publicado y se publican sobre el asunto.

Mucho leer: propiamente «musitar», que era entonces y aun es ahora el modo ordinario de leer de los que no están habituados a la lectura. Koehler admite este sentido para *hāgâ* en Jos 1,8 y Sal 1,2.

13-14 No hay nada que añadir a estas enseñanzas, puesto que el sabio mismo nos da el trabajo hecho [5].

[2] Damos a *neṭûʿîm* sentido activo: no *clavado,* sino *punzante,* con lo que se simplifica la interpretación del texto. Abundan en hebreo y en otras lenguas palabras que, por la forma, son pasivas, pero activas por su significado: *'āmûn,* «fiel»; *ʿāṣûm,* «fuerte»; *šākûr,* «bebido»; *'āḥûz,* «que esgrime»; véase además Ges-Ka § 84ª m. A qué extremos ha llevado a algunos intérpretes el dar a *neṭûʿîm* sentido pasivo, «plantados», «hincados», puede verse en RevScR 41 (1953) 406-410. Una curiosa interpretación del v.11 propone F.Baumgärtel (ZAW 81 [1969] 98).

[3] CBQ 18 (1956) 315.

[4] ExpT 35 (1923-4) 123.

[5] *Atiende al resumen.* La palabra *hakkōl,* al fin de Qoh y al fin de una sección de Ben Sira, hebreo (43,27), parece significar *el todo, el compendio.* Pueden verse en Podechard las varias y variadas traducciones que estas breves palabras han recibido. No hay necesidad de corregir *nišmāʿ,* aunque la forma activa, que parece leyeron los LXX, es más corriente que la pasiva.

CANTAR DE LOS CANTARES

TRADUCCIÓN Y COMENTARIO POR

FÉLIX ASENSIO, S.I.

Profesor en la P. Universidad Gregoriana de Roma

INTRODUCCION

1. Título

Literalmente traducido en G por ᾆσμα ᾀσμάτων y en Vg por «Canticum Canticorum», el hebreo *Šîr haššîrîm* = *Cantar de los cantares*, encierra la idea de un superlativo: «Cantar bellísimo», o «Cantar por excelencia» [1].

2. Argumento

Aun suponiendo como más o menos probable, según se verá en la exégesis, la existencia de algunos fragmentos adicionales que completen (con vocabulario, estilo, ideas y métrica posiblemente y en parte distintos) el núcleo central reservado al «Esposo» y a la «Esposa», no puede negarse que el argumento es «único». Unidad de fondo y de forma, no obstante los «saltos líricos» impuestos por una concepción esencialmente «poético-literaria», en torno al amor mutuo del «Esposo» y la «Esposa», que, locamente enamorados, se admiran, se buscan, se encuentran y se poseen gozosos. A la luz de este esquema general, repetido o completado con variantes «poético-literarias» a lo largo de diversos poemas parciales, puede distinguirse la marcha única en fondo y forma [2] del poema total:

Título (TM): «Cantar de los Cantares de Salomón» (1,1).

Prólogo: La «Esposa» llama al «Esposo» ausente (1,2-4) y con esa llamada abre camino a una serie de «poemas» más o menos variados dentro de una línea uniforme [3].

Primer poema: «Diálogo» entre el «Esposo» y la «Esposa» (1,5-2,7), a través del cual la «Esposa» busca al «Esposo» (1,5-7), ambos se alaban apasionadamente (1,8-2,3) y descansan gozosos en la posesión mutua (2,4-7).

Segundo poema: «Monólogo» de la «Esposa» (2,8-3,5), que, buscada premurosamente por el «Esposo» (2,8-17), le busca a su vez con ansia (3,1-3) hasta encontrarse con él y gozar juntos de la posesión mutua (3,4-5).

Tercer poema: Tras la intervención poética y calurosa de un «coro» de amigas, las «hijas de Jerusalén» (3,6-11), «monólogo» del «Esposo» (4,1-5,1) que describe literariamente la belleza de la «Esposa» en su doble aspecto físico-espiritual (4,1-15) y celebra el gozo de ambos en la posesión mutua (4,16-5,1).

[1] Véase comentario a 1,1.

[2] Para el enfoque más o menos riguroso sobre esta «unidad», puede verse D. Buzy, *La composition littéraire du Cant. des Cant.:* RB (1940) 169-194; R. E. Murphy, *The Structure of the Cant.:* CBQ (1949) 381-391; F. Landsberger, *Poetic Unity within the Song of Songs:* JBLit (1954) 203-216; J. Angénieux, *Structure du Cantique des Cantiques en chants encadrés par des refrains alternants:* EThL (1965) 96-142; Id., *Le Cantique des Cantiques en huit chants à refrains alternants:* EThL (1968) 87-140.

[3] Véase en D. Buzy, p.288-290, el movimiento oscilante de los exegetas en lo que toca al número de «poemas» y los motivos en que se apoyan.

Cuarto poema: Nuevo «monólogo» de la «Esposa» (5,2-6,3), que, buscada otra vez premurosamente por el «Esposo» (5,2-8) e invitada dos veces por el «coro», describe con dulzura la belleza del «Esposo» (5,9-16) y expresa después el gozo de tenerle consigo (6,1-3).

Quinto poema: Nuevo «monólogo» del «Esposo», que repite la descripción de la belleza y gloria de la «Esposa» (6,4-9.11-12), cortada por una nueva poética intervención del «coro» (6,10).

Sexto poema: Dos «diálogos», el primero de los cuales, entre el «coro» y el «Esposo», se cierra con un elogio muy femenino del «coro» a la belleza de la «Esposa» (7,1-6); en el segundo, el «Esposo» describe de nuevo la atrayente belleza de la «Esposa», y ésta le responde con una delicada invitación a la vida de dulce soledad en el campo (7,7-14).

Séptimo poema: Nuevo «diálogo» entre el «Esposo» y la «Esposa», con un breve corte por parte del «coro» (8,5a), donde la «Esposa« da rienda suelta a los deseos de un amor mutuo que nunca se extinga (8,1-4.5b-7).

Conclusión: Tres «fragmentos» con otros tantos «diálogos» de sabor enigmático (8,8-14) entre la «Esposa» y sus «hermanos» (8,8-10), el «coro» y el «Esposo» (8,11-12), el «Esposo» y la «Esposa» (8,13-14).

3. Forma literaria

Considerando el libro en su actual estructura externa, sin suponer posteriormente añadidas las diversas intervenciones del «coro», surge espontánea la idea de encontrarnos ante un pequeño *drama* con una serie de «escenas» o «cuadros» que, a la vez, repiten y completan un mismo tema en movimiento. Partiendo de una afirmación de Orígenes en este sentido [4], y a base de los ritos nupciales en los pueblos de Oriente entonces conocidos, G. Sánchez abriría paso a la hipótesis *drama* que, seguida sustancialmente dentro de un clima bíblico por algunos exegetas posteriores [5], se habría de complicar más tarde con elementos bíblicos-extrabíblicos posibles o frutos de la fantasía. De este modo, multiplicando personajes, fingiendo situaciones y creando en torno a la esposa (la Sulamita o una pastora) la rivalidad de dos amantes (Salomón y un pastor), se ha llegado a la hipótesis de un auténtico *drama* (regio o pastoril) de corte clásico y de enfoque moderno [6]. Si el desarrollo progresivo del libro (con sus personajes y sus monólogos-diálogos) permite por sí solo des-

[4] ORÍGENES: PG 13,62 («epitalamio» o «poema nupcial a modo de drama»). 38-39 = PL 23, 1175-1176 («fábula» y «epitalamio»).

[5] G. SÁNCHEZ, *In Cantica...* p.3-11.15-17; J.-B. BOSSUET, *Canticum...* I p.399-426; A. CALMET, *Commentaire...* V p.71-76. Sobre otros enfoques en este sentido, más directos y en primer plano, durante los siglos XVI-XVII, brevemente W. RUDOLPH, *Das Hohe...* p.95.

[6] Mantienen esta tendencia, aunque no todos con el mismo sello fantástico, entre otros, H. EWALD, *Die Dichter des Alten Bundes* II (Göttingen 1867²) p.331-346; F. DELITZSCH, *Das Hohelied...* p.162-177; C. BRUSTON, *La Sulamite. Mélodrame en cinq actes* (Paris 1891); G. GEBHARDT, *Das Lied der Lieder* (Breslau 1931); L. WATERMAN, *The Song of Songs translated and interpreted as a Dramatic Poem* (London 1948); G. POUGET-J. GUITTON, *Le Cantique...* (Paris 1948); P. DE AMBROGGI, *Il Cantico dei Cantici. Dramma dell'amore sacro* (Milano 1952); A. ROBERT, *Le Cantique des Cantiques* (Paris 1953²); A. BRUNNO, *Das Hohe Lied. Das Buch Hiob. Eine rhythmische und textkritische Untersuchung nebst einer Einführung in das Hohe Lied* (Stockholm 1956). Para su historia, diversos matices y refutación, véase W. RUDOLPH, p.94-97.

cubrir en él una innegable «estructura dramática» o, si se quiere, una especie de *drama* rudimentario y en embrión, sólo recargado con elementos más o menos subjetivos, puede acercarse al estilo complejo de un *drama* propiamente tal. De aquí que sea preferible admitir, más que un *drama* con sus «cuadros-actos» diversos, un *poema* lírico con sus «cuadros-cantos» que, repitiendo y completando el tema central, forman una «unidad» literaria aun a través de las aparentes fisuras de los «coros», de los cambios poético-literarios y de los frecuentes «saltos líricos» [7]. Sólo subrayando un tanto unilateralmente estas dificultades, pasando por encima del bloque uniforme en el complejo «personajes-fondo-forma» y forzando el paralelismo con el género «amatorio» extrabíblico, se puede hablar de una mera *colección* de cantos separados, independientes entre sí y artificialmente «unidos» en el común objeto del amor [8].

4. Interpretación

«Drama» o «poema lírico», el *Cantar de los Cantares* es un canto al amor con su historia exegética movida y contrastante. El movimiento, iniciado en la edad patrística, se mantiene vivo a través de los siglos y crece a ritmo acelerado en los últimos tiempos [9]:

Mítico-cultual.—Cronológicamente la última, puede decirse que, superado un relativo movimiento inicial de simpatía [10], la hipóte-

[7] D. Buzy, *Un chef-d'oeuvre de poésie pure: Le Cantique des Cantiques:* Mém. Lagrange (Paris 1940) p.147-162; J. Alonso, *Poesía pura en el Cantar de los Cantares:* Humanidades (1953) 87-94; G. Kuhn, *Poetic Units within the Song of Songs:* JBLit (1954) 203-216; J. Winandy, *Le Cantique des Cantiques. Poème d'amour mué en écrit de sagesse* (Paris-Tournai 1960); A. Feuillet, *La formule d'appartenence mutuelle (2,16) et les interprétations divergentes du Cantique des Cantiques:* RB (1961) 5-38; B. Ulanov, *The Song of Songs:* The Bridge (1962) 89-118; A. Robert-R. Tournay, *Le Cantique...* p.18-20.

[8] M. Jastrow, *The Song of Songs, being a Collection of Love Lyrics of Ancient Palestine* (Philadelphia 1922); H. H. Rowley, *The Interpretation of the Song of Songs:* The Servant of Lord... (London 1952) p.189-234; F. Landsberger, *a.c.*; W. Rudolph, *Das Hohe...* p.98-100 (síntesis histórica de la teoría); L. Krinetzki, p.39. Tan universal como humano, no podía faltar en los pueblos antiguos el tema «amor» poéticamente desarrollado; por lo mismo, si en el *Cantar de los Cantares* se repite el motivo, no es necesario (aunque sea posible) que se deba al influjo más o menos directo de poemas extrabíblicos, sino que puede simplemente tratarse de una exposición más o menos paralela, en el fondo «amor» y a veces en la forma clásica, del poético *waṣf* extrabíblico. G. Gerleman *(Das Hohelied...)* ha ido transcribiendo y comparando en cada caso pasajes tomados de S. Schott, *Altägyptische Liebeslieder* (Zürich 1950); en A. Robert-R. Tournay, p.339-426, se ha extendido el estudio a la literatura de otros pueblos en contacto con Israel *(bibliografía* muy completa que puede verse también en W. Rudolph, p.117-118); lo mismo ha hecho O. Loretz, *Zum Problem des Eros im Hohenlied:* BZ (1964) 191-216. Cf. también S. N. Kramer, *The Biblical Song of Songs and the Sumerian Love Songs:* Expedition (Philadelphia 1962-63) 25-31.

[9] Además de los *Comentarios* más recientes, véase A. Vaccari, *Il Cantico dei Cantici nelle recenti pubblicazioni:* B (1928) 443-457; E. Rolli, *Il Cantico dei Cantici: antiche e moderne interpretazioni:* Responsabilità del Sapere (1952) 293-298; R. Gordis, *The Song of Songs:* N. M. Kaplan Jub. Volum. (New York 1953) p.282-379; A.-M. Dubarle, *Le Cantique des Cantiques:* RevScPhTh (1954) 92-102; R. E. Murphy, *Recent Literature on the Ct:* CBQ (1954) 1-11; A. Feuillet: *La formule...:* RB (1961) 5-38; M. H. Segal, *The Song of Songs:* VT (1962) 470-490; P. Grelot, *Le sens du Cantique des Cantiques:* RB (1964) 42-56; C. Hauret, *Note d'exégèse (Cant.1,3):* RevScR (1964) 60-70; L. Ramlot, *Le Cantique des Cantiques «une flamme de Yahveh»:* RevTh (1964) 239-259; O. Loretz, *Zum Problem...:* BZ (1964) 191-216; Id., *Die Theologische Bedeutung des Hohenliedes:* ib. (1966) 29-43.

[10] W. Erbt, *Die Hebräer* (Leipzig 1906) p.196-202; O. Neuschotz de Jassy, *Le Cantique des Cantiques et le mythe d'Osiris-Hetep* (Paris 1914); T. J. Meek, *Canticles and the Tammuz Cult:* AmJSemLL (1922-23) 1-14; Id., *The Song of Songs and the Fertility Cult:* Song of Songs. A Symposium, ed. W. H. Schoff (1924) p.48-79; Id., *Babylonian Parallels to the Song of Songs:* JBLit (1924) 245-252; W. Wittekindt, *Das Hohe Lied und seine Beziehungen zum Ištarkult* (Hannover 1926).

sis apenas ha encontrado eco en la exégesis posterior [11]: además de excesivamente crudos en su contenido, sus diversos estratos mitológicos («matrimonio entre el sol y la luna»; «mito egipcio de Osiris-Hetep»; «fiesta litúrgica de Tammuz-Adonis o Tammuz-Ištar») son literariamente muy rebuscados. Bajo el aspecto teológico, aparece inexplicable que un libro esencialmente mitológico fuese incorporado al *Canon*, por mucho que quieran acentuarse las influencias cultuales de otros pueblos en Israel. Por otra parte, la interpretación mítico-cultual, con toda su carga de divinidades y erotismos, violenta sin compasión los textos y crea un ambiente litúrgico que no tiene punto alguno de contacto con el origen y desarrollo del culto en Israel [12].

Naturalista.—De fondo erótico, más o menos pronunciado, la teoría ve en el *Cantar de los Cantares* un canto directo al amor «natural» con ocasión de un matrimonio: entre Salomón y la hija del faraón, entre Salomón y una pastora, entre dos esposos cualesquiera (reales o imaginarios). Introducida ya con una cierta insistencia en los siglos I-IV [13] y expuesta por Teodoro de Mopsuestia (s.V), puede decirse que durante siglos cayó completamente en olvido bajo la condena del concilio Constantinopolitano II [14]. Fue el protestante S. Castellio quien en el siglo XVI puso de nuevo en marcha la teoría sobre un coloquio de amor «natural» entre Salomón y la Sulamita: el camino estaba abierto, y por él, al principio sin «erotismos» ni «dramas» complicados, fueron entrando protestantes y católicos [15]. Superada en este camino una posición «media», que en el fondo del amor «natural» de dos esposos («sentido literal») descubría el amor «sagrado» de Dios a su pueblo («sentido espiritual» o «histórico») [16], se pasó definitivamente al puro y exclusivo amor «natural» de un «drama» o de un «poema lírico». Es la línea exegética que, generalmente con tendencia «erótica» y más o menos de cara a lo «extrabíblico», domina el campo acatólico y siguen, purificada del complejo morboso «erotismo-extrabíblico», algunos católicos [17]. De hecho, muy bien pudo el *Cantar de los*

[11] M. HALLER, *Die Fünf...* p.21-22; H. SCHMÖKEL, *Heilige Hochzeit und Hoheslied* (Wiesbaden 1956); S. SEGERT, *Surviving of Canaanite Elements in Israelite Religion:* StOrBibb p.155-161.

[12] G. RICCIOTTI, *Il Cantico* p.117-120; W. RUDOLPH, p.90-95; G. GERLEMAN, p.48; A. ROBERT-R. TOURNAY, p.53-54.

[13] Véase *Sanhedrin* 12,10; *Jadajim* 3,5; S. FILASTRIO: PL 12,1267-1268.

[14] TEODORO DE MOPSUESTIA: PG 66,699-700. Sobre las actas del Conc. Const. II (cf. MANSI, *Collect. Concil.* IX p.225-227); A. M. BRUNET, *Théodore de Mopsueste et le Cantique des Cantiques:* Etud. et Rech. (1955) 155-170 (como A.-M. DUBARLE, *L'amour...*: RB [1954] 67-86, duda que la «condena» caiga sobre esta opinión de Teodoreto). Sobre la tradición judía (con sus brotes «naturalistas»), S. SAFELD, *Das hohe Lied Salomos bei den jüdischen Erklärern des Mittelalters* (Berlin 1879); W. RIEDEL, *Die Auslegung des Hohen Liedes in der jüdischen Gemeinde und der griechischen Kirche* (Leipzig 1898); P. VULLIAUD, *Le Cantique des Cantiques d'après la tradition juive* (Paris 1925); E. E. URBACH, *Rabbinic Exegesis and Origenes' Commentaries on the Song of Songs and Jewish-Christian Polemics:* Tarb (1960-61) 148-170.

[15] S. CASTELLIO, *Psalterium reliquaque sacrarum litterarum carmina* (Basileae 1547).

[16] Así, p.ej., entre los católicos, L. DE LEÓN, G. SÀNCHEZ, F. Q. DE SALAZAR, P. SHERLOG, J.-B. BOSSUET, A. CALMET, A. MILLER; entre los no católicos, R. LOWTH, F. DELITZSCH, G. KUHN, S. ANEMA, G. CH. AALDERS.

[17] A.-M. DUBARLE, *L'Amour Humain dans le Cantique des Cantiques:* RB (1954) 67-86; J.-P. AUDET, *Le sens du Cantique des Cantiques:* RB (1955) 197-221; J. WINANDY, *Le Cantique des Cantiques. Poème d'amour mué en écrit de Sagesse* (Maredsous 1960); O. LORETZ,

Cantares recoger y uniformar una serie de elementos que sobre el «matrimonio» humano como algo sagrado, sobre el «matrimonio» divino-humano entre Yahvé y su pueblo y sobre el amor santo «natural-conyugal» se hallan esparcidos a lo largo del AT [18]. Sin embargo, aun prescindiendo, por una parte, de lo que pudiera llamarse «sentido eclesiástico», en nuestro caso y teniendo presente, por otra, la ausencia absoluta de Yahvé en todo el poema, no deja de extrañar un libro entero dedicado exclusiva e insistentemente y con tono enigmático a un tema que, en el resto de los libros del AT, o se toca como de paso y sin enigmas, o se expone detalladamente sin misterios ni oscuridades.

Espiritualista.—Con ella, el amor «natural» entre amado y amada da paso al amor «espiritual» entre Dios y el hombre. Si, en este proceso, el amor «natural» queda totalmente anulado por el «espiritual», como «único» sentido existente en el fondo de la «letra» del poema, la interpretación espiritualista es *alegórica;* si, por el contrario, el amor «natural» subsiste en la «letra», pero sólo como punto de partida para un sentido «espiritual» encerrado también en ella, la interpretación espiritualista es *tipológica.* En el primer caso, el sentido «literal» es «uno», el amor «material»; en el segundo es «doble», el amor «material» como simple vehículo para el «espiritual».

Alegórica.—Es la interpretación propuesta, con pocas excepciones, por la «tradición judía» [19], seguida, casi en bloque, por la «tradición cristiana» a través de los Padres [20] y los autores de la Edad Media [21] y mantenida aún, con uno u otro enfoque, por la gran mayoría de los exegetas católicos modernos [22]. A través de la «letra» y basándose en el complejo «estilo literario-ideas», la interpretación *alegórica* llega al amor «espiritual» de «Yahvé-Esposo celante-Pastor» hacia «Israel-esposa con sus altibajos-rebaño», tal

Gotteswort und menschliche Erfahrung (Freiburg 1963); ID., *Zum Problem...:* BZ (1964) 191-216, y *Die theologische...:* ib. (1966) 29-43.

18 Así, p. ej., además de Tobías y Rut, Gén 2,18-24; 24,1-67; Sal 77,63; Prov 2,17; 18,22; 19,14; Ecl 26,3.14; 36,25; Jer 7,34; 16,9; 25,10; 33,10-11; Bar 2,23; Ez 33,22; Os 2,15; Mal 2, 14-15; 1 Mac 3,39-41. Véase P. GRELOT, *La couple humaine dans l'Ecriture* (Paris 1962). G. GERLEMAN, p.72-75; W. RUDOLPH, p.100-109; L. KRINETZKI, p.261-290.

19 4 Esd 5,24-26; *Targum* (s.VII-VIII); *Midraš Rabbâ* (s.VIII-IX); Saadya Haggaon (s.X); Raši (s.XII); Aben Ezra (s.XII); Moses Maimonides (s.XIII); David Qimḥi (s.XIII).

20 Así, p. ej., San Hipólito (cf. G.N. BONWETSCH: CB I 1 [1897] 343-374; TU 23,2c [1902]); ORÍGENES: PG 13,36-216; 17,253-288; PL 23,1175-1196; TEODORETO: PG 81,28-213; SAN AMBROSIO: PL 14,501-534 (527-560); SAN JERÓNIMO: PL 23,251-254 (263-266); SAN AGUSTÍN: PL 38,289-292; SAN GREGORIO MAGNO: PL 79,471-548.

21 Entre otros, HAYMO: PL 117,295-358; SAN PEDRO DAM.: PL 145,1143-1154; RUPERTO TUIT.: PL 168,837-962; SAN BERNARDO: PL 183,785-1198, completado por GILBERTO DE HOILANDIA: PL 184,11-252; RICARDO A S. VICT.: PL 196,405-524.

22 Así, p. ej., M. SALES-G. GIROTTI; D. BUZY, *Le Cantique...* (Comentario) y *le Cantique des Cantiques. Exégèse allégorique ou parabolique?:* RScR (1951-1952) 99-114; A. VACCARI, P. DE AMBROGGI, A. FEUILLET, *Le Cantique des Cantiques et la tradition biblique:* NRTh (1952) 706-733; ID., *Le Cantique...* (Comentario); ID., *La formule...:* RB (1961) 5-38; ID., *Einige scheinbare Widersprüche des Hohenliedes:* BZ (1964) 216-238; T. PIATTI, *Il Cantico dei Cantici alla luce del libro di Geremia. Un enigma svelato?:* DTh (1953) 18-38.179-210; ID., *Il Cantico...* (Comentario); H. SCHMÖKEL, *Heilige Hochzeit und Hoheslied* (Wiesbaden 1956); A. ROBERT-R. TOURNAY; L. RAMLOT, *Le Cantique...:* RevTh (1964) 239-259; C. HAURET, *Note...:* RevScR (1964) 60-70. Posición indecisa la de P. GRELOT, *Le sens...:* RB (1964) 42-56, una vez que pone toda la fuerza en la relación del *Cantar de los Cantares* con Gén 2 y otros textos paralelos.

como aparece a lo largo de la historia israelita. Apoyada en un innegable fundamento histórico-bíblico [23], la interpretación *alegórica* no sólo salva el escollo del «naturalismo», sino que explica la presencia de un «amor» misterioso, puro siempre y delicado, a través de un ambiente de intenso «afecto conyugal» en toda la marcha del libro. Tratándose de un puro amor «natural», esto sería moralmente imposible; en el caso de amor «espiritual» entre «Yahvé-Esposo» e «Israel-esposa», es lógico. Posición «alegórica», pero sólo en líneas generales, no en detalles concretos de la historia «matrimonial» entre Yahvé y su pueblo [24].

Típica.—Salva, como la «alegórica», el amor «espiritual», pero a través del amor «material» de Salomón esposo [25] o de los esposos en general [26]. Es la posición «media» de que antes hablamos: en sí absolutamente posible, la interpretación *típica*, sin añadir nada a la «alegórica» en la solución específica del problema, complica su marcha con la inclusión de un «tipo», real o ideal, bíblicamente muy inseguro y sin base tradicional.

Conclusión.—Según lo expuesto anteriormente, el *Cantar de los Cantares* no sólo no excluye el amor «espiritual» entre Yahvé y el hombre, sino que lo exige, a no ser que se quiera mantenerlo como un enigma indescifrable o de un fondo inexplicablemente trivial. Con la presencia del clásico complejo bíblico «Yahvé Esposo-Israel esposa», la tradición judía, y gran parte de los exegetas católicos, han descifrado un enigma y llenado un vacío. Considerado el antiguo Israel como figura-tipo del Israel nuevo-Iglesia y ante el innegable binomio neotestamentario «Cristo Esposo y Pastor-Iglesia Esposa y rebaño» [27], el paso de «Yahvé-Israel» a «Cristo-Iglesia» se presentaba como una prolongación natural en el ininterrumpido trazado bíblico del amor de Yahvé a su pueblo escogido de todos los tiempos: así lo vio desde un principio la tradición cristiana, que, abierta por los Padres, se conserva aún viva en muchos

[23] Sobre el aspecto «matrimonial» de Yahvé con Israel, Is 50,1; 54,4-8; 62,4; Jer 2,1-4,4; Ez 16; 23; sobre la «infidelidad-adulterio» de Israel frente a Yahvé, Ex 34,15-16; Lev 17,7; Dt 31,16; Jue 2,17; Is 1,21; Jer 3,6-10; Os 4,15; sobre otros conceptos (belleza de la «Esposa», Yahvé celoso, Pastor-rebaño, sueño-vela, luz-tinieblas...), Núm 25,11; Dt 32,31; Is 41,16; 61,10; 62,4; Jer 3,15-17; 29,11-14; 31,10-11; Ez 34; Os 14,16-19; Jl 2,16; Am 5,18. Paralelismo literario bíblico (véase también nt.18) que, unido al extrabíblico (nt.8), proyecta acaso sobre el *Cantar de los Cantares* la luz del llamado procedimiento «antológico»: sin usar el término, a él (especialmente en el campo bíblico) aludía G. Sánchez en su *Comentario*, de un modo especial (p.4-8.349-397) en la relación-dependencia establecida con el salmo 67 (68). Para el campo bíblico-extrabíblico, véase, p.ej., A. Robert-R. Tournay; para el bíblico, en un caso concreto, R. Tournay, *Les affinités du Ps.45 avec le Cant. des Cantiques et leur interprétation messianique:* VTSuppl (1963) 167-212.

[24] Para esta línea detallada, véase P. Joüon, G. Ricciotti, A. Robert-Tournay.

[25] Véase nota 16; también en este sentido, A. Butte, Pouget-Guitton, L. Waterman, L. Krinetzki, p.29.39-42.

[26] Así, p.ej., W. Zapletal, J. Hontheim, A. Miller, J. Fischer.

[27] Mt 9,15; 10,6; 22,1-14; 25,1-13; Lc 15,4-5; Jn 3,29; 10,1-18; 2 Cor 11,2; Ef 5,23-32; 1 Pe 5,1-4; Ap 19,6-8; 21,9-10. Para otras imágenes bíblicas del *Cantar de los Cantares* reflejadas en el NT, véase Mt 25,1-13; Lc 12,35-37; 1 Cor 16,13 (sobre «sueño-vela»); Mt 7,7-8; Jn 6,33; 13,33-34 (sobre «búsqueda-encuentro»); Mt 5,14-16; Act 26,18; 1 Jn 1,5-7 (sobre «luz-tinieblas»); Jn 14,16; 17,21-23 (sobre «unión íntima»). Pueden verse, además de los *Comentarios* (Buzy, Robert-Tournay, Krinetzki), los artículos de A. Feuillet, *Le Cantique des Cantiques et l'Apocalypse:* RScR (1961) 321-353; M. Cambe, *L'influence du Ct. sur le N. T.:* RevTh (1962) 5-26; J. Winandy, *Le Cantique des Cantiques et le N. Testament:* RB (1964) 161-190.

exegetas católicos [28]. Prolongando este enfoque alegórico, la ascética-mística cristiana, a través de una visión complementaria más que directamente exegética, llega al amor «espiritual» consumado en la unión íntima entre «Cristo Esposo» y el «alma escogida esposa» [29] y al magnífico binomio «Cristo-María» [30]. Desemboque natural del amor tierno de Yahvé al Israel antiguo, proyectado desde su elección sobre el Israel nuevo, sobre la Iglesia de Cristo como «Esposa» divina: sobre ella, con la Madre de «Cristo Esposo» y las almas más espirituales en primer plano, cae un amor divino que, a través del Israel antiguo, apunta desde el principio y sin cortes humanos hacia el Israel nuevo.

5. Epoca y autor

Apoyada en el título *lišᵉlōmōh = de Salomón* (1,1), en la presencia del nombre «Salomón» (3,7.9.11; 8,11) y en las alusiones «al rey» (1,4.12; 3,19) a lo largo del libro, la tradición «judía» lo atribuyó a Salomón. Posición prosalomónica sostenida por muchos siglos, pero hoy abandonada ante el carácter casi seguramente seudográfico del «Título», el procedimiento probablemente «antológico» del poema, que supone una literatura posterior, y el uso de «aramaísmos» (relativamente frecuentes), «neohebraísmos», «persismos» y, acaso (cf. *ʾappiryôn:* 3,9), «grecismos» [31]. Son argumentos de innegable valor, aunque no decisivos, y ante ellos hay que buscar una época posterior a Salomón, al menos si se admite como sustancialmente primitiva la redacción actual del «poema»; pretender fijar con más precisión la época de su composición resulta aventurado. Si, a partir de los siglos VIII-VII, se quiere hablar de la época postexílica, ha de ser siempre con tono de hipótesis y suponiendo Jerusalén como su patria de origen: la presencia de elementos geográficos, botánicos y zoológicos nada puede decidir contra este

[28] Véanse notas 19-22.26. Para la «tradición judía», véase nota 14; para la «cristiana», L. WELSERSHEIMB, *Das Kirchenbild der griechischen Väterkommentare zum Hohen Lied:* ZKTh (1948) 393-449; F. OHLY, *Hohelied-Studien. Grundzüge einer Geschichte der Hoheliedauslegung des Abendlandes bis um 1200* (Wiesbaden 1958); H. RIEDLINGER, *Die Makellosigkeit der Kirche in den lateinischen Hoheliedkommentaren des Mittelalters* (München 1958).

[29] Así, p.ej., SAN BERNARDO, RICARDO DE SAN VÍCTOR, SAN FRANCISCO DE SALES, L. DE LA PUENTE, L. DE LEÓN, G. SÁNCHEZ, JUAN DE JESÚS MARÍA, I. G. ARINTERO; P. PARENTE, *The Canticle of Canticles in Mystical Theology:* CBQ (1944) 142-158; J. DE JÉSUS HOSTIE, *Le Cantique:* Carmel (1955) 144-157; (1956) 59-78.227-236; R. DE LANGEAC, *Virgo fidelis oder der Wert des verborgenen Lebens* (Luzern 1960). Como fundamento bíblico puede verse nota 27; para el patrístico, nota 20; para Orígenes en concreto, O. ROUSSEAU, *Origène. Homélies sur le Cantique des Cantiques* (Paris 1953); para San Agustín, A. M. LA BONNARDIÈRE, *Le Cantique des Cantiques dans l'oeuvre de Saint Augustin:* RevEAug (1955) 225-238; para San Gregorio Niseno, H. LANGERBECK, *Gregorii Nysseni in Cant. Cantic.* (Gregorii Nysseni Opera VI) (Leiden 1960); para San Bernardo, G. CATTANI, *Saint Bernard de Clairvaux ou l'ésprit du Cantique des Cantiques* (Paris 1960).

[30] Así, p.ej., RUPERTO TUIT: PL 168,839-964; ALANO AB INS.: PL 210,51-110; A. DE ESCOBAR, *In Ct. commentarii sive de Mariae Deiparae elogiis* (Lugduni 1669); A. PERGER, *Das Hohelied in der Liturgie:* Der Kath. Seelsorg. (1908) 112-118.209-216; F. RIVERA, *¿Sentido mariológico del Cantar?:* EMar (1951) 437-468; (1952) 25-42; R. E. MURPHY, *The Canticle of Canticles and the Virgin Mary:* Carmelus (1954) 18-28; D. GONZALO MAESO, *Paráfrasis mariana del Cantar de los Cantares:* CultB (1954) 252-270; G. BARDY, *Marie et le Cantique chez les Pères:* BVieCh n.7 (1954) 32-41; B. J. BEUMER, *Die marianische Deutung des Hohen Liedes in der Frühscholastik:* ZKTh (1954) 411-439; F. X. CURLEY, *Our Lady of Canticle:* AmEccRev (1955) 289-299.

[31] Véase el comentario. Una lista más completa en L. KRINETZKI, p.44-45. Cf., por otra parte, W. F. ALBRIGHT, *Archaic Survivals in the Text of Canticles:* HSemSt p.1-7.

origen «jerosolimitano» de un «poema» que se mueve en un ambiente de «pura poesía» y con una «visión poética» ageográfica y atemporal.

6. Literatura y poesía

«Drama» o «poema» («uno» o «colección»), el Cantar es esencialmente «literario» por su lenguaje escogido, su complejo exquisito y atrevido de metáforas-imágenes, su desbordante lirismo, sus recursos simbólicos y su continua entonación poética. Sin caer en extremos que, multiplicando cambios, adiciones u omisiones, buscan fijar la perfección «métrica», puede decirse que ésta existe: generalmente definible, está basada en un verso, con dos esticos sujetos al ritmo externo *qînâ* (2 + 3), al interno de un acendrado paralelismo, a veces quiástico, y en ocasiones a la rima interna [32]. Elementos de estética en la forma poético-literaria, a tono con un «poema» dulce y fuerte a la vez en su fondo de amor apasionado y misterioso [33].

7. Canonicidad

Ante un movimiento de duda, cuya amplitud nos es desconocida, el *Sínodo de Jamnia* (90 d. C.) declaró solemnemente la *canonicidad* del libro, apoyándose expresamente en la tradición judía [34]. De este modo, el *Cantar* entra en el *Canon* judío y con el tiempo ocupa su puesto definitivo en la tercera sección de libros sagrados (los *K^e^tûbîm = Hagiógrafos)* dentro del grupo de los cinco *M^e^gillôt = Volúmenes* (Cant, Rut, Lam, Ecl y Est) [35]. Libro sagrado para la comunidad judía, lo fue también igualmente para Iglesia, que lo acogió siempre en su *Canon* escriturístico.

8. Texto masorético y versiones

El TM puede considerarse como transmisión fiel del TH original, no obstante algunos pasajes oscuros o de autenticidad discutida y el uso de elementos lingüísticos extraños. Con su fidelidad casi servil, a veces mecánica, la versión G, y con ella Aq, Símm y VL, deja entrever su texto original hebreo, generalmente concorde con el seguido por el TM: se aparta de éste en algunas omisiones y adiciones, en el uso de algunos términos hebreos que transcribe y no traduce, en la interpretación diversa de algunos nombres geográficos, en algunas traducciones que suponen distintas etimologías o lecturas diversas. Acaso dependiente en ocasiones de G, la *Peš* se acerca con frecuencia a la versión de los LXX cuando

[32] S. Segert, *Die Versform des Hohenliedes:* Charisteria Or. J. Rypka (Prag 1956) p.285-299; A. Bruno, *Das hohe...* (Stockholm 1956); V. Hamp, *Zur Textkritik am Hohenlied:* BZ (1957) 197-214; G. Gerleman, p.52-62; L. Krinetzki, p.46-75.

[33] D. Lys, *Le plus beau chant de la création:* EtThRel (1958) 87-117; S. Grill, *Die Symbolsprache des Hohenliedes* (Wien 1964); A. González, *El lenguaje de la naturaleza en el Cantar de los Cantares:* EstB (1966) 241-282.

[34] Véase *Yadaim* III, 5; *Tosephta Sanh.* XII, 10.

[35] W. Rudolph, *Das Hohelied im Kanon:* ZAW (1942-1943) 189-199; A. Bentzen, *Remarks on the Canonization of the Song of Salomon:* StOrPed (1953) p.41-47; A. Jepsen, *Zur Kanongeschichte des A. Testaments:* ZAW (1959) 114-136; A. Lacoque, *L'insertion du Ct. dans le Canon:* RevHPhRel (1962) 38-44.

1 [1] El Cantar de los Cantares, que es de Salomón.

ésta se separa del TM y, como ella, lo supone vecino al texto hebreo adoptado. Fiel al TM, la Vg supone a veces una lectura diversa y sufre el influjo de G en algunas interpretaciones y traducciones [36].

9. Bibliografía selecta [37]

COMENTARIOS

A) *Padres* (véase *Introd.: nt.20-21.28*).

B) *Católicos.*—J. PÉREZ DE VALENCIA (Valentiae 1486); J. CLARII (Venetiis 1544); G. GENEBRARDI (Parisiis 1570); C. DE LA HUERGA (Compluti 1581); L. DE LEÓN (Madrid, BAC, 1944); M. DEL RÍO (Lugduni 1604); P. NIGIDI (Roma 1616); G. SÁNCHEZ (Lugduni 1616); L. DE ALCÁZAR (Lugduni 1632); A. CALMET (Lucae 1733); G. GIETMANN: CSS (1890); P. JOÜON (Paris ²1909); A. MILLER: HSAT (1927); G. RICCIOTTI (Torino 1928); G. POUGET-J. GITTON (Paris 1934); D. BUZY: SBPC (²1953); A. VACCARI: BPIB (Firenze 1950); P. DE AMBROGGI (Milano 1952); A. ROBERT: BJ (²1953); A. FEUILLET (Paris 1953); J. FISCHER: EBi (²1959); E. DHORME (1959); J. WINANDY (Maredsous-Tournai 1960); A. VAN DEN OUDENRIJN (Roermond en Maaseik 1962); M. G. CORDERO: BC (1962); A. ROBERT-R. TOURNAY: EtB (1963); L. KRINETZKI (Düsseldorf 1964); R. TOURNAY (Paris 1967); G. F. NOLLI: SBibb (1968); R. E. MURPHY: JerBC (1968); D. LYS: LD (1968).

C) *No católicos.*—S. CASTELLIO (Basileae 1547); E. F. K. ROSENMUELLER, *Scholia in V. T.* IX 2 (Leipzig 1830); F. DELITZSCH (Leipzig 1875); K. BUDDE: KHK (1898); P. HAUPT (Chicago 1902); M. THILO (Bonn 1921); G. KUHN (Leipzig 1926); S. ANEMA (Kampen 1928); G. GEBHARDT (Berlin 1931); M. HALLER: HAT (1940); C. CH. AALDERS (Kampen 1952); R. GORDIS (New York 1954-1956); T. J. MEEK-H. T. KERR: IB (1956); H. RINGGREN: ATD (1958.²1962); W. RUDOLPH: KAT (1962); A. S. HERBERT: PeakC (1962); G. GERLEMAN: BK (1963-1965); E. WÜRTHWEIN: HAT (²1969).

CAPITULO 1

1 Título del libro, presentado como *šîr* = *cántico* (composición poético-musical) *haššîrîm* = *de los cánticos* o «Cántico por excelencia» [1] y atribuido *lišelōmōh* = *a Salomón* [2].

2-4 Comienza el primer poema. Su desarrollo, uniforme en líneas generales para todos los restantes, presenta tres tiempos:

[36] Para bibliografía sobre este punto, G. GERLEMAN, p.89; W. RUDOLPH, p.115-116; cf., además, J. A. EMERTON, *The printed editions of the Song of Songs and the Peshitta Version*: VT (1967) 416-429; W. BAARS, *The Peshiṭta Text of Song of Songs in Barhebraeus' Auṣar rāzē*: VT (1968) 281-289.

[37] Una lista más completa en SIMÓN-PRADO, *Praelectiones* II (Madrid 1940) p.120-122; W. RUDOLPH, p.113-115; GERLEMAN, p.85-87; HÖPBL-BOVO, *Introductio in V. Testamentum* (Neapoli ⁶1963) p.415-416; A. ROBERT-R. TOURNAY, p.32-35; L. KRINETZKI, p.12-16.

[1] Sentido superlativo (el «cántico más bello» de los compuestos por Salomón: 1 Re 5,12), como en las expresiones bíblicas «santo de los santos» (Ez 45,3), «rey de los reyes» (Ez 26,7), «vanidad de vanidades» (Ecl 1,2).

[2] A Salomón se atribuye, basándose sobre todo en 1,5 y 3,7-11, mediante el clásico *lāmed auctoris* que precede al nombre: W. RUDOLPH, p.121; L. KRINETZKI, p.23.

ESPOSA

[2] **Que él me bese de los besos de su boca. |**
Cierto, tus amores son mejores que el vino,
[3] **tus perfumes son gratos al olfato*; |**
perfume que se extiende* es tu nombre, |
por eso te aman las doncellas.
[4] **Atráeme detrás de ti, corramos*. |**
Cuando el rey me haya introducido en sus alcobas*, |
saltaremos de júbilo y nos alegraremos por ti, |
recordaremos tus amores mejores que el vino. | Con razón se te ama.
[5] **Soy negra, pero hermosa, | hijas de Jerusalén, |**
como las tiendas de Quedar, | como los pabellones de Salomón.
[6] **No miréis que soy morena; | el sol me ha tostado. |**
Los hijos de mi madre se irritaron contra mí; |
me pusieron para guardar las viñas | pero yo no he guardado mi viña.

---

búsqueda angustiosa del «Esposo» por parte de la «Esposa», encuentro-contemplación y posesión-goce. Enamorada del «Esposo», la «Esposa» anhela *su beso* cariñoso, persuadida de que sus *dōdîm* = *amores*-caricias son para ella *mejores*-más preciosas *que el vino*, causa de alegría para el corazón humano (Jue 9,13; Sal 104,15; Eclo 40,20). El «Esposo» está ausente, pero la «Esposa», apasionada, le siente a su lado y percibe el aroma de los *šᵉmānîm* = *perfumes agradables* que de él emanan, del *šemen* = *aceite perfumado* de su *nombre*, que *se extiende* a su paso y conquista por doquiera el *amor* de las idealizadas *ʿălāmôt* = *doncellas* vírgenes. Pero es suyo y a él se dirige con un apasionado *moškēnî* = *atráeme* con tu amor irresistible (Jer 31,3; Os 11,4), y yo *correré* ciega *detrás de ti*. Sueña con su «Esposo», *el rey*, y, fuera de sí por la alegría ante el *recuerdo* de sus *dōdîm* = *amores*-caricias, *mejores que el vino*, se sienta a su lado en las *ḥădārîm* = *alcobas* secretas (3,4; Jue 15,1; 2 Sam 13,10; 2 Re 9,2) del «Esposo» [3], del *amado con* toda *razón*.

5-7 La «Esposa» debe contentarse con soñar, porque al presente la realidad es muy distinta: lo confiesa, dirigiendo a las *hijas de Jerusalén*, compañeras de su juventud (5,8.16; 8,4), su melancólico *soy šᵉḥôrâ* = *negra* de paso *como las ʾōhālîm* = *tiendas de* los nómadas de *Quedar* (Sal 120,5), hechas con pieles negras de cabra; *pero*, a pesar de todo, sigo siendo *nāʾwâ* = *hermosa como los yᵉrîʿôt* = *pabellones de Salomón*, con sus pieles preciosas (Sal 104,2). Es *negrura* de paso a causa de la tristeza y de los sufrimientos (Lam 4,7): aparece *tostada por el sol*, porque *sus hermanos, irritados contra ella* y opuestos a sus primeros amores, la han condenado a *guardar las viñas*, hasta que ella se ha decidido a abandonar el duro oficio para ir en busca del amado. Cansada de andar buscándole

*3a G (cf. 4,10) *el olor de tus perfumes sobre todos los perfumes.*
b Alg. *fresco* o *derramado-que se ha vaciado* (cf. G).
*4a G, VL y Vg *detrás de ti correremos al olor de tus perfumes.*
b Peš y Símm *introdúceme en tu alcoba.*

[3] C. HAURET, *Note d'exégèse: Cant. des Cant. 1,4: Introduxit me rex in cellaria sua*: RevScR (1964) 60-70. Cf. también F. J. HELFMEYER, *Die Nachfolge Gottes im AT*: BBB 29 (1968) 72.

[7] **Manifiéstame tú, a quien ama mi alma, | dónde pastoreas, |**
dónde haces descansar al mediodía, |
pues ¿por qué tengo que andar como escondida* |
junto a los rebaños de tus compañeros?

CORO

[8] **Si tú no lo sabes, | ¡oh la hermosa entre las mujeres!, |**
sigue las huellas de las ovejas | y pastorea tus cabritas |
junto a las moradas de los pastores.

ESPOSO

[9] **A mi yegua entre los carros del faraón | te comparo, compañera mía.**
[10] **Hermosas son tus mejillas entre los collares, |**
tu cuello entre las perlas:
[11] **te haremos collares de oro | con puntos de plata.**

ESPOSA

[12] **Mientras el rey estaba en su diván, | mi nardo dio su fragancia.**

---

entre los rebaños de los otros pastores, apostrofa al amado, único *amor de su alma*, con el apremiante deseo de saber dónde se encuentra *pastoreando* el rebaño durante el día y abrevándole durante el *descanso* en las horas calurosas *del mediodía*.

8 A las ansias e inquietudes de la «Esposa» responde el «Coro»: las hijas de Jerusalén, compañeras y amigas de juventud, incitan a la improvisada *pastora de cabritas* a seguir buscando al amado hasta dar con él *junto a las moradas* donde se alojan *los pastores*, siempre en movimiento en busca de pastos [4].

9-11 La presencia del «Esposo» convierte en diálogo amoroso el hasta entonces agitado monólogo de la «Esposa». Fijos los ojos en su *raʿyâ* = *compañera*-amiga-esposa amada, la contempla, esbelta como la *yegua* mejor plantada de la célebre caballeriza del faraón: como ella, mientras ricamente enjaezada marcha uncida al *carro*, lleva *collares* y *perlas* que la hacen más *hermosa*. Entusiasmado a su vista y como si fuese el rey de Egipto, promete ataviarla como a una reina con *ricos collares de oro*, para que aparezca sin mancha en toda su hermosura [5].

12-14 Respondiendo a delicadeza con delicadeza, la «Esposa» habla del «Esposo» con estilo de enamorada: manteniendo el ambiente de realeza evocado por él, le considera como al *rey* que, sentado en su *mēsab* = *diván* de la sala de convites [6], aspira complacido la *fragancia* del precioso *nardo* con que ella le perfuma los pies [7]. Expresiva muestra de afecto, en respuesta al *dôdî lî* = *mi*

*7 G, Símm y Vg *errante*.

4 H. SIMKE, *Cant. 1,7-8 in altchristlicher Auslegung*: ThZ (1962) 256-267 (de G a San Hipólito, Orígenes, San Ambrosio, San Jerónimo y San Agustín: la «Esposa» es la «Sinagoga-Israel» en busca de su Dios, el «alma» y la «Iglesia» en busca de Cristo). Sobre «Israel» en el destierro (en toda la sección), A. ROBERT-R. TOURNAY, p.62-71; sobre la «Iglesia» y «alma cristiana», G. GIETMANN, p.422-445.

5 Sombra de la «Iglesia, hermosa y sin arrugas», como Esposa de Cristo: Ef 5,25-27.

6 Sobre otras posibles significaciones de *mēsab*, derivado de la raíz *sbb* = *rodear*, A. ROBERT-R. TOURNAY, p.86-87.

7 El hebreo *nērdᵉ* (nuestro «nardo», a través del persa *nārdīn)* indica un costoso perfume extraído de una planta aromática (Nardostachys Iatamansi). Usado en los banquetes, Cristo será objeto de este obsequio por parte de piadosas mujeres (Mc 14,3-5; Lc 7,37; Jn 12,3-5).

13 **Una bolsita de mirra es para mí mi amado, | entre mis senos reposa;**
14 **un racimo de alheña es para mí mi amado entre las viñas de Engaddí.**

Esposo

15 **¡He aquí que eres bella, compañera mía, | he aquí que eres bella! | Tus ojos son palomas.**

Esposa

16 **He aquí que eres bello, amado mío, | ¡cómo eres gracioso! | Nuestro techo es de verdor.**

Esposo

17 **Las vigas de nuestra casa son de cedro, | nuestros artesonados, de ciprés.**

2 **Esposa**

1 **Yo soy el narciso de Sarón, | el lirio de los valles.**

---

dulce *amado* a quien, como *bolsita* con un ramo *de mōr* = *mirra* aromática (3,6; 4,6.14; 5,5.13; Sal 45,9; Prov 7,17) de una planta resinosa, lleva día y noche *entre sus senos* y tiene siempre consigo como *un racimo* de flores olorosas *de kōper* = *alheña* en las famosas *viñas de Engaddí* (en la ribera occidental del mar Muerto: cf. Jos 15,62)[8].

15-17 Torneo de delicadezas entre el «Esposo» y la «Esposa», que, con el cambio de tercera a primera persona, se revela cada vez más íntimo. Al cariñoso *raʿyātî* = *compañera*-amiga mía del «Esposo» responde la «Esposa» con el tierno *dôdî* = *amado mío;* a su repetido *hinnāk yāpâ* = *¡cómo eres bella!*, con *tus ojos* dulces y encantadores *como* lo son *las palomas*, replica con el dulce binomio *hinnᵉkā yāpeh-ʾap nāʿîm* = *eres bello-gracioso* y amable. Es un dúo de amor que se desarrolla paralelo y armónico, hasta cerrarse con un final de reposo feliz en vida de familia: al pastoril *ʿarśēnû* = *nuestro techado*[9] *raʿănānâ* = *es verde* por el follaje (con que la «Esposa» recuerda sus antiguas andanzas) responde el «Esposo» (conservando su anterior postura regia) con la presentación de *nuestra casa* fabricada a base de ricas maderas de *cedro* y *ciprés* (1 Re 5,22-24; 7,2-8).

CAPITULO 2

1-3 Sigue el dúo amoroso de admiración mutua: recurriendo una vez más a las bellezas del campo, la «Esposa» se compara al *ḥăbaṣṣelet* = *narciso*[1] de la llanura *del Sarón* (costa entre Jaffa y Cesarea: cf. Jos 12,18) y al *šôšannâ* = *lirio*[2] de los *valles*-llanuras en

[8] Sobre estas y otras especies de la flora palestinense, M. S. Miller-J. Lane Miller, *Encyclopedia of Bible Life* (New York 1944) p.198-219; A. González, *El lenguaje de la naturaleza en el Cantar de los Cantares*: EstB (1966) 241-282.

[9] Este (por el paralelismo) parece ser el significado de *ʿereś* en nuestro caso (cf. árab. *ʿarš* y sir. *ʿarsāʾ*), y no el ordinario de «lecho» (cf. asir. *iršu* y sir. *ʿarsā'* en algunos textos); más tarde (3,1) se hablará de *miškāb* = *lecho*.

[1] G. Dalman, *Die Blume ḥăbaṣṣelet der Bibel*: Fs. Marti (1925) p.62-68.
[2] G. Dalman, *Arbeit und Sitte in Palästina* I (1928) p.351-360.

ESPOSO

2 Como lirio entre las espinas, | así mi compañera entre las hijas.

ESPOSA

3 Como manzano entre los árboles del bosque, |
así mi amado entre los hijos. |
A su sombra he deseado sentarme, | y su fruto es dulce a mi paladar.
4 Me ha introducido en la casa del vino, |
y su bandera sobre mí es el amor.
5 Sostenedme con pasteles de pasa, | reanimadme con manzanas, |
porque estoy enferma de amor.
6 Su mano izquierda está bajo mi cabeza, | y su derecha me abraza.

ESPOSO

7 Os conjuro, hijas de Jerusalén, |
por las gacelas o las ciervas del campo*, |
no despertéis ni desveléis | a la amada hasta que ella quiera.

---

general. No se trata de modestia (comparación con flores humildes), sino de un elogio de la propia hermosura por parte de quien, convencida de ser hermosa (1,5), como tal acaba de sentirse alabada por las jóvenes amigas (1,8) y por el propio «Esposo» (1,15). Ratificando el elogio, el «amado» proclama a su *compañera*-amada hermosa *entre* todas *las hijas*-jóvenes, como lo es *el lirio* de los *valles entre las espinas* que crecen a su alrededor. Delicadeza por delicadeza, la «Esposa» intercambia el elogio con su «amado», manteniendo el mismo ambiente literario campestre y el mismo esquema poético: comparado con el resto de los *hijos*-jóvenes, su *dôd* = *amado* es para ella como *tappûaḥ* = *el manzano* [3] de suave perfume, de *sombra* refrescante y de *dulce fruto entre* todos *los* demás *árboles del bosque*.

4-6 La felicidad de la «Esposa» va en aumento, y el «Esposo» la completa *introduciéndola* *ʾel-bêt hayyayin* = *en la casa del vino*, su sala de convite (Est 7,8; Ecl 7,2), o su despensa, cuya *bandera*-distintivo [4] es *el amor*. Unión íntima espiritual, a través de símbolos materiales [5], que hace sentirse a la «Esposa» *enferma*-herida por *el amor*: a punto de desfallecer y dirigiéndose acaso a las jóvenes que la acompañan (1,5-8; 3,5; 5,8), pide un cordial (a base de los gustos de la época) que la *sostenga* sin desmayarse. La oye el «Esposo» y se acerca presuroso a ayudarla, sosteniéndole la *cabeza* con su *mano izquierda*, mientras con su *derecha* la *abraza* cariñosamente.

7 Mientras tranquila y sosegada duerme la «Esposa», el «Esposo» vela su sueño: dirigiéndose a las *hijas de Jerusalén*-jóvenes amigas de la «Esposa», les ordena la dejen reposar con un enérgico *os*

*7 G, aquí como en 3,5a (lo añade además al TM de 5,8a y 8,4a), *por las fuerzas y poderes*.

3 E. LEVESQUE, *Pommier:* DB V col.530-531. El nombre de ciudad, Tappúaj (Jos 12,17), sin duda está relacionado con la abundancia del «manzano» en la región.

4 Se trata del término *degel* = *enseña* militar, que en este caso parece ser la señal indicadora de la «casa del vino». E. Zolli (B [1940] 273-275) ha traducido por «mirada», teniendo en cuenta el acád. *dagālu*. Lo misma sostiene—aquí y en 5,10; 6,4.10—R. GORDIS (JBLit [1969] 203s).

5 Véase Is 62,6-7 sobre el Israel escatológico; Ap 22,17 sobre la Iglesia; Mt 25,1-13 sobre las esposas vírgenes en el «reino de los cielos».

ESPOSA

8 ¡Voz de mi amado! | He aquí que él viene |
saltando sobre los montes, | brincando sobre los collados.
9 Mi amado semeja a una gacela | o a un cervatillo de las ciervas. |
He aquí que él se para | detrás de nuestro muro, |
mirando por las ventanas, | acechando por las celosías.
10 Mi amado ha tomado la palabra y me ha dicho: |
«Levántateme, compañera mía, | hermosa mía, y vente a mí,
11 porque he aquí que el invierno ha pasado, |
ha cesado la lluvia, se ha ido;
12 han aparecido las flores en la tierra, |
ha llegado el tiempo de la poda, |
y la voz de la tórtola se ha oído en nuestra tierra;
13 la higuera ha producido los brotes de sus higos, |
y las viñas en flor han dado su aroma: |
Levántate, compañera mía, | hermosa mía, y vente a mí.
14 Paloma mía, en las hendiduras de la roca, |
en el escondrijo de la pendiente, |
muéstrame tu rostro, | hazme oír tu voz, |
porque tu voz es dulce | y tu rostro es bello».

---

conjuro por las gacelas o las ciervas, que responde de lleno al ambiente campestre-pastoril y evoca el encanto de la «Esposa» (Prov 5,19) [6].

8-14 Se inicia el segundo poema con sus tres clásicos tiempos de búsqueda, contemplación y posesión. Con libertad poética, se parte ahora del segundo tiempo: la «Esposa» oye de lejos *qôl* = *la voz*, rumor de los pasos, *dôd* = *del amado*, que, ligero *como una gacela o un cervatillo*, viene *saltando-brincando* [7] sobre los *montes-collados*. Le espera angustiosa y, al fin, anuncia llena de gozo su llegada: le ve *detenerse detras de kotlēnû* = *nuestro muro* [8], el de la propia casa, *mirando-acechando* enamorado a través de las verjas de hierro de sus *ventanas-celosías*. Llega como amado-amigo y sorprende a la «Esposa» con un cariñoso *compañera mía*-amiga-esposa, *levántate* del lecho, donde con el corazón en vela me estás esperando, y *ven a mí* a gozar conmigo del fresco y apacible ambiente de la campiña en flor. Invitación tierna a un amor mutuo que ya no sufre dilaciones y, a tono con la naturaleza palestinense, debe saltar del ya *pasado* triste *invierno* (hapax *s^{e}tāw*: cf. sir., aram. y árab.), con sus *lluvias*, a la alegre primavera con sus *flores*, la *zāmîr* = *poda* (cf. neoheb. *zămîrâ*) de los árboles, el dulce *arrullo* de la *tórtola*, el *brotar de los higos* y el *perfume* de las *viñas* en flor. Descripción poética de una primavera auténticamente palestinense, como símbolo de un amor que debe revivir con toda su fuerza: en boca del «Esposo», impaciente, vuelve a sonar el *levántate y ven a mí* de antes, pero en un ambiente más recargado de admiración y cariño hacia la «Esposa». Con sus

[6] Parece ésta una interpretación natural: para otras, sin duda más forzadas, véase A. ROBERT-R. TOURNAY, p.107-108. El v.7 se repite en 3,5: la lectura de G (cf. *nt.crit.*) supone en *ṣ^{e}bā'ôt* el plural de *ṣābā'*, en vez del de *ṣ^{e}biyyâ*; y en *'ay^{e}lôt* un derivado de *'ēl-'ayil*, en vez del plural de *'ayyālâ*. Pretender llegar, a través de esa lectura, a un conjuro por *Yahweh Ṣ^{e}bā'ôt* es muy arriesgado.

[7] *M^{e}qappēṣ* (cf. aram. *q^{e}paṣ*; árab. *qafaṣa*).

[8] Aram. *k^{e}tal* (Dan 5,5). Sobre el v.9c, cf. H.-J. HORN: Jb. f. Antike u. Christentum (1967) 30-60.

CORO

15 **Cogednos las zorras, | las zorras pequeñas | que devastan las viñas, |**
pues nuestras viñas están en flor.

ESPOSA

16 **Mi amado es para mí, y yo soy para él, | que pastorea entre lirios.**
17 **Antes que sople el viento del día | y huyan las sombras, |**
vuelve, aseméjate, | amado mío, a la gacela |
o al cervatillo de las ciervas | sobre los montes de Béter*.

---

dulces e insistentes requiebros: *compañera mía* y *hermosa mía*, trata de apresurar su salida. La «Esposa» tarda en dejarse ver y, con delicadas variaciones poéticas, el «Esposo» insiste a *su paloma* (5,2; 6,9), para que, asomándose desde las *hendiduras-escondrijo* de la *roca-pendiente* escarpada donde se ha escondido, le permita ver su *rostro bello* y le haga oír su *voz dulce* [9].

15 Con el avanzar de la primavera, las *viñas están en flor* (v.13) y corren peligro de que las *zorras pequeñas* de las nuevas camadas *las devasten*, comiendo el fruto en ciernes. De aquí el *cogednos* esas *zorras* que algunos consideran dirigido por la «Esposa» al «Esposo» o por el «Esposo» a sus criados; pero otros atribuyen al coro de jóvenes amigas el cuidado de las viñas de los dos amantes, o a un escriba que habla a tono con todo el contexto poético-campestre [10].

16-17 Aunque materialmente separada del «Esposo», ocupado en el *pastoreo* de su rebaño *entre* los *lirios* de la campiña florida, la «Esposa» le considera espiritualmente a su lado y proclama esta íntima unión mutua con el descarnado, pero fecundo *mi amado para mí y yo para él*. Persuadida de esta inseparable pertenencia recíproca [11], la «Esposa» ansía verla convertida en dulce realidad: para ello urge al *amado* que, *antes que* comience a *soplar el viento* vespertino *del día* (Gén 3,8) y *huyan* alargadas con la caída del sol *las sombras* de la tarde [12], *vuelva* ligero *como la gacela* o *el cervatillo* que corren *sobre hārê Bāter = los montes de Béter* o (4,6) *b*e*śāmîm = de los perfumes* (cf. *nt. crít.)* [13]. El contenido amoroso se va recalcando a lo largo de todo el poema, pero al margen de elementos sexuales que puedan romper el equilibrio del puro amor de dos enamorados.

*17 Así Aq, Símm y Vg el mas. *Bāter; G cavidades;* Peš y Teod *aromas;* Hex sexta *malabatro.*

9 Cf. L. DE LEÓN, p.61-66, psicólogo, poeta y costumbrista, en el comentario literal de esta sección.

10 Véase L. DE LEÓN, p.67-68; S. SÁNCHEZ, p.118; D. BUZY, p.314-315; G. GERLEMAN, p.314-315; W. RUDOLPH, p.134-135; A. ROBERT-R. TOURNAY, p.122-125; L. KRINETZKI, p.134. Sobre los pueblos vecinos-animales selváticos que devastaban a Israel, 2 Re 17,20; Os 2,14.

11 A. FEUILLET, *La formule d'appartenance mutuelle (2,16) et les interpretations du Cantique des Cantiques:* RB (1961) 5-38 (estudio de las diversas interpretaciones literales y profético-alegóricas).

12 Puede hablarse también del viento de la «mañana» y del «amanecer» tras la noche que la «Esposa» está pasando sola.

13 Relacionando nuestro *Bāter* con la raíz *btr = separar-cortar*, se llega a la doble traducción *montes de separación*-corte = «horizonte» (DHORME) y *montes de separación*-corte división de la víctima para el sacrificio (Gén 15,10) en dos partes iguales (JOÜON; ROBERT-TOURNAY). Ingenioso y sugestivo en la comparación de 2,17 y 4,6 con 2 Pe 1,19 J. SMIT SIBINGA, *Une Citation du Cantique dans la Secunda Petri:* RB (1966) 107-118.

3 ESPOSA

1 Sobre mi lecho, por las noches, he buscado | a quien ama mi alma, |
lo he buscado y no lo he encontrado.
2 Me levantaré y daré vueltas por la ciudad, | por las calles y las plazas, |
buscaré a quien ama mi alma: | lo he buscado y no lo he encontrado.
3 Me han encontrado los guardianes, | los que rondan la ciudad: |
«¿Habéis visto a quien ama mi alma?»
4 Apenas los había pasado, |
cuando he encontrado a quien ama mi alma. |
Lo he asido y no lo dejaré, |
hasta que lo haya introducido en la casa de mi madre, |
en la alcoba de quien me dio a luz.

ESPOSO

5 Os conjuro, hijas de Jerusalén, |
por las gacelas o las ciervas del campo, |
no despertéis ni desveléis a la amada | hasta que ella quiera.

CAPITULO 3

1-5 Tema: «buscar-encontrar», con el hilo motor: «a quien ama mi alma». Se echa encima y avanza la *noche*, sin que el «Esposo», aquel *a quien ama mi alma* (1,7), dé señales de vida. Medio en sueños o en un insomnio amoroso, la «Esposa» palpa una y otra vez *su lecho* con la ilusión de *encontrarlo* allí. Todo inútil: entonces, aguijoneada por el complejo amor-temor-celos, que no conoce prudencia ni teme peligros [1], decide *levantarse y buscar por la ciudad al que ama su alma, dando vueltas y vueltas* (Po. *sābab)*, como loca enamorada, *por calles y plazas*. Al *no encontrarle*, se dirige a los *guardianes* nocturnos de la ciudad (5,7) y, sin detenerse ante posibles maliciosas sospechas, les pregunta como automáticamente por el paradero de aquel *a quien ama su alma*. El amor no la deja reposar [2] y, acaso sin esperar respuesta, sigue adelante: *apenas* (neoheb. *kimᵉʿaṭ še;* heb. antiguo *ʾak) ha pasado* a los guardianes, *cuando* (neoheb. *ʿad še;* heb. antiguo *wᵉ) encuentra a quien ama su alma*. Sin preocuparse de dónde y cómo le encuentra, *le ase* con fuerza *(ʾāḥaz)* por el manto o arrojándose a sus pies, le lleva prisionero del amor a la *casa de su madre* y le introduce (prueba de confianza y deseo de no perderle más) en la *alcoba* secreta y reservada *(ḥeder)* de quien *la dio a luz*. Tranquila con la presencia del «amado», la «Esposa» se duerme: el «Esposo» vela por su sueño, *conjurando* de nuevo, poético y solemne, a las *hijas de Jerusalén* para que *no la despierten* (2,7) [3].

1 Delicado y profundo psicólogo, L. DE LEÓN, p.73-75: bella aplicación de búsqueda del «Esposo» por parte de la «Esposa» a la búsqueda de «Dios» por parte del «alma». Véase también D. BUZY, p.317-319.

2 Nótese la repetición (cuatro veces en estos cuatro versos) de la clásica expresión «a quien ama mi alma» en labios de la «Esposa».

3 Resulta violento recurrir a una interpretación mítico-cultual de todo este pasaje, evocando la presencia de la diosa Ištar que busca y encuentra (muerte-vuelta a la vida) al desaparecido Tammuz-Marduk. Contra esta interpretación de W. Wittekindt (p.124-133), véase G. GERLEMAN, p.131; W. RUDOLPH, p.138.

Coro

6 ¿Quién es esa que sube del desierto | como columnas de humo, |
embalsamado de mirra e incienso. | de todo polvo de perfume?
7 Es la litera de Salomón: |
setenta héroes están en torno a ella | de los héroes de Israel,
8 todos empuñan espada, | están adiestrados al combate. |
Cada uno tiene su espada a su flanco | por temor durante las noches.
9 El rey Salomón se ha hecho | un palanquín de maderas de cedro:

6-11 Original o añadida más tarde, una o fragmentaria [4], la sección nos ofrece un canto nupcial que los invitados a la boda dedican al «Esposo» bajo la figura del rey Salomón. Diálogo poético (6-8) que, a la vista del magnífico cortejo, los compañeros del «Rey-Esposo» inician con el interrogante admirativo: *¿quién es esa* [5] *ʿōlâ = que sube* hacia Jerusalén o, más bien, hacia el cielo, *desde el desierto* (real o mero símbolo literario), *como columnas* (plur. poético) *de humo* (Jue 20,40), *aromatizado* con toda clase de *perfumes?* El cortejo se va acercando poco a poco, y los compañeros del «Esposo» se responden, siguiendo la línea del juego literario: *He aquí* que es *miṭṭātô = la litera de él* [6], *la de Salomón.* No se trata de un momento histórico del gran rey hebreo (subida a Jerusalén o matrimonio con la princesa egipcia), sino de un recurso literario con que dar más realce a la persona del «Esposo». Bajo la figura de Salomón, avanza como rey poderoso en su litera con el cortejo de *setenta* (numerosos) *héroes,* lo mejor del ejército, que montan guardia *durante las noches* para evitar sorpresas desagradables [7]. Insistiendo en la grandeza del «Esposo», los cantores siguen contemplándole (9-11) como *el rey Salomón* en su lujoso trono: aparece sentado en su *ʾappiryôn = palanquín* o silla gestatoria (Peš, *trono;* Vg, *ferculum = angarillas* o *litera)* [8] fabricado de los más ricos materiales *(maderas de cedro, plata, oro)* y *tapizado con* auténtico *amor* (cf. nota crítica) por las *hijas de Jerusalén*-amigas de la «Esposa». A ellas, *hijas de Sión,* se dirige el coro de los cantores en un apóstrofe final lleno de vida. Ultima pincelada del cuadro regio-salomónico, en que el arte literario ha ido dibujando la figura del «Esposo» *el día de sus bodas-de la alegría de su corazón.* Visión magnífica del simbólico *rey Salomón,* majestuoso y deslumbrante con la espléndida *corona* que *su madre* le acaba de colocar sobre la cabeza.

[4] Véase D. Buzy, p.319; G. Gerleman, p.134-135.

[5] El *mî zōʾt* del TM puede equivaler o a *¿quién* (persona) *es ésa?* (cf. G y Vg), o a *¿qué* (cosa) *es eso?* En todo caso, no parece referirse a la «Esposa».

[6] «Lecho» en los demás textos bíblicos (Vg aquí «lectulum»), *miṭṭâ* es en nuestro caso «litera»: así lo exige el contexto, y no parece necesario omitir 7a, como pretende W. Rudolph (p.139).

[7] No es fácil determinar la naturaleza de estos posibles enemigos, identificándolos con los simples ciudadanos que pudiesen turbar el sueño del «Esposo» (L. de León, p.79, que mantiene *miṭṭâ = lecho)* o con los demonios-espíritus de las tinieblas (Sal 91,5; W. Rudolph, p.142).

[8] Se trata del hapax *ʾappiryôn,* cuya etimología no ha podido aún aclararse a pesar de los muchos intentos, a base del indio *paryanka,* del iránico *upari-yāna,* del arm. *aparank°,* del egipc. *pr,* del griego (cf. G) φορεῖον: en todo caso, se trata de un cómodo mueble de descanso. Sobre las diversas hipótesis, puede verse F. Rundgren: ZAW (1962) 70-72; G. Gerleman, p.140-142; W. Rudolph, p.139-140; A. Robert-R. Tournay, p.147-150; J. Winandy, *La litière de Salomon (Cant. 3,9-10):* VT (1965) 103-110.

10 sus columnas ha hecho de plata, | su respaldo de oro, |
su asiento de púrpura, | tapizado con amor | por las hijas de Jerusalén*.
11 Salid y mirad, hijas de Sión, al rey Salomón |
con la corona con que le coronó su madre | el día de sus bodas |
y el día de la alegría de su corazón.

4 Esposo

1 ¡He aquí que eres bella, compañera mía, | he aquí que eres bella! |
Tus ojos son palomas | a través de tu velo. |
Tu cabellera, como un rebaño de cabras |
que de mañana bajan del monte Galaad.
2 Tus dientes, como un rebaño de ovejas esquiladas |
que suben del baño: |
todas ellas con crías mellizas, | sin que entre ellas haya una estéril.
3 Tus labios, como un hilo de escarlata, | y tu lengua hermosa; |
tu mejilla, como un corte de granada | detrás de tu velo.

Ni el recuerdo de Salomón obliga a introducir en primer plano el día histórico de la coronación del rey judío ni la evocación de la ceremonia nupcial los desposorios del Israel-esposa con Yahvé. Cierto que, a la luz de la historia-escatología y a través de una serie de elementos, puede llegarse indirectamente al histórico Israel-esposa y Yahvé-Esposo (Jer 2,2; Ez 16,10-16; Os 2,9-24) y tipológicamente al histórico-escatológico Iglesia-Esposa y Cristo-Esposo (Mt 25,1-13; Ap 17,14; 19,9-16); sin embargo, el cuadro es en sí la descripción literario-simbólica de una ceremonia nupcial. Amoroso y alegre, nunca resbala hacia lo escabroso, aun en el supuesto y absolutamente probable *miṭṭâ* = *lecho* [9].

CAPITULO 4

1-7 Comienza un tercer poema, cuadro independiente del anterior [1]. El «Esposo» contempla extasiado a la «Esposa» y describe [2] detalladamente, a base de poéticas comparaciones orientales (cf. el *waṣf* árabe), la exquisita elegancia de sus formas femeninas. Como punto de arranque, el conocido requiebro (1,15; cf. 7,8) a la *belleza* de la *compañera* con *ojos* que son *palomas* dulces y encantadoras (5,12), completado con la delicada expresión *a través de tu ṣammâ* = *velo* [3] con que se cubre tu cuerpo. La detallada descripción poética arranca de la *cabellera* de la «Esposa»: cae abundante y negra *como un rebaño de* graciosas *cabras* que *de mañana se dejan ver* mientras *bajan* saltarinas (cf. neoheb., *gālaš* y G) del fértil (Núm 32,1; Jer 50,

*10 G *con piedras, prueba de amor de las hijas de Jerusalén*

9 Véase L. de León, p.78-79; G. Sánchez, p.129.139-140, que, supuesto el histórico del «lecho gestatorio», recoge una serie de sentidos alegóricos y hace derivar *'appiryôn* de *pārâ* = *dar fruto* de abundante descendencia.

1 L. de León, p.84; D. Buzy, p.322.

2 Cf. J. Angénieux, *Les trois portraits du Cantique des Cantiques:* EThL (1966) 582-596; R. N. Soulen, *The waṣfs of the Song of Songs and Hermeneutic:* JBLit (1967) 183-190.

3 El término se repite solamente en Is 47,2, donde G traduce «velo» y Vg *turpitudo* = fealdad-impureza. Aquí, suponiendo sin duda un *ṣmt* = *callar* (cf. árab. y sir.), G (cf. VL, Aq, Símm) traduce «fuera de tu *silencio*-secreto», y Vg con la paráfrasis (en el fondo equivalente) «sin aquello que dentro *está oculto*».

4 Tu cuello, como la torre de David | edificada para los trofeos: |
mil escudos | penden en ella, | todas las corazas de los héroes.
5 Tus dos senos, como dos cervatillos, |
mellizos de gacela, | que pacen entre lirios.
6 Hasta que sople el viento del día | y huyan las sombras, |
me iré hacia el monte de la mirra | y hacia la colina del incienso.
7 Eres toda bella, compañera mía, | y no hay tara en ti.
8 Ven* del Líbano, esposa, | ven* del Líbano, llega; |

15; Miq 7,14) *monte de* la transjordánica (Gén 31,21-25; Jos 22,9) *Galaad*[4]. Hecho al ambiente pastoril, los blancos *dientes* de la «Esposa» se le antojan al «Esposo» *un rebaño de ovejas* que, recién *qᵉṣûbôt* = *esquiladas*[5], *suben* lucientes y hermosas *del baño*, todas con su *doble cría*[6]. Una nueva imagen del ambiente del campo para los *labios* de la «Esposa», de un rojo vivo *como un hilo de escarlata;* para su *midbār* = *lengua nā'weh* = *hermosa* y atrayente cuando habla; para sus *mejillas*, cada una de ellas con su alegre color de rosa *como un corte*-mitad *de granada*[7]. Poeta y enamorado, el «Esposo» sigue dando alas a la fantasía: ve alzarse el *cuello* de la «Esposa» esbelto y adornado como la *torre de David*, edificada junto a la puerta de Jaffa y de la que el gran rey hacía colgar *talpîyôt* = *los trofeos*[8] más valiosos conquistados en las batallas, los *escudos (māgēn)* y las *corazas (šeleṭ)*[9] *de los héroes*-flor del ejército enemigo[10]. Poco a poco surge idealizada la figura de la «Esposa» en todo su atractivo físico: golpes delicados de amor con que el «Esposo» la va cincelando, hasta llegar a lo más íntimo, pero sin estridencias escabrosas. La contempla mujer completa con sus *dos senos* exuberantes como *dos cervatillos* graciosos y saltarines, dos *mellizos de gacela* (2,9.17; 7,4; 8,14) *que pacen entre* los *lirios* del campo (2,16)[11]. En un salto lírico, que es acaso una invitación a la «Esposa» para que le siga[12], el «Esposo» decide retirarse «hasta la tarde», *hacia el monte-colina* de la *mirra-incienso* (3,6). Antes, el último requiebro con el binomio paralelo *eres toda bella* — *no hay tara en ti* (v.1), síntesis de la poética descripción precedente: la liturgia lo ha sublimado de frente a María en su concepción sin mancha.

8 Considerado como algo fuera del contexto y proveniente de

*8 Con G, VL, Peš y Vg *'ĕtî;* TM *'ittî* = *conmigo.*

4 El verso 1c se repite más tarde (6,5).

5 El término *qāṣab* (árab. *cortar* y sir. *esquilar)* sólo vuelve a aparecer en 2 Re 6,6 con el significado de «cortar» un árbol. Hablar en nuestro texto de un sexual «traspasar» es muy hipotético.

6 El verso se repite más tarde (6,6). En uno y otro caso parecería más lógico (así D. Buzy, p.324; W. Rudolph, p.143-144) traducir 2b: «Ellos (los dientes) están por pares, sin que falte, esté huérfano, alguno». Sin embargo, el término *šakkulá* = *estéril*-privada de «hijos» (cf. *šākal*, siempre en este sentido) constituye un obstáculo difícil de superar.

7 3b se repite en 6,7.

8 Así, según el contexto, puede traducirse el hapax *talpîyôt* (G lo transcribe), que otros (cf. árab. *lf')* traducen «en línea-orden»: véase Honeyman: JThSt (1949) 51s.

9 Sobre el binomio *māgēn-šeleṭ* en 1 QM 6,2 y 9,12, G. Gerleman, p.149. Como ornamento de los muros aparecen en Ez 27,11; 1 Mac 4,57.

10 Así, en concreto, hizo David con los escudos de oro arrebatados a los soldados del rey de Sobá (2 Sam 8,7.11).

11 No parece pueda probarse que se trata de una glosa, como preferiría D. Buzy (p.325).

12 L. de León, p.93. Indudable salto lírico, natural en este género de poesía: no es, por lo mismo, necesario evitarlo por falta de lógica recurriendo a una glosa (así D. Buzy, p.325;

avanza desde la cumbre del Amaná, |
desde la cumbre del Senir y el Hermón, |
desde las guaridas de los leones, | desde los montes de las panteras.
9 Has robado mi corazón, hermana mía, esposa, has robado mi co-
razón | con un lance de tus ojos, | con una anilla de tus collares*.
10 ¡Qué bellos son tus amores, hermana mía, esposa, |
qué buenos son tus amores, mejores que el vino; |
y el olor de tus perfumes, | mejor que todos los bálsamos!
11 Panal destilan tus labios, esposa, | miel y leche hay bajo tu lengua, |
y el olor de tus vestidos | es como el olor del Líbano.
12 Eres jardín cercado, hermana mía, esposa, |
jardín* cercado, fuente sellada.

---

una unidad más compleja, o como una especie de pausa que se apoya sobre el v.6 y sirve de introducción a los v.9-11, el v.8 se mantiene en el campo poético de una geografía a tono con el ambiente de Palestina. En ansias de unión con la «Esposa», el «Esposo» le pide con insistencia [13] que baje hasta él desde el famoso *Líbano* (al norte de Palestina: Jos 1,4; 9,1) y desde las altas *cumbres* del *Amaná* (en la región del Antilíbano y variante de río Abaná: 2 Re 5, 12), del *Senir* (en la región del Líbano: es el nombre amorreo del Hermón en Dt 3,9, desdoblado aquí y en 1 Cr 5,23) y del majestuoso *Hermón* (al sur del Antilíbano: Dt 3,8-9; Jos 11,3.7), en cuyas inaccesibles alturas se esconden *leones* y *panteras*.

9-11 De nuevo ante la «Esposa», reanuda el «Esposo» su canto de amor hacia *su hermana*, su *Esposa*, que *ha robado su corazón* con el encanto de *una* sola *de sus miradas* y con el brillo de *una* sola *de sus anillas*-perlas. Punto de partida para una descripción de la belleza espiritual de la *hermana-esposa*, para un emocionado canto lírico, con sabor campestre, de *sus amores*: en sí *bellos* - encantadores y *buenos* - portadores de felicidad, son *mejores* - más embriagadores que el mismo *vino* en abundancia. No hay, entre las plantas aromáticas y resinosas de la región, *olor* perfumado *de bálsamo* alguno, aunque proceda del famoso *Líbano*, que pueda compararse con el perfume de los bellos amores de una *hermana-esposa*, cuyos *labios destilan* en abundancia el dulce néctar de un *panal* y cuya *lengua* es un perenne manantial de *miel* y *leche*.

12-15 De la descripción detallada pasa el «Esposo» a una visión poética de conjunto: a su vista, aparece la *hermana-esposa* en todo su atractivo de joven virgen, como un *jardín cercado* de un muro o seto que lo haga inaccesible y con su *fuente sellada*-defendida por una puerta. Colorido exótico en el retrato de la «Esposa», florido jardín oriental con sus fuentes y canales (Prov 5,15-20), ante él deja el «Esposo» volar la fantasía. En los *šᵉlāḥîm* = *renuevos*-bro-

*9 G, Aq, Símm, Peš, VL y Vg *tu cuello*.
*12 Con muchos Mss, G, Peš, VL y Vg; TM *gal* = *fuente*.

W. Rudolph, p.144), o salvarlo con la identificación del «monte-colina» de «mirra-incienso» con los senos perfumados de la «Esposa» (así E. Dhorme, p.1454).

13 Se lea (cf. *nt.crit.*) *ven*, o *conmigo* (cf. A. Vaccari, *Cant. 4,8 y 5,12*: B [1947] 398-401). Para algunos elementos geográficos y su alcance simbólico, véase G. Vermès, *The Symbolical Interpretation of Lebanon in the Targums*: JThSt (1958) 1-12. Sobre *Amaná*, cf. M. Dahood: B (1961) 236s.

13 Tus renuevos son un paraíso de granados | con frutos exquisitos, |
alheñas con nardos,
14 nardo y azafrán, canela y cinamomo |
con todos los árboles de incienso, |
mirra y áloe | con todas las primicias de los bálsamos.
15 Fuente de los jardines, | pozo de aguas vivas |
y aguas torrenciales que fluyen del Líbano.
16 Levántate, aquilón, y ven, austro, |
sopla sobre mi jardín y que se esparzan sus perfumes. |

ESPOSA

Que mi amado venga a su jardín | y coma sus frutos exquisitos.

---

tes[14] sin fin de la hermosura de la «Esposa», la ve como un *pardēs* = *paraíso* (Ecl 2,5; Neh 2,8; cf. pers. *pairidaēza* y acád. *pardisu)*, donde, junto a los poéticos *granados-granadas* (4,3; 6,7.11; 7,13; 8,2), crecen con profusión las plantas aromáticas[15]: los *kᵉpārîm* = *racimos de alheñas* (cf. 1,14), los *nᵉrādîm* = *nardos* (cf. 1,12)[16], el hapax *karkōm* = *azafrán*, la *qāneh* = *caña* aromática (*qᵉneh bōśem*: Ex 30,23), el *qinnāmôn* = *cinamomo*, las sustancias olorosas de la *mōr* = *mirra* (cf. 3,6) y del *ʾăhālôt* = *áloe* (los dos unidos en Sal 45, 9; Prov 7,17). Para completar esta enumeración, que se le haría interminable, el «Esposo» enamorado añade un genérico paralelo *todos los árboles de incienso-todas las primicias* («lo mejor») de los árboles *de bálsamos*, síntesis expresiva de cuanto pudiera seguir diciendo. Variado y aromático *gan-pardēs* = *jardín-paraíso*, también es la «Esposa» *maʿyān ḥātûm* = *fuente*-manantial *sellada* que aparece a los ojos del «Esposo» como *maʿyān gannîm* = *fuente de los* floridos *jardines*[17], *bᵉʾēr mayim ḥayyîm* = *pozo de aguas vivas*-manantial perenne (cf. Jer 2,13), *nōzᵉlîm min-Lᵉbānôn* = *torrenteras de aguas* que, frescas e incesantes, bajan de las nieves perpetuas *del Líbano* (cf. Jer 18,14).

16 Entusiasmado ante el espectáculo espléndido de su Esposa-jardín-fuente, el «Esposo»[18] ordena *levantarse* a los vientos, al *aquilón*-norte y al *austro*-sur, para que, *soplando* fuerte sobre *su jardín*-Esposa, *esparzan* por doquiera *sus perfumes*, y él, con todos los invitados, pueda aspirarlos a placer. Sobria, pero agradecida, la «Esposa» invita al «Esposo» enamorado a acercarse a ella, a entrar en *su jardín*, para deleitarse con sus perfumes y *comer* de sus *frutos exquisitos*. Respuesta a la llamada de un goce íntimo y delicado, como fruto de un amor casto. Ambiente de espiritualidad en el marco de un lirismo poético que diluye los elementos materiales del amor humano entre esposos. A través de él y a la luz de las realidades bíblicas judío-cristianas, se abre camino el amor misterioso de Dios a los hombres: de Yahvé-Esposo a Israel-Esposa, escogida entre mil; de Cristo-

[14] De la raíz *šlḥ* = *echar fuera*, de donde la posible traducción de «canales» que corren.
[15] Para el estudio de los términos españoles, véase L. DE LEÓN, p.97-100.
[16] El término, en plural en 13b, se repite en singular en 14a: algunos prefieren cambiar el primero, *nᵉrādîm*, en *wᵉrādîm* = *y rosas*, para evitar la repetición.
[17] Algunos prefieren *gallîm* = *que brotan a borbotones*.
[18] Para muchos, sería la «Esposa» quien, contagiada por el entusiasmo del «Esposo», diese la orden a los vientos.

5 ESPOSO

1 Vengo a mi jardín, hermana mía, esposa, |
cojo mi mirra con mi bálsamo, |
como mi panal con mi miel, | bebo mi vino con mi leche: |
comed, compañeros, | bebed y embriagaos, amados.

ESPOSA

2 Yo dormía, pero mi corazón velaba. | Voz de mi amado que llama: |
«Abreme, hermana mía, compañera mía, |
mi paloma, mi inmaculada, | porque está mi cabeza llena de rocío, |
mis rizos de las gotas de la noche».
3 «Me he despojado de mi túnica: | ¿cómo volvería a vestirla? |
He lavado mis pies: | ¿cómo volvería a ensuciarlos?»

Esposo a la Iglesia-Esposa sin mancha; de Cristo-Esposo al alma-Esposa pura, con María-Esposa Inmaculada en primer plano. Admirable condescendencia divina y respuesta humana humilde y generosa.

CAPITULO 5

1 El «Esposo» ha aceptado la tan esperada invitación (4,16) y, mientras entra en *su jardín*, anuncia su llegada con el afectuoso *hermana mía-Esposa*, clásico en el tercer poema [1]. Ya dentro, proclama poética y delicadamente su intensa felicidad al lado de la «Esposa», que es para él su comida, dulce como la *miel (yaᶜar-dᵉbaš:* Prov 16, 11; 24,13; Eclo 24,20), y su bebida, alegre y refrescante, como *yayin el vino* y *ḥālāb* = *la leche*. Como fuera de sí por la felicidad, sueña en el banquete de bodas e invita a sus íntimos *amigos (rēᶜîm-dôdîm)* a participar en él, *comiendo* y *bebiendo* hasta *embriagarse*-alegrarse [2].

2-4 Se inicia una nueva situación, intermedio nocturno, y con ella el cuarto poema. Nuevo insomnio amoroso (3,1-4) de quien se siente fuertemente probada en su amor hacia el «Esposo» ausente. En vano intenta *dormir* tranquila: el recuerdo del «Esposo» la trabaja durante el sueño y obliga a su *corazón* a mantenerse *en vela* [3]. Duerme medio despierta (si no es que su «dormía» es un puro motivo literario) y le es fácil oír *qôl dôdî-la voz* («rumor» de los pasos o «golpes» de la mano) *de mi amado* (2,8), que *llama* precipitado *(dāpaq)* a la puerta. Después oye su urgente *ábreme:* le da prisa con una oleada de epítetos amorosos (asonantes en *î)* y la descripción poética de lo que está sufriendo a causa del frío de una *noche* de *ṭal* = fresco *rocío* y *rᵉsîsîm* = *gotas* que le resbalan como lluvia [4]. Inexplicablemente dura

[1] Para explicar el discutido alcance del primer perfecto *(bā'tî)* del TM respecto a los otros tres *('ārîtî, 'ākaltî, šātîtî)*, W. Rudolph (p.151-153) ha traducido «he venido al jardín de mi hermana...», suponiendo que, desde el principio, el «Esposo» se dirige a sus amigos: no es necesario. Nótese de paso la constante asonancia en *î* de 1ab y en *û-îm* de 1c.

[2] No es necesario poner esta invitación en labios de la «Esposa» o del «poeta»: es el «Esposo» el que invita a los amigos, no al matrimonio como otros tantos «esposos», sino al banquete nupcial, como «invitados».

[3] Profundo y psicológico el comentario de L. de León (p.107-108).

[4] Recurriendo a una serie de textos bíblicos y al ambiente árab.-sir., G. Gerleman (p.165-166) insinúa la posibilidad de que el complejo «rocío-gotas» sobre la «cabeza-rizos» indique más bien la plenitud de «bendición-majestad»: el contexto exige más bien el sentido de incomodidades «ordinarias» en una noche fresca.

[4] Mi amado ha alargado su mano a través de la abertura, |
y mis entrañas se han conmovido por él.
[5] Me he levantado para abrir a mi amado: |
mis manos destilaban mirra, | y mis dedos mirra líquida |
sobre los asideros del cerrojo.
[6] He abierto a mi amado, |
pero mi amado había desaparecido, había pasado. |
Mi alma ha salido en su seguimiento: |
le he buscado y no le he encontrado, |
le he llamado y no me ha respondido.
[7] Me han encontrado los guardianes, | los que rondan la ciudad, |
me han golpeado, me han herido, |
me han quitado de encima el manto | los guardianes de las murallas.
[8] Os conjuro, | hijas de Jerusalén: |
si encontráis a mi amado, | ¿qué le habéis de anunciar? |
Que estoy enferma de amor.

---

para tomarla a la letra, la respuesta de la «Esposa» equivale más a un «allá voy» disimulado: segura del amor del «Esposo» y decidida a levantarse, quiere aparecer remolona y esquiva, alegando el pretexto fútil, pero muy femenino, de tener que *vestirse* de nuevo la larga *túnica* de casa y *ensuciar* los *pies* recién *lavados* [5]. Mientras dura el diálogo con la «Esposa» y para evitarle molestias, el *amado* intenta abrir la puerta *alargando su mano* a través de *ḥōr* = *la abertura* existente en ella (2 Re 12,10; Ez 8,7) y que permitía a los visitantes de confianza alzar desde fuera la aldaba interior [6]. La «Esposa» percibe el rumor y, *conmovidas sus entrañas* ante la impaciencia y premura del «Esposo», intenta adelantársele.

5-8 Una vez *levantada*, se viste la túnica, se calza las sandalias y se dirige hacia la puerta para *abrir a su amado*. Al tocar los *asideros del cerrojo*, las *manos-dedos* de la «Esposa» dejan caer sobre ellos *môr-môr ʿōbēr* = *la mirra-mirra líquida* con que previamente, costumbre femenina y obsequio al «Esposo», se había perfumado [7]. Al *abrir* la puerta, la desilusión de la «Esposa» no tiene límites: cansado de esperar, *su amado ha desaparecido*. Fuera de sí, inicia su «búsqueda» por la *ciudad* como ya lo ha hecho en otra ocasión (3,2-4),pero esta vez sólo consigue que los *guardianes* de turno en las calles la «maltraten» y los de las *murallas* le *quiten rᵉdîd* = *el* largo y ligero *manto*-velo (Is 3,23) con que iba cubierta. Pasando por encima de todo y sin éxito en la búsqueda, *conjura* a las *hijas de Jerusalén*-jóvenes amigas (como en otras circunstancias lo hace el «Esposo»: 2,7; 3,5; 8,4) a que *anuncien a su amado, si le encuentran*, su «enfermedad-desfallecimiento» de amor (2,5) a causa de su ausencia.

[5] Véase L. DE LEÓN, p.109-110. Explicación lógica y a tono con el contexto, que hace innecesario poner (como excepcionalmente quiere D. Buzy, p.334) el v.3 en labios del «Esposo», como continuación de las «incomodidades» descritas en 2bc.

[6] El alcance del gesto del «Esposo» es claro, y nada en todo el contexto permite identificarlo con una acción de tipo erótico, como querría W. Wittekindt.

[7] Véase L. DE LEÓN, p.111; G. SÁNCHEZ, p.222; (antes propone como posible que la «mirra» proviniese del «Esposo»); G. GERLEMAN, p.167. Otros (p.ej., D. BUZY, p.335; W. RUDOLPH, p.156; A. ROBERT-R. TOURNAY, p.202; L. KRINETZKI, p.181.305) suponen que la «Esposa» siente perfumadas «sus manos» con la «mirra» de que el «Esposo» ha dejado impregnada la aldaba. Sobre el papel del perfume en las escenas amorosas, véase 1,13; 3,6; 4,6.14; 5,1.5.13.

Coro

9 **¿Que tiene tu amado sobre otro amado, | oh bella entre las mujeres?**
¿Qué tiene tu amado sobre otro amado, | para que así nos conjures?

Esposa

10 **Mi amado es brillante y sonrosado, | distinguido entre diez mil.**
11 **Su cabeza es oro, oro puro; | sus rizos son dátiles, |**
negros como el cuervo.
12 **Sus ojos, como palomas | junto a los arroyos de agua |**
que se bañan en leche, | reposan a la vera.
13 **Sus mejillas son como un macizo de balsameras, |**
cofres * de hierbas aromáticas. |
Sus labios son lirios | que destilan mirra líquida.
14 **Sus manos son brazaletes de oro | incrustados de piedras de Tarsis; |**
su vientre es marfil, | recubierto de zafiros.

9-13 A base de un recurso literario que da más vida a la escena, las hijas de Jerusalén piden a la «Esposa» una explicación de aquel solemne *os conjuro*, con que les ha exigido la anuncien al amado. Con su repetido juego retórico-literario: *¿qué tiene tu amado sobre otro* cualquier *amado?*, fingen una especie de indiferente ignorancia y arrancan de labios de la «Esposa» una magnífica descripción del «Esposo». Más que a las amigas, la «Esposa» se habla a sí misma y se va recreando con la figura del *amado*, trazada a base de pura poesía con el estilo del clásico *waṣf* árabe [8]. Primero, una pincelada general sobre la apariencia externa del amado: de rostro *ṣaḥ* = de un blanco *brillante* y *ʾādôm* = *rojizo*-sonrosado [9], sobresale *dāgûl* = *distinguido* (cf. 2,4 *degel* = *estandarte*-enseña) *entre diez mil*-todo el resto de los jóvenes. A continuación ve la figura del amado, de arriba a abajo, con ojos de enamorada que sueña e idealiza: sobre una *cabeza,* que es para ella *ketem-paz* = *oro-oro puro* (Is 13,12), por lo que tiene de precioso, no por el color, crecen abundantes *sus rizos*, como dulces racimos de *dátiles* [10], y hermosos como *negro* plumaje *de cuervo.* Bajo la frente, *sus ojos* ingenuos y graciosos se le antojan una bandada de *palomas* (4,1) que se imagina puras y resplandecientes mientras, *bañadas en leche, reposan junto a los arroyos.* En sus hermosas mejillas descubre un bien trazado *ʿărûgâ* = *macizo* (sólo aquí, 6,2 y Ez 17,7.10) de *bōśem* = *balsameras*-árboles balsamíferos, *migdᵉlôt* = *cofres* [11] *merqāḥîm* = *de hierbas aromáticas* [12]. Centro de las mejillas, ve en *sus* dulces *labios šôšannîm* = *lirios* abiertos *que destilan mirra líquida* (v.5).

14-16 El ambiente de amor se va cargando con el avanzar delicado de un intenso lirismo poético que evita escabrosidades de forma. Para la «Esposa», son *las manos* (con los brazos) del «Esposo»

*13 G, VL, Vg y Targ *mᵉgaddᵉlôt* = *que producen.*

8 Corresponde, aunque con las variantes exigidas por la materia, a la que de la «Esposa» ha hecho el «Esposo» (4,1-7). Véase A. Robert, *La description de l'épouse et de l'époux dans Cant. 5,1-16 et 7,2-6:* MélP p.211-223.

9 R. Gradwohl, *Die Farben im A. Testament. Eine Terminologie Studie:* BZAW (1963) 6ss.

10 Sobre el hapax *taltallim,* véase G. Gerleman, p.173-174; L. Krinetzki, p.306.

11 Plur. de *migdāl* = *torre,* en el neoheb. *armario* (cf. nota crítica).

12 Hapax de la raíz *rāqaḥ* = *confeccionar un ungüento con mezcla de diversos perfumes.*

15 Sus piernas son columnas de alabastro, |
asentadas sobre basas de oro puro. |
Su figura es como el Líbano, | gallardo como los cedros.
16 Su paladar sólo tiene dulzura | y todo él es delicioso. |
Tal es mi amado y tal mi compañero, | hijas de Jerusalén.

6 CORO

1 ¿Adónde se fue tu amado, | oh bella entre las mujeres? |
¿Adónde se dirigió tu amado, | y lo buscaremos contigo?

ESPOSA

2 Mi amado bajó al jardín, | a los macizos de las balsameras, |
para apacentar entre los jardines | y para recoger lirios.

---

gēlîlîm = *brazaletes* o cilindros (cf. *gālal) de oro* precioso *incrustados battaršîš* = *con piedras de Tarsis*-crisólitos (Ex 28,20; 29,13) y sus *mēʿîm* = *entrañas*, en su aspecto externo de «pecho-vientre», *ʿešet* = *una lámina* (hapax; cf. neoheb.) *de marfil recubierto de zafiros.* Como sostén de todo ese complejo armonioso y rico, ve en sus *šōqayim* = *dos piernas* (con los muslos) fuertes y ricas *columnas de alabastro* que se alzan airosas *sobre basas paz* = *de oro puro.* Extasiada ante este modelo inigualable, la «Esposa» recoge en una síntesis de lirismo arrebatado toda su riqueza y hermosura: «gallardía» y esbeltez física en *su figura* externa de imponente *cedro del Líbano;* atractivo espiritual en las palabras de su *paladar,* todo *dulzura,* y en el «conjunto» de su persona, todo *dulzura*-encanto. Orgullosa de un tal «Esposo», se lo presenta a las *hijas de Jerusalén* con el expresivo binomio *éste es mi amado-éste es mi compañero,* por quien antes me preguntabais. A través de él, incomparablemente hermoso física y espiritualmente, el alma cristiana contempla a Cristo, el solo Esposo que puede entenderla y llenar con su presencia las aspiraciones de un corazón enamorado: le busca, espera su llegada y, al fin, le encuentra [13].

CAPITULO 6

1-3 Intervención del coro de doncellas, que, siguiendo el juego literario (5,9), se muestran prontas a cooperar con *la bella entre las mujeres* en la *búsqueda* a fondo (Pi. *bqš)* del *amado.* A su paralelo poético: *¿a dónde se fue tu amado?-¿a dónde se dirigió tu amado?,* responde la Esposa con un *bajó al jardín, a los macizos de las balsameras, para apacentar entre los jardines* donde con amor delicado *recoge lirios* para mí. Respuesta lógicamente desconcertante en labios de quien acaba de confesar haberlo buscado inútilmente de noche, e inmediatamente (¿de día? cf. v.2b) añade saber que está en el jardín. Atenerse a esta pura lógica, para suponer los v.1-3 como absolutamente desligados de la sección precedente [1], es medir el arte literario de una poesía lírica en su momento cumbre con un canon poco humano: la respuesta de la «Esposa» es todo un

[13] L. DE LEÓN, p.121; D. BUZY, p.341-342; L. KRINETZKI, p.195.

[1] Así G. GERLEMAN, p.179-180; W. RUDOLPH, p.160-161.

3 Yo soy para mi amado y mi amado es para mí, |
el que apacienta entre lirios.

Esposo

4 Eres bella, compañera mía, como Tirsá, | hermosa como Jerusalén, |
terrible como los escuadrones:
5 aparta de mí tus ojos, | porque matan. |
Tu cabellera es como un rebaño de cabras |
que de mañana bajan de Galaad;
6 tus dientes, como rebaño de ovejas madres |
que suben del baño, |
que todas ellas tienen crías mellizas, | sin que entre ellas haya estéril.
7 Tu mejilla, como un corte de granada | a través de tu velo.

---

juego literario de puro arte y de ardiente afecto, donde los saltos líricos, con su lógica de corazón, no conocen límites entre la duda y las reticencias, los deseos y las realidades [2]. Alejado de uno u otro modo durante algún tiempo, el «Esposo» se presenta al fin con el ramo de lirios recogido: la «Esposa», con su *yo para mi amado-mi amado, el que apacienta entre lirios, para mí*, proclama la unión íntima, la mutua posesión, espiritual y virginal, entre los dos. La poesía y el arte literario han dado paso a la dulce realidad [3].

4-7 De nuevo en escena, el «Esposo» inicia el quinto poema con una descripción de la belleza física de la «Esposa», paralela en sus líneas generales a la del tercer poema (4,1-8). Primero, una pincelada general sobre su *compañera:* en su porte externo, la ve el «Esposo» *bella como Tirsá*, la antigua capital del reino de Israel desde Jeroboam I hasta Omrí (1 Re 14,17; 16,23-24) [4], *hermosa como* la incomparable e imperecedera (Sal 48,3; Lam 2,15) *Jerusalén* y *ʾăyummâ = terrible* por el admirable (cf. G θάμβος) poder de su hermosura *como nidgālôt = los escuadrones* de un ejército con las banderas desplegadas (cf. *degel:* 2,4) y dispuestos en orden (cf. G y Vg) para el combate. Impresionado por una belleza que, a un mismo tiempo, fascina (v.4a) y sobrecoge (v.4b) [5], el amado siente en sí todo el peso dulce y terrible del amor: con su *aparta de mí tus ojos* (tú, que con una sola mirada has robado mi corazón: 4,9), porque *hirhîbunî = me perturban* (cf. árab. y sir.) y sacan fuera de mí, finge querer verse libre de una mirada que le subyuga, pero en realidad quiere poder seguir gozando de su dulzura [6]. Tras esta especie de paréntesis, deliquio de amor del que quiere y no quiere,

2 L. de León, p.124-125; G. Sánchez, p.257-258; D. Buzy, p.341; L. Krinetzki, p.196.

3 Sobre su alcance alegórico, Dios y el alma religiosa, G. Sánchez, p.258.

4 Nombre de una antigua ciudad cananea (Jos 12,24), *Tirṣâ* fue por medio siglo la capital del reino de Israel, sustituida después por la magnífica Samaria. Sobre su belleza nada se dice en otros textos, pero la comparación con Jerusalén la supone y la idealiza; sobre su aspecto arqueológico, R. de Vaux, *Fouilles à Tell el-Fârʿah, près Naplouse:* RB (1947-1949, 1951-1952, 1955, 1957, 1961); U. Jochims, *Thirza und die Ausgrabungen auf dem tell el-farʿa:* ZDPV (1960) 73-96.

5 El v.4b *'ayummâ = terrible* (sólo aquí, en v.10 y Hab 1,7) *kannidgālôt = como los escuadrones* (part. Ni.: sólo aquí y en v.10) se repite idéntico en el v.10b en un cuadro «celeste»: de aquí que algunos (cf. D. Buzy, p.343), por suponerlo además como una sobrecarga del versículo, prefieran omitirlo, mientras otros (cf. G. Gerleman, p.183; W. Rudolph, p.164-165) hablan de «escuadrones del cielo» (estrellas). Ninguna de las dos hipótesis convence del todo, aunque en el v.10 la segunda parezca más probable.

6 L. de León, p.128-129; G. Sánchez, p.260-261.

8 Sesenta son las reinas, | y ochenta las concubinas, |
y las doncellas, sin número.
9 Una sola es mi paloma, mi inmaculada; | es única para su madre, |
la preferida para quien la dio a luz. |
La ven las hijas y la felicitan, |
las reinas y las concubinas, y la alaban:

CORO

10 «¿Quién es ésta que se eleva como la aurora, | bella como la luna, |
brillante como el sol, | terrible como los escuadrones?»

ESPOSO

11 Yo había bajado al jardín de los nogales, |
para ver los retoños del torrente, |

---

el «Esposo» sigue describiendo la belleza física de la «Esposa» tal como aparece a través de su complejo *cabellera-dientes-mejilla*, repitiendo a la letra comparaciones *(rebaño de cabras-rebaño de ovejas-corte de granada)* de su anterior descripción (4,1c-2.3b).

8-10 Unica e incomparable, la «Esposa» es para el «Esposo» la sola auténtica reina de su imaginario harén regio (de Salomón 1 Re 11,3; de Roboam 2 Cr 11,21): entre las *sesenta* (muchas) *reinas, ochenta* (muchas) *pîlagšîm* = *concubinas*[7] e innumerables *ʿălāmôt* = *doncellas* vírgenes (1,5) que lo componen, ella es su *ʾaḥat* = *única sola paloma* y su *ʾaḥat* = *única* sola perfecta-*inmaculada* (2,14; 5,2). Amor ciego de predilección hacia quien fue siempre *para su madre-para quien la dio a luz*[8] *ʾaḥat-bārâ* = *la única-la preferida* entre todas las hijas. En esta línea del amor doméstico hacia la Esposa-hija por parte del Esposo-madre se mueve la admiración de fuera, que salta incontenible en la *felicitación-alabanza* tributada a la común amiga por las *hijas*-jóvenes compañeras, las *reinas* y *concubinas* del harén: la ven *elevarse* a lo lejos como *la* luz creciente y misteriosa de la *aurora*, con toda la *belleza* de la suave luminosidad de la *luna* en un cielo sin nubes, *brillante* con el esplendor único del *ḥammâ* = *sol* (nombre poético: cf. neoheb.), *terrible como los escuadrones* (cf. v.5)[9].

11-12 Cierre del poema con ese estilo de saltos líricos, frecuente en todo el libro, y que, en este caso, hace difícil determinar si ha de atribuirse al «Esposo» o a la «Esposa». Puesto en boca del primero, como acaso sea más probable, con él anuncia el «Esposo» su amoroso encuentro con la «Esposa» bajo el símbolo poético de su *bajada* al idílico *jardín de los* hasta ahora no mencionados *ʾĕgôz* = *nogales* (hapax: cf. pers.) palestinenses. Es el dueño del jardín (6,2) y quiere comprobar si en la vegetación del *naḥal* = *valle-torrente*

[7] Término, al parecer, no semítico, *pilegeš* se aplicaba a una «mujer secundaria», que en nuestro caso es la «concubina». Sobre la historia del término en las diversas fases de su significado, J. MORGENSTERN: ZAW (1931) 46-58.

[8] Como Budde y Haller, ve Rudolph (p.164) fuera del contexto esta evocación del amor de la «madre»: su lectura «es la única sola en verdad mía, es pura como en el día de su nacimiento» parece lógica, pero exige cambios muy forzados.

[9] Sobre el avance del sentido alegórico hasta desembocar en María, véase G. SÁNCHEZ, p.267-270.

para ver si había florecido la viña, | si los granados estaban en flor.
12 No sabía que mi alma | me ponía en los carros de mi noble pueblo*.

7 CORO

1 Vuelve, vuelve, Sulamita; | vuelve, vuelve para que te miremos. |

(«valle atravesado por el torrente») se echan de ver los primeros *retoños*, si los ya conocidos *viñedos-granados* del jardín-huerto *han florecido-están en flor* (2,10-15; 7,12-14). De repente y *sin saber* cómo, *napšî* = *mi alma*-mi deseo o yo *me ponía* en los *carros ʿammî-nādîb* = *de mi noble pueblo*, que, conducidos por mis aurigas, pasaban por allí. En esta interpretación de un verso, muy al aire en su lectura y en su sentido, es el «Esposo» quien, sin darse cuenta, desaparece improvisamente del jardín. Interpretación generalmente admitida [10], aun a base del cambio de *ʿammî-nādîb* (TM) en el nombre propio *Aminadab* (G y Vg: ¿corrupción del heb. *Abinadab?)* : en este caso, evocaría el «Esposo» el carro sagrado donde desde la casa de su padre Abinadab-Aminadab (1 Sam 7,1; 2 Sam 6,3), el hijo, Uzzá, trasladaba el arca a Israel. Exégesis más o menos probable y de enfoque religioso aun en la hipótesis de que no sea el «Esposo» quien sube sobre el carro, sino quien sirve como de carro sagrado a la «Esposa» el día de su encuentro con ella [11].

CAPITULO 7

1 Se inicia un nuevo poema, el sexto, con la intervención del coro de amigas de la «Esposa»: su cuádruple *šûbî* = *vuelve* es una ficción literaria y abre la introducción [1] a una nueva descripción poética de la belleza física de la «Esposa». Para ello, quieren mirar con atención a la que inesperadamente llaman *haššûlammît* = *la Sulamita*. Término hebreo, hapax difícil de precisar en su aspecto filológico y semántico: pudiera ser tanto un nombre gentilicio (forma tardía de la *Šûnammît* = *Sunamita* en la historia de David: 1 Re 1,3; 2,17; cf. G y Vg), que señalase *Šûnēm* (hoy *Sūlam*, junto al pequeño Hermón: cf. Jos 19,18) como lugar de origen, cuanto un nombre alegórico relacionado con *šālôm* = *paz* (*šᵉlômōt-šᵉlômît* = *pacífica*, femen. de *Šᵉlōmōh* = *Salomón*), o con *šālēm* = *es perfecto* (*la perfecta)* [2]. Siguiendo el juego literario, el «Esposo» pre-

*12 Con TM y, en cuanto al sentido de «mi pueblo que se ofrece espontáneamente» (Aq), «que manda» (Símm y Quint.), «que está preparado» (Peš); G y Vg *Aminadab*.

10 Véase en D. BUZY, p.346, la interpretación de quienes hablan de la «Esposa», que es lo que supone también (aun leyendo «Aminadab» y con un enfoque propio) G. Gerleman (p.190-192).

11 Así, p.ej., D. BUZY, p.346; L. KRINETZKI, p.209-210. Conservan este enfoque religioso, reforzado con la idea de «escatologismo» y «mesianismo», R. TOURNAY, *Le chariots d'Aminadab (Cant. 6,12) : Israël, peuple théophore* : VT (1959) 288-309; A. ROBERT-R. TOURNAY, p.244-248. Nada de religioso en la problemática traducción de W. Rudolph (p.166): «no tenía presentimiento alguno de que allí estaba mi paloma, que se me entregaba espontáneamente». Sobre el complejo histórico-alegórico, G. SÁNCHEZ, p.272-274.

1 Así, generalmente, los exegetas: G. Gerleman (p.195) supone más bien que el v.1 sólo tiene pleno sentido si se le considera vinculado a 6,12. Es una hipótesis antigua que supone que la «Esposa» de hecho se ha alejado: véase L. DE LEÓN, p.134-136; G. SÁNCHEZ, p.274-280.

2 Véase D. BUZY, p.347; G. GERLEMAN, p.192; W. RUDOLPH, p.168.170-171; A. ROBERT-R. TOURNAY, p.249-250. En todo caso, nada hay en el contexto que permita identificarla con una divinidad como, entre otros, querrían Wittekindt y Haller.

ESPOSO

¿Por qué miráis a la Sulamita | como una danza de dos coros?

CORO

2 ¡Qué bellos son tus pies en las sandalias, | hija de noble!* |
Los contornos de tus caderas son como ajorcas, |
obra de manos de un artista.
3 Tu ombligo es un ánfora redonda, | donde no falta el vino mezclado. |
Tu vientre es un muelo de trigo | rodeado de lirios.
4 Tus dos senos son como dos cervatillos, | mellizos de gacela.
5 Tu cuello, como una torre de marfil. |
Tus ojos son las piscinas* de Jesbón | junto a la puerta de Bat-Rabbim; |
tu nariz, como la torre del Líbano | que mira en dirección a Damasco.

---

gunta a las amigas sobre el *porqué* de su *mirada* atenta a la *Sulamita*, colocándose en torno a ella *como mᵉḥōlat hammaḥănayim = una danza de dos campos*-partes-coros, como un coro dividido en dos partes, para festejarla [3].

2-6 Congratulándose con la «Esposa», el coro de amigas describe la belleza física de su figura idealizada. Descripción al detalle, de los pies a la cabeza, y sobre la misma línea de comparaciones poéticas marcada ya por el «Esposo» (4,1-7). Su instinto femenino de belleza adivina la hermosura corporal de la «Esposa» a través de los vestidos que encubren el esbelto talle *bat nādîb = de la hija de noble*-príncipe *(nt. crít.)* y noble-princesa por su apariencia. Como tal, deja ver sus bellos *paʿămayim = pies (paʿam* = paso y pie) *a través de las sandalias* que calza, abiertas en la parte superior. Por la forma de sus vestidos, descubren *ḥammûqîm = los contornos* (hapax) cilíndricos (G «movimientos rítmicos») de sus *caderas*, semejantes a *ḥălāʾîm = ajorcas* (sólo aquí y en Prov 25,12: cf. neoheb. y aram.) trabajadas cuidadosamente por un *ʾommān = artista*-orfebre; su *šōr* = ombligo [4] como *ʾaggān = un ánfora* (cf. acád.) *sahar = redonda* (hapax), llena de *mezeg = vino mezclado* con agua o aromas (hapax: cf. aram.); su *beṭen = vientre*, en el aspecto externo, armónico y fecundo, como un *muelo de trigo rodeado de* un cerco de *lirios* que lo defienden y perfuman (2,6); sus *dos senos, como dos cervatillos...* (cf. 4,5); su *cuello*, como una lujosa y fantástica *torre de marfil* (4,4: «de David»); sus grandes *ojos*, como las *piscinas* (reales o imaginarias) de la transjordánica, primero amorrea y después ammonita, Jesbón (Núm 21,25-34: cf. Jos 9,10), construidas *junto a la puerta* llamada *Bat Rabbîm = Hija de muchos*, por la multitud que por ella solía pasar; su *nariz* aguileña, como *la torre* (real o imaginaria) *del Líbano* frente a *Damasco;* su *cabeza*, bien plantada y erguida como el majestuoso monte *Carmelo*, entre el mar y la lla-

*2 G *Nadab* y *Aminadab* (cf. 6,12).
*5 G, VL, Vg y Targ *como las...*

[3] Se trata de una danza o canto a dos coros, cuya naturaleza es por ahora imposible de precisar: sobre los diversos intentos, véase A. ROBERT-R. TOURNAY, p.251-254.

[4] Como en el resto de la descripción, se trata de un elemento externo de belleza y, por lo mismo, no puede pensarse en un eufemismo que se refiriese a los misteriosos secretos de la «vulva».

6 Tu cabeza en alto como el Carmelo, |
y la cabellera de tu cabeza como la púrpura: |
un rey está prendido entre las trenzas.

Esposo

7 ¡Qué bella eres y qué graciosa, | amada en las delicias* !
8 He aquí que tu talle semeja a una palmera | y tus senos a racimos.
9 Dije: «Subiré a la palmera, | cogeré sus racimos. |
Que tus senos sean como racimos de la viña, |
y el olor de tu nariz como de manzanas;
10 tu paladar como vino generoso | que corre derecho para mi amado |
y fluye por los labios y los dientes*».

Esposa

11 Yo soy para mi amado | y hacia mí tiende su anhelo.

---

nura, con la caída de una abundante *cabellera* color *púrpura* [5], de cuyas hermosas *trenzas*-rizos puede *un rey quedar ʾāsûr = prendido*-prisionero, y de hecho lo está el idealizado «Esposo-rey» (4,9; 6,5) [6].

7-10 Contagiado por la descripción poética de las amigas de la «Esposa», delicada e idealista a través de su atrevido e hiperbólico realismo, el «Esposo» rompe en su clásico *¡qué bella eres!* (1,15; 4,1; 6,4), reforzado por el dulce *¡qué graciosa!*-amable. Es el punto de partida para una nueva descripción de la belleza física de la «Esposa», cuyo *talle*, con sus *senos a racimos*, se le antoja una *palmera* airosa y de dátiles arracimados. A su vista, el amor del «Esposo» estalla tierno e incontenible: siguiendo la imagen, decide *subir a la palmera* para *coger sus racimos*, mientras entona su canto de feliz enamorado a la «Esposa», palmera airosa y fecunda. A él le pertenece con sus *senos* como *racimos de la viña;* con el *olor* de *nariz* como el de las apetitosas *manzanas* (2,3.5); con su *paladar* (¿«palabras»?: cf. 5,16) como *vino* (2,4-6) que, *generoso* y abundante, fluye *para el amado* [7] por *los labios y los dientes* (cf. *nt. crít.)*.

11-14 Segura del amor del «Esposo», responde la «Esposa» con el generoso *yo soy para mi amado*, que, sin el correlativo «y mi amado es para mí» de otras ocasiones (2,6; 6,3), encuentra ahora su ra-

*7 TM *amor en las...;* Vg y Peš *amada...;* G, Aq y Peš *amada, hija de delicias*-deliciosa.
*10 Con G, Aq, Peš y Vg; TM *de los que duermen.*

5 Visión poética que permite, sin entrar en realidades, el cambio del clásico color «negro» (4,1; 6,5).

6 En sí un tanto enigmático, el v.6b se presta a fáciles vaivenes que van desde la supresión hasta cambios como el siguiente: «Los hilos (cabellera)... como púrpura de rey sujetos a los maderos (del telar)». Véase G. Gerleman, p.194.199-200 (que tiene en cuenta E. Zolli, *In margine al Cantico dei Cantici:* 2,4; 7,6: B [1940] 273-282); W. Rudolph, p.168-170. En el fondo, el problema sigue como lo describía L. de León (p.144-145), a la luz del incierto *reḥāṭîm = maderos* o *canales* y de la función (genitivo o nominativo) de *melek = rey:* «Lugar dificultoso en sí, y más por la variedad de los que lo trasladan o declaran... Unos leen: *Tus cabellos como la púrpura del rey, asida a los maderos* o artesones... de la casa. Otros: *Tus cabellos son como la púrpura real puesta en las canales...* Pero se ha de leer: *Los cabellos de tu cabeza como púrpura; el rey asido*-preso *a las canales*-regueras». Véase también G. Sánchez, p.297-300, que propone además la marcha del sentido alegórico.

7 Para algunos, el mas. *ledôdî = para mi amado* no tiene sentido en boca del «Esposo», y prefieren sustituir o por un más lógico «para mi paladar», «para mí» o, después del «tu paladar como vino generoso», y, uniéndolo con el v.11, hacer intervenir repentinamente a la «Esposa», que ratifica la afirmación última del «Esposo» en estos términos: Sí, un vino «que corre... para mi amado..., soy yo para mi amado». Véase D. Buzy, p.352; G. Gerleman, p.201.203-204; W. Rudolph, p.174.

12 **Ven, amado mío, | salgamos a la campiña, |**
pernoctemos en las aldeas.
13 **Iremos de mañana a las viñas, | veremos si la viña ha florecido, |**
si el brote se ha abierto, | si están floridos los granados: |
allí te daré | mis amores.
14 **Las mandrágoras han exhalado su perfume, |**
a nuestras puertas hay toda clase de frutos exquisitos: |
nuevos lo mismo que viejos, | amado mío, yo los había reservado para ti.

8 ESPOSA

1 **¿Quién te me diera como un hermano |**

---

tificación en el expresivo asentimiento del amado, que, con *tešûqātô* = *su anhelo* irreprimible de vehemente ternura (cf. Gén 3,16), tiende *hacia la Esposa*. Ante esta traducción-verificación gráfica del «y mi amado es para mí», la «Esposa» invita a su amado a la íntima posesión mutua, repitiendo ideas y expresiones del «Esposo» en otra ocasión (6,10-14). Invitación a *salir* juntos *a la* florida *campiña*, para *pasar la noche* tranquilos y felices *en las aldeas* solitarias. Solos en el campo y envueltos en las suaves poéticas luces de la *mañana*, *irán a las viñas* y visitarán los campos de *granados* para ver si *han florecido-brotado*: ambiente de pura poesía, apto para ella darle sus amores en una entrega total e indisoluble de amor. Embargada su alma por el goce de un «Esposo» sin igual para siempre poseído [8], la «Esposa» sueña en el fruto de esa unión: a sus ojos ve *abrirse* (real o poéticamente) *haddûdā'îm* = *las mandrágoras*, que, aunque en sí selváticas, *exhalan su* simbólico *perfume* de amor y fecundidad [9]. Junto a las mandrágoras y a *nuestras* mismas *puertas*, sigue soñando despierta la feliz «Esposa», *hay kol-megādîm* = *toda clase de frutos exquisitos* (4,13.16): con ellos, símbolos de dulce felicidad, entrega para siempre a su amado un amor que *para él* solo *había reservado*. Posesión mutua con una plenitud de amor que ha de perderse en la dulce fecundidad humana. A través de ella, poéticamente pura y espiritualizada, la unión del alma con Cristo se abre paso hacia las cumbres más sublimes.

CAPITULO 8

1-2 Apenas proclamada su dulce y tranquila unión con el «Esposo», nos sorprende la «Esposa» con un gesto de inesperada inquietud. Insatisfecha con la actual posesión del «Esposo», desea vivamente que, además, hubiese sido *su hermano* e hijo *de su* misma *madre*, para, de este modo y sin caer en el *desprecio* de quien lo viese, poder entregarse en público a las efusivas muestras de amor, permitidas entre hermanos más que entre esposos [1]. Ansias de un

[8] No es necesario, con G. GERLEMAN (p.208-209), unir el v.14 con 8,1.
[9] Véase el comentario a Gén 30,14-16. Explicación muy completa, histórica y alegórica, en G. SÁNCHEZ, p.310-313.
[1] Este es el alcance del actual deseo de la «Esposa», se trate de un nuevo poema, el séptimo y último, o de un avance más del anterior hacia la posesión definitiva (v.3-7).

que hubiese mamado los pechos de mi madre? |
Te encontraría fuera, | te besaría sin que entonces se me despreciara.
2 Te llevaría, te introduciría en la casa de mi madre, y *tú me adiestra-
te daría a beber vino aromático, | mosto de mis granadas*. [rías*; |
3 Su izquierda está bajo mi cabeza | y su diestra me abraza.

ESPOSO

4 Os conjuro, | hijas de Jerusalén, |
que no despertéis ni desveléis | a la amada hasta que ella quiera.

CORO

5 ¿Quién es esa que sube del desierto | apoyada en su amado? |

ESPOSO

Bajo el manzano te he despertado: | allí donde tu madre te concibió, |
allí donde te concibió la que te dio a luz*.

---

amor sin cortapisas: considerado como «Esposo-hermano», ella podría *introducirle* sin sospechas maliciosas *en la casa de su* propia *madre,* donde, *adiestrada* por él en el amor, ella se lo manifestaría *dándole a beber el vino-mosto* de su agrado (5,1).

3-4 Paso de los deseos a la realidad de la mutua posesión, con uno de esos saltos líricos que no conocen lógica: la «Esposa» se ve de nuevo descansando dulcemente entre los brazos del amado (cf. 2,6; 3,4), y éste lanza su clásico *os conjuro que no la despertéis* (cf. 2,7; 3,5).

5 Ante la precedente escena de amor [2], el coro de las *hijas de Jerusalén* insinúa más o menos directamente una perspectiva nupcial con su conocido juego literario: *¿quién es esa que sube del desierto?* (3,6), completado, en su forma esquemática, con el expresivo *mitrappeqet = apoyada en los codos*-brazos (hapax: cf. árabe, etióp. y neoheb. *marpēq = codo) del amado.* Entrada poética para el último diálogo de unión amorosa entre el amado y la amada. Al despertar de su sueño (v.3-4), la «Esposa» ve junto a sí al «Esposo» y oye de sus labios el enigmático *yo te he despertado bajo el manzano,* que, lejos de aclararse, se complica aún más con el siguiente *allí donde tu madre-la que te dio a luz te concibió.* Sin llegar a lo específicamente erótico, el «Esposo» evoca un ambiente de amor tranquilo y reposante en torno al «manzano», que no es para la «Esposa» sino símbolo dulce del «Esposo» (2,3). Se trata, por lo mismo, no de un árbol real, a cuya sombra hubiese sido concebida la «Esposa», sino de un simbolismo amoroso: con él, y no parece que con alusión alguna al matrimonio o al pecado del paraíso, se coloca poéticamente al «Esposo» al lado de la «Esposa» *allí* donde ésta se había quedado dormida en sus brazos (v.3-4) y que, en último término, no indica sino la casa *materna,* tan querida a la «Esposa» (v.2; 3,4) [3].

*2a G, VL y Peš *en la alcoba de la que me dio a luz.*
b Con G, VL, Peš y Vg; TM *mi granada;* muchos Mss y Targ *granadas.*
*5 Con G, Peš y Vg; TM *te dio a luz.*

2 G. Gerleman (p.214-215) considera el v.5 como un fragmento sin relación con lo que precede: sus razones no convencen del todo; menos, si se tiene en cuenta el desarrollo de 3,5-6.
3 Para otras interpretaciones del «manzano», real o simbólico, unido de uno o de otro

Esposa

6 Ponme como sello sobre tu corazón, | como sello sobre tu brazo, |
porque fuerte como la muerte es el amor, |
dura la pasión como el infierno, |
sus chispas son chispas de fuego, | llamas del Señor.
7 Las muchas aguas | no podrían apagar el amor, |
ni los ríos sumergirlo. | Si diese alguno |
toda la fortuna de su casa por el amor, | sería ciertamente despreciado.

Coro

8 Tenemos una hermana pequeña | que aún no tiene pechos: |
¿qué haremos con nuestra hermana | el día en que se hable de ella?

6-7 Al dulce y delicado proceder del «Esposo» responde la «Esposa» en términos delicados y dulces. Orgullosa de ser suya y ansiando vivir siempre con él, se lo pide al «Esposo», valiéndose de la imagen del anillo-sello personal que, para autenticar un documento, se llevaba siempre (1 Re 21,8; Eclo 32,5): *Ponme como ḥôtām = sello* valioso y personal (Jer 22,24; Ag 3,23) que, pendiente de tu cuello por medio de un cordón (Gén 38,18), caiga *sobre tu corazón-sobre tu brazo* sin separarse de ti [4]. La petición puede parecer atrevida, y, para justificarla, la «Esposa» entona un canto sublime al complejo sinónimo *ʾahăbâ-qinʾâ = amor-pasión:* cuando, como en su caso, es auténtico, *es ʿazzâ-qāšâ = fuerte-duro* (Gén 49, 7) como *māwet-šeʾôl = la muerte-seol*, que nunca dicen «basta» (Prov 30,15-16), y lanza de continuo *sus chispas* como *chispas de* un *fuego* ardiente, como *llamas* (¿relámpagos?) *de Yahvé*. Imposible sofocar este fuego-*amor: ni* el mar con sus *muchas aguas podrá apagarlo, ni los ríos* con sus torrentes impetuosos arrastrarlo con su corriente hasta *sumergirlo* y hacerlo desaparecer. En posesión de este amor, la «Esposa» lo celebra como el mayor de los tesoros: cambiarlo por otra cosa, aunque fuera por *toda la fortuna de la casa*, sería una vergüenza. El amor no tiene precio, y más cuando del inseguro plano humano se eleva a las perennes alturas divinas en toda su pureza espiritual [5].

8-10 Con estos versos se inicia un final muy discutido desde el doble punto de vista «autenticidad» e «interpretación». Original o añadido más tarde [6], ofrece un estilo fragmentario, con tres apéndices sucesivos en forma de diálogo. En el primero, el clásico «coro»,

modo a la historia individual (origen humilde de la «Esposa», su nacimiento bajo un manzano, escena bajo el manzano, etc.), o nacional (Israel recogido por Yahvé allí mismo, monte del templo = manzano, donde sus antepasados le habían abandonado), véase G. Sánchez, p.327-331 (con el alegorismo mariológico); D. Buzy, p.357-358; G. Gerleman, p.215; W. Rudolph, p.181; A. Robert-R. Tournay, p.296-298; L. Krinetzki, p.238-239 (con la proyección sobre el complejo dolores-goces de la maternidad y el mesianismo).

4 S. Moscati, *I sigilli nell'A. Testamento:* B (1949) 314-336.

5 Sobre su marcha humano-divina en este caso (con el aspecto tipológico), L. Krinetzki, p.246-247; Id., más extensamente, *Die Macht der Liebe. Eine ästhetisch-exegetische Untersuchung zu Hl 8,6-7:* MünchThZ (1962) 256-279. Sobre *ʿazzâ kammāwet*, cf. G. Rinaldi: BibOr 5 (1963) 212.

6 Cierto que 8,8-14 forma una unidad aparte que supone cerrada la que pudiera llamarse acción central; pero, considerado el carácter poético-literario, poco lógico de todo el libro, no es tan fácil hablar de contradicción que obligue a admitir la presencia de «apéndices posteriormente añadidos», propuesta por D. Buzy (p.360-361). Cf. A. Robert, *Les appendices du Cant:* RB (1948) 161-183.

9 Si es una muralla, edificaremos sobre ella | almenas de plata; |
y si es una puerta, | aplicaremos sobre ella un tablero de cedro.

ESPOSA

10 Yo era una muralla, | y mis pechos como torres, |
entonces fui a sus ojos | como la que ha encontrado paz.

CORO

11 Salomón tenía una viña | en Baal-Hamón: |
él confió la viña a sus guardianes, |
cada uno traía mil siclos por su fruto.

ESPOSO

12 Mi viña, que es para mí, está delante de mis ojos; |
los mil siclos para ti, Salomón, |
y doscientos para los que guardan la viña.

---

compuesto esta vez por los hermanos de la «Esposa» [7]. Tratando de justificar su anterior dureza para con ella (1,6), evocan sus preocupaciones de entonces por la *hermana pequeña,* aún *sin pechos*-no madura para el matrimonio, *cuando se hablase de ella* como esposa a corto plazo. Para prevenir posibles ataques contra su virginidad, la consideran como *una ḥômâ = muralla* de ciudad o *una delet = puerta* de casa, cuya inexpugnabilidad habría que defender con los complementos naturales de valiosas y fuertes *almenas de plata,* de ricos y resistentes *tableros de cedro.* En su respuesta (de entonces o de ahora), la «hermana pequeña» opone con el mismo estilo enigmático la realidad a los temores infundados: ya *es* (al desposarse), o ya *era* (antes), *una muralla* firme y completa con *sus pechos como torres;* por eso *soy* (ahora), o *fui* (entonces), *a sus ojos* (de los hermanos) *como la que ha encontrado la paz*-felicidad estable en el matrimonio.

11-12 Diálogo o monólogo [8], este segundo fragmento es un apólogo enigmático en torno al motivo «viña». Se trata de *una viña* situada en la desconocida *Baal-Hamón:* suya propia, *Salomón la confió a* los cuidados de sus *guardianes,* que, fielmente, al fin de temporada, le entregan la conspicua suma de *mil siclos* por cabeza. A esta primera parte del apólogo responde una segunda no menos enigmática: el que habla (¿encargado principal? ¿Esposa? ¿Esposo?) juega literariamente con el complejo «Salomón-viña». Se dirige, pues, a *Salomón,* a quien, contento con la posesión de *su viña*-Esposa, entrega *los mil siclos* y reserva generoso otros *doscientos para los guardianes de la viña.*

7 Véase E. ZOLLI, *Il cantico della sorella minore:* RivStOr (1951) 36-41. Es la opinión ordinaria y parece la más lógica. G. Sánchez (p.338-339) prefiere más bien, «contra algunos de los modernos que hacen intervenir otra persona, el coro de amigas», deseosas de prevenir a la «joven poco madura» contra las asechanzas de gente sin vergüenza; L. de León (p.168-170) hace hablar a la misma «Esposa», preocupada por la suerte de sus hermanas menores.

8 Si se trata de diálogo, los interlocutores pueden ser un «coro» o el «Esposo» en el v.11, y otro «coro», el «Esposo» o la «Esposa», en el v.12. Si se trata de monólogo, el que habla en los v.11-12 puede ser un «coro», uno «cualquiera», el «Esposo» o la «Esposa». En la exégesis se supone diálogo entre un «coro» y el «Esposo»: tiene sus dificultades, pero acaso menos que otras hipótesis.

13 ¡Oh tú que moras en los jardines!
Los compañeros prestan atención a tu voz: haz que yo oiga.

Esposa

14 **Huye, amado mío, | asemséjate a la gacela |**
o al cervatillo de las ciervas | sobre los montes de las balsameras.

13-14 Ultimo de los tres fragmentos, especie de dúo amoroso entre los dos protagonistas. Si antes era la «Esposa» quien deseaba gozar la presencia del «Esposo» en la casa materna (v.1-2), ahora es él quien ansía tenerla siempre a su lado. De nuevo, el motivo «jardín» (6,11-12; 7,11-12), aunque con distinto enfoque: reunido con sus *compañeros* más íntimos, que *escuchan con atención la voz* dulce y musical de la «Esposa», la requiebra el «Esposo» con un poético *tú que moras en los jardines,* invitándola a cantar de modo que *él* solo *oiga su voz,* aquella «su voz dulce» oída en otra ocasión (2,14). La «Esposa» accede y canta para sólo el «Esposo» la misma tonada de entonces (2,17). El alcance es el mismo, a pesar de la aparente contradicción en el binomio *sōb-bᵉraḥ:* como el *sōb* = *vuelve* de entonces, es el *bᵉraḥ* = *huye*-parte presuroso (Ex 14,5; Núm 24,11; Is 48,20; Am 7,12) de ahora el punto de partida para un idéntico requiebro amoroso *a mi amado.* Juego literario en boca de la «Esposa», que no rechaza al amado, sino que le invita a correr, a venir con prisa, *como la gacela o el cervatillo* [9]. Las ansias de unión de siempre, con un «date prisa», que es como el eje central de todo el libro y que resonará apremiante en labios de la «Iglesia-Esposa» en ansiosa espera de «Cristo-Esposo» [10].

[9] L. de León, p.172-173; G. Sánchez, p.346-348; W. Rudolph, p.186; G. Gerleman, p.223; L. Krinetzki, p.257.
[10] L. de León, p.173-174; L. Krinetzki, p.257.

S A B I D U R I A

TRADUCCIÓN Y COMENTARIO POR

JOSÉ VÍLCHEZ, S.I.

Profesor en la Facultad de Teología de Granada

INTRODUCCION

El libro de la Sabiduría, en las ediciones de LXX, ocupa el lugar entre Job y Eclesiástico; en la Vg, sin embargo, al encabezar Job el grupo de los sapienciales, Sabiduría va detrás del Cantar de los Cantares.

1. Título

El título del libro no pertenece al texto, ni es uniforme en la tradición escrita. Ha permanecido como término común el de *Sabiduría*. En los manuscritos griegos lleva por título σοφία Σαλωμῶνος [1]. Los manuscritos latinos, generalmente, llevan también el mismo título *Sapientia Salomonis*, o simplemente *Liber sapientiae* [2].

2. Texto y versiones

En cuatro grandes manuscritos griegos se ha conservado el texto íntegro de Sab: A B S V, y parcialmente en C (8,5b-12,10a; 14,19-17,18abc; 18,24-19,22). Existe gran número de minúsculos griegos y algunos fragmentos de papiro [3]. Hemos hecho la traducción directamente del texto griego crítico, publicado por Ziegler. En el transcurso del comentario hacemos constar cuándo nos apartamos de la lectura por él preferida. De las versiones, la más autorizada es la *Vetus Latina* (VL). San Jerónimo no la retocó [4]. Los estudios modernos de crítica textual la revalorizan cada día más, aunque reconozcan sus defectos: versión inexacta o imprecisa de pasajes difíciles, algunas duplicaciones e interpolaciones en el texto de glosas marginales [5]. Existen también otras versiones antiguas de menor importancia: coptas, sirias, etiópicas, árabes, armenias [6].

3. Composición literaria

Desde el punto de vista estilístico se le han tributado al libro de la Sabiduría las mayores alabanzas de todos los libros de la Biblia griega; San Jerónimo mismo reconocía que su estilo mani-

[1] Cf., principalmente, los unciales BSA. Las variantes ortográficas al nombre de Salomón son casi todas las posibles; cf. aparato crítico en la edic. de J. ZIEGLER, *Sapientia Salomonis*, en *Septuaginta*. Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Societatis Litterarum Götting. XII 1 (Göttingen 1962).

[2] Cf. *Biblia Sacra iuxta latinam Vulgatam versionem*. XII: *Sapientia Salomonis* (Romae 1964) p.23 y el colofón en p.104.

[3] De todos ellos, J. Ziegler da una descripción detallada en la introducción a la edición crítica de *Sapientia Salomonis*; cf. p.7ss.

[4] Cf. *Praef. in libros Salomonis iuxta LXX interpretes*: PL 29,427s.

[5] Cf. D. DE BRUYNE, *Etude sur le texte latin de la Sagesse*: RevBen 41 (1929) 101-133; P. W. SKEHAN, *Notes on the Latin Text of the Book of Wisdom*: CBQ 4 (1942) 230-243; J. ZIEGLER, *Zur griechischen Vorlage der Vetus Latina in der Sapientia Salomonis*: LTV p.275-291. Cf. también la magnífica edición del texto con sus introducciones (nota 2).

[6] Cf. J. ZIEGLER, *Sapientia Salomonis* p.25-35, con literatura escogida.

festaba la elocuencia griega [7]. Entre los modernos se han reconocido especialmente sus valores literarios [8]. Pero la diversidad de estilos y la variedad de valores literarios en sus diversas partes han provocado un grave problema a propósito de la unidad de composición y de autor. Ch. F. Houbigant, a mediados del siglo XVIII, defendió que los c.1-9 eran auténticamente salomónicos, traducidos al griego probablemente por el autor griego de los c.10-19. J. G. Eichhorn modificaba un poco la teoría de Houbigant: las dos partes del libro son 1,1-11,1 y 11,2-19,22, que requieren dos autores, o al menos dos épocas distantes del mismo autor. Las teorías se suceden, y aun en nuestro siglo ha habido autores que han atacado la unidad de composición del libro con una parte hebrea y otra griega: Lincke, W. Weber, Gärtner, Holmes, Focke, Peters, Speiser, Purinton. De la misma forma, desde el primer momento hubo autores que defendieron la unidad literaria y de autor del libro, y ahora es la sentencia más comúnmente admitida: Grimm, J. Freudenthal, Siegfried, Gregg, Cornely, Heinisch, Feldmann, Fichtner, Lods, Osty, Reider, Lefèvre, Dhorme, Eissfeldt, Bigot, etc. [9]. Los defensores de la unidad del libro han respondido a todos los argumentos de orden estilístico, sintáctico, lexical, temático, etc., esgrimidos en contra de la composición unitaria. No se pueden negar las diversidades existentes en las partes del libro, pero pueden conciliarse con la unidad de autor. No se trata de un libro de contextura moderna, previamente concebido y planeado desde un solo punto de vista. El libro de la Sabiduría pertenece al género literario de los sapienciales y participa de su carácter enciclopédico, pero se distingue de todos los de su género precisamente por la contextura unitaria alrededor de la sabiduría. La diversidad de temas, estilos, géneros literarios, fuentes de que se vale el autor y aun tiempos de su composición, etc., justifican la variedad en las diversas partes [10]. El libro consta de tres partes bien definidas, pero interrelacionadas y ligadas temática y formalmente. El tratado sobre la sabiduría (p.2.ª c.6-9) ocupa el centro y da nombre al libro. Esta parte, de carácter más bien teórico, refleja bastante el influjo de las corrientes filosóficas del tiempo. En la primera parte (c.1-5) se enfrentan dos mentalidades: impíos-justos. La posición personal ante la sabiduría determina la concepción transcendental de la vida y la conducta moral personal y social. El justo es el sabio (cf. 4,17); con los impíos no está la sabiduría (cf. 1,4). La tercera parte (c.10-19) nos muestra a la sabiduría divina en acción. Ella es la salvadora de los padres del pueblo y del pueblo mismo, como nos lo demuestra la historia desde sus comienzos hasta el establecimiento de los israe-

[7] *Ipse stylus graecam eloquentiam redolet: Praef. in libros Salomonis:* PL 28,1242 (1308).

[8] Cf. GRIMM, p.6; R. REITZENSTEIN, *Zwei religionsgeschichtl. Fragen* (Strassburg 1901) p.109; H. ST. J. THACKERAY, *Rhythm in the Book of Wisdom:* JThSt 6 (1905) 232-236, y, generalmente, los comentaristas.

[9] Cf. GRIMM, p.9-15; C. SIEGFRIED, *Wisdom* (Book of): DBH 4 (⁵1906) 928-931; J. FICHTNER, *Die Stellung der Sapientia Salomonis in der Literatur- und Geistesgeschichte ihrer Zeit:* ZNTW 36 (1937) 113-122; L. BIGOT, *Sagesse* (livre de la): DTC 14,1 (1939) 712-718.

[10] Cf. P. W. SKEHAN, *The Text and Structure of the Book of Wisdom:* Traditio 3 (1945) 5; A. LEFÈVRE: Rob-F (Barcelona 1965) p.696.

litas en la tierra prometida. Las digresiones de esta tercera parte (11,17-12,22; 13,1-15,17), aunque dificultan el desarrollo uniforme del tema propuesto, no oscurecen totalmente la unidad más radical, como veremos en la exégesis particular de las perícopas. Proponemos a continuación un esquema general.

4. Estructura esquemática

PARTE 1.ª—*Justos e impíos:* 1,1-5,23.

Exhortación para amar la justicia (1,1-15).

1. Falsa y verdadera concepción de la vida (1,16-2,24).
2. Revelación de los ocultos juicios de Dios (3,1-4,19).
3. Juicio definitivo de los impíos y de los justos (4,20-5,23).

PARTE 2.ª—*Encomio de la sabiduría:* 6,1-9,18.

1. Exhortación a desear y buscar la sabiduría (6,1-21).
2. Discurso de Salomón sobre la sabiduría (6,22-8,21).
3. Oración de Salomón pidiendo la sabiduría (9,1-18).

PARTE 3.ª—*La sabiduría en la historia:* 10,1-19,22.

1. La sabiduría salvadora del justo (10,1-11,1).
2. Dios protege fielmente a su pueblo y lo bendice (11,2-19,22).
   Narración introductoria y tema de la homilía (11,2-5).
   a) Agua de la roca - aguas ensangrentadas del Nilo (11,6-14).
   b) Codornices - plaga de los animales (11,15-16).
   — Digresión sobre la omnipotencia divina (11,17-12,22).
   Plaga de los animales (12,23-27).
   — Digresión sobre la idolatría (13,1-15,17).
   Plaga de los animales - las codornices (15,18-16,4).
   c) Mordeduras de las serpientes y plaga de los insectos (16,5-15).
   d) Plaga de los elementos atmosféricos - don del cielo (16,16-29).
   e) Plaga de las tinieblas - columna luminosa (17,1-18,4).
   f) Muerte de los primogénitos egipcios - liberación de Israel (18,5-25).
   g) Paso del mar Rojo y compendio del Exodo (19,1-21).

Conclusión: 19,22.

5. Autor, tiempo, lugar...

Supuesta la unidad de composición, se trata de determinar en la medida de lo posible la naturaleza del autor y la fecha aproximada de la composición del libro. La costumbre de la seudonimia era frecuente en la literatura antigua [11]. Los manuscritos antiguos atribuyen a Salomón el libro de la Sabiduría (cf. n.1), y el autor le hace hablar en primera persona sin nombrarlo (cf. 9,7s etc.). Pero ya San Jerónimo discrepaba, al afirmar que era seudoepigráfico y constataba que algunos lo atribuían a Filón [12]. San Agustín niega también la atribución a Salomón con los más entendidos de su tiempo [13]. El autor demuestra un conocimiento tal de las Escrituras y de la historia de Israel, que no puede ser sino un judío y un judío de Egipto,

[11] Cf. J. A. SINT, *Pseudonymität im Altertum. Ihre Formen und ihre Gründe* (Innsbruck 1960).

[12] Cf. *Praef. in libros Salomonis:* PL 28,1242 (1307s).

[13] Cf. *De civ. Dei* 17,20: PL 41,554; CCLat 48,587.

no palestinense, por el conocimiento que posee de la cultura helenística, del griego, y por la familiaridad con que trata temas como la idolatría, la zoolatría, los misterios helenísticos tan florecientes en el Egipto del los Ptolomeos. Generalmente, los autores indican Alejandría como el lugar más apropiado, donde se fundía la tradición judía de la diáspora con la cultura más floreciente helenística [14]. En cuanto a la fecha de composición, es decisivo en parte el uso que el autor hace de la versión griega de la Biblia [15]; el término inferior es, por lo tanto, el siglo III-II a.C. Aunque no han faltado nunca autores que han atribuido el libro a Filón [16], rectamente se ha rechazado esta hipótesis. No aparecen en Sab ni la doctrina filoniana sobre el λόγος, ni el método interpretativo puramente alegórico, ni el grado de asimilación del helenismo tan avanzado en las obras de Filón [17]. El ambiente que refleja el libro es de persecución no abiertamente oficial ni de carácter político, sino por parte de los particulares judíos apóstatas o de los paganos simplemente. Conviene muy bien a la época que se extiende desde Ptolomeo VIII (o X) a Cleopatra VII, de los años 88 al 30 a.C. [18]. Los romanos se mostraron favorables a los judíos; por esta razón no son probables las hipótesis que datan la composición de Sab en época ya cristiana. La fecha más probable es, por lo tanto, hacia la mitad del siglo I a.C. [19]. Los destinatarios son primariamente los judíos, fieles a las leyes y tradiciones de los padres en medio del mundo pagano que les rodea. Estos judíos piadosos padecen toda clase de persecución, más bien de orden psicológico, por parte de judíos apóstatas y de los paganos; pero no propiamente de las autoridades civiles. El autor pretende mantener en la fe a los que peligran con las doctrinas maravillosas de la retribución personal eterna y de la providencia del Señor sobre los escogidos. Al mismo tiempo amonesta a los pecadores y los invita a la conversión

[14] En ningún autor palestinense se podían dar todas estas condiciones; pero un judío piadoso y culto de Alejandría podía estar informado de las corrientes religiosas de Palestina y ser influido de alguna forma por ellas. Cf. A. M. DUBARLE, *Une source du Livre de la Sagesse?*: RevScPhTh 37 (1953) 425-443; M. PHILONENKO, *Le Maître de justice et la Sagesse de Salomon*: ThZ 14 (1958) 81-88.

[15] Numerosos estudios han tratado el tema; pueden verse: P. W. SKEHAN, *The Literary Relationship between the Book of Wisdom and the Protocanonical Wisdom Books of the O. T.* (Washington 1938); ID., *Borrowings from the Psalms in the Book of Wisdom*: CBQ 10 (1948) 384-397; ID., *Isaias and the Teaching of the Book of Wisdom*: CBQ 2 (1940) 289-299; M. J. SUGGS, *Wisdom of Salomon 2,10-5. A Homily based on the fourth Servant Song*: JBLit 76 (1957) 26-33; G. ZIENER, *Die Verwendung der Schrift im Buche der Weisheit*: TThZ 66 (1957) 138-151; P. GRELOT, *Sagesse 10,21 et le Targum de l'Exode*: B 42 (1961) 49-60.

[16] Cf. SAN JERÓNIMO, *Praef. in libros Salomonis*: PL 28,1242, y, recientemente, B. MOTZO, *Saggi di Storia e letteratura giudeo-ellenistica* (Firenze 1924) p.31-66. Cf. también otros autores antiguos en L. BIGOT, *Sagesse*: DTC 14,1 (1939) 722.

[17] Cf. P. HEINISCH, p.XXIXs; J. FICHTNER, *Die Stellung der Sapientia...*: ZNTW 36 (1937) 123.

[18] Cf. GRIMM, p.35; F. FELDMANN, *Das Buch der Weisheit*: HSAT (1926) p.12s; R. SCHÜTZ, *Les idées eschatologiques du livre de la Sagesse* (Strasbourg 1935) p.11s; J. WEBER, *Le livre de la Sagesse*: SBPC (1946) p.369; L. BIGOT, *Sagesse*: DTC 14,1 (1939) 727.

[19] C. Romaniuk aventura la hipótesis de que el autor de Sab sea el mismo traductor del Eclesiástico; cf. *Le traducteur grec du livre de Jésus Ben Sira n'est-il pas l'auteur du livre de la Sagesse?*: RivB 15 (1967) 163. G. Scarpat (en la misma revista «Ancora sull'autore del libro della Sapienza» p.171ss) rebate sus argumentos de orden filológico y se inclina por la fecha 30 a. C. a 40 d. C. Pero no es probable que el libro se escribiera bajo la dominación de los romanos, por la razón aducida. Así, pues, no son aceptables las opiniones de M. J. Suggs, que se inclina por el año 40 d.C. (*Wisdom of Salomon 2,10-5*: JBLit 76[1957]26); ni la de W. L. Dulière (*Antinoüs et le livre de la Sagesse*: ZRelGg 11 [1959] 201-227), que lo retrasa hasta 130-180 d.C.

ante el panorama de un tribunal divino insobornable y de un Dios que usa de misericordia con los que pecan y les da lugar a la penitencia. No se excluyen los paganos de todas las posiciones sociales, y en este sentido participa el libro de las cualidades de un escrito de propaganda y proselitismo [20].

6. Judaísmo. Helenismo

Una lectura reposada del libro de la Sabiduría descubre la vasta cultura helenística del autor. No se trata de un genio creador, sino de un pensador normal, en el que se reflejan las diversas corrientes de pensamiento de su época, no una sola determinada [21]. El libro es una obra de madurez, en la que el autor ha sabido hermanar la tradición más pura de la religión de Israel con las corrientes espirituales del helenismo alejandrino. El autor vive intensamente la fe de sus padres, pero también está abierto a la cultura sincretista y universal del helenismo. No traiciona su fe por aceptar influencias extrañas; las sabe asimilar e integrar orgánicamente en un proceso de evolución dogmática, sin brusquedades, pero real. En esto supera infinitamente a Filón, que no supo guardar el justo medio. El autor sabrá aprovecharse de doctrinas positivas del estoicismo y platonismo y de las polémicas entre las diversas escuelas, especialmente contra el epicureísmo vulgarizado, contra el politeísmo y las aberraciones de los cultos mistéricos. Parte ciertamente de la fe veterotestamentaria [22], pero profundiza en sus dogmas, aporta nuevas luces e ilumina misterios hasta ahora meramente esbozados. Dios se vale de los hombres y de sus circunstancias para manifestarnos poco a poco sus designios.

7. Importancia doctrinal

Con el libro de la Sabiduría llega a su término en el AT la revelación de algunos misterios relativos al destino del hombre. El enigma de los sufrimientos del justo y el de la muerte se resuelve a la luz de la inmortalidad personal después de la muerte. La paradoja del triunfo del mal sobre el bien en esta vida desaparece ante la perspectiva del juicio definitivo de Dios. Asimismo es realzada la idea de Dios, Señor del universo, amante de la vida, providente, justo y misericordioso. La doctrina sobre la sabiduría divina prepara el camino a la revelación de la Sabiduría de Dios encarnada. Por esto, los autores del NT, especialmente San Pablo y San Juan, encontrarán en el libro de la Sabiduría temas frecuentes de inspira-

[20] Cf. J. Fichtner, *Salomo-Weisheit:* RGG 5,1344.

[21] I. Heinemann opina que la única fuente filosófica del autor son los escritos de Posidonio; cf. *Poseidonios'metaphysische Schriften* I 2 (Breslau 1921) p.136-153. Sobre el influjo del pensamiento helénico y helenístico, cf. P. Heinisch, *Die griechische Philosophie im Buche der Weisheit* (Münster 1908); J. Fichtner, *Die Stellung der Sapientia:* ZNTW 36 (1937) 113-132; Lange, *The Wisdom of Salomon and Plato:* JBLit 55 (1936) 293-302; E. des Places, *Un emprunt de la «Sagesse» aux «Lois» de Platon:* B 40 (1959) 1016s; D. Gill, *The Greek Source of Wisdom XII 3-7:* VT 15 (1965) 383-386; T. Finan, *Hellenistic Humanism in the Book of Wisdom:* IThQ 27 (1960) 30-48; F. Ricken, *Gab es eine hellenistische Vorlage für Weish 13-15?:* B 49 (1968) 54-86.

[22] La inspiración del autor se funda continuamente en el AT; cf. literatura en la nota 15.

ción y se valdrán de él, sin citarlo explícitamente, para exponer el misterio cristiano [23].

8. Canonicidad

Sabiduría es uno de los libros sagrados llamados deuterocanónicos. Está escrito en griego; no pertenece al canon palestinense. Por esto San Jerónimo no lo aceptó como libro canónico, aunque reconocía que se leía en la Iglesia para edificación de los fieles [24]. Padres antiguos de Oriente y de Occidente lo citan como libro inspirado [25]. Aparece ya en el *Canon muratoriano* (cf. EB 6) y en la lista de libros canónicos de los concilios de Hipona en 393, Cartago en 397 y en 419 (cf. Dz 186). Por la autoridad de San Jerónimo se duda entre los siglos VI al XVI. El concilio de Florencia (año 1442) lo acepta definitivamente en el canon (Dz 1335). Lo confirman Trento (Dz 1502 y Vaticano I (Dz 3006.3029). Los protestantes no lo admiten como inspirado. Lo colocan entre los que ellos llaman *apócrifos* = nuestros deuterocanónicos. Tienen, sin embargo, gran estima de él.

9. Bibliografía selecta

A) Comentarios antiguos

Rabano Maurus, *Commentariorum in lib. Sap. libri* III: ML 109,671-762; Hugo de San Caro, *Postilla in lib. Sap.*, en *Opera* III (Lyon 1669); San Buenaventura, *Expositio in lib. Sap.*, en *Opera* V (Venecia 1734); R. Holkoth, *Postilla supra lib. Sap.* (Colonia 1689).

B) Comentarios modernos católicos

Cristóbal de Castro, *Brevis ac dilucidus commentarius in Sap. Salomonis* (Lyon 1613); G. de Cervantes, *In lib. Sap. commentarius et theoria* (Sevilla 1614); J. Maldonado, *Commentarius in Sap. Salomonis* (Paris 1643); Corn. a Lapide, *Commentarius in lib. Sap.* (Amberes 1694); Dereser, *Das Buch der Weisheit... aus dem Hebr. und Griech. übersetzt und erklärt* (Frankfurt 1825); K. Gutberlet, *Das Buch der Weisheit übersetzt und erklärt* (Münster 1874); H. Lesêtre, *Le livre de la Sagesse* (Paris 1880); R. Cornely-F. Zorell, *Commentarius in lib. Sap*: CSS (1910); P. Heinisch, *Das Buch der Weisheit übersetzt und erklärt*: EHAT (1912); F. Feldmann, *Das Buch der Weisheit übersetzt und erklärt*: HSAT (1926); J. Weber, *Le livre de la Sagesse*: SBPC (1946); A. M. Dubarle, *Les Sages d'Israël*, en *Lectio*

[23] Cf. E. Grafe, *Das Verhältnis der paulin. Schriften zur Sap. Sal.*, en *Theolog. Abhandl. für Weizsäcker* (Freiburg 1892) p.251-286; A. Feuillet, *Le Christ sagesse de Dieu d'après les épitres pauliniennes* (Paris 1966); R. Scroggs, *Paul: Σοφός and Πνευματικός*: NTSt 14 (1967) 33-55; C. Romaniuk, *Le livre de la Sagesse dans le Nouveau Testament*: NTSt 14 (1968) 498-514; G. Ziener, *Weisheitsbuch und Johannesevangelium* I: B 38 (1957) 396-418; II: B 39 (1958) 37-60.

[24] Cf. *Praef. in libros Salomonis iuxta LXX interpretes*: PL 29,404 (427s); *Praef. in libros Salomonis*: PL 28,1242s (1307s); *Prol. galeatus*: PL 28,556 (600-602). Antes de San Jerónimo piensan lo mismo Orígenes *(De princip.* 4,33: PG 11,407) y, en Eusebio de Cesárea, *Hist. eccl.* 6,25: PG 20,580s, también San Atanasio *(Epist.* 39 *de festo Paschatis*: PG 26,1436s). Sin embargo, Orígenes cita a Sab 7,25-26 como «palabra de Dios»; cf. *Cont. Celsum* 3,72: PG 11,1013; San Atanasio habla de Sab 14,12-21 como de la «Escritura»; cf. *Orat. cont. gentes* 11: PG 25,24. Lo mismo hace San Jerónimo; cf. *In Is.*, l.XVII (c.63,8s): CCLat 73A p.727; *In Ez.* l.4 (c.16,10): CCLat 75 p.173.

[25] Cf. L. Bigot, *Sagesse*: DTC 14,1 (1939) 708-711.

divina I (Paris 1946) p.187-235; E. OSTY, *Le livre de la Sagesse:* BJ (1956); C. LATTEY, *Libro de la Sabiduría:* VbD (1956); J. FISCHER, *Das Buch der Weisheit:* EBi (1959); E. DA S. MARCO, *Sapienza:* SBibb (1960); G. PÉREZ RODRÍGUEZ, *Sabiduría:* BC (1962) p.967-1069; A. VACCARI, *La Sapienza:* BPIB (Firenze 1963) p.1147-1177; H. DUESBERG-I. FRANSEN, *Les Scribes inspirés* (Maredsous 1966). A. G WRIGHT: JerBC (1968).

C) COMENTARIOS NO CATÓLICOS

J. C. C. NACHTIGAL, *Das Buch der Weisheit* (Halle 1799); J. CH. BAUERMEISTER, *Commentar in Sap. Salomonis* (Göttingen 1828); C. L. W. GRIMM, *Das Buch der Weisheit* (Leipzig 1860); W. J. DEANE, *The Book of Wisdom* (Oxford 1881); FARRAR, *The Wisdom of Salomon:* H. WACE, *Apocrypha* I (Londres 1888) p.403-534; K. SIEGFRIED, *Die Weisheit Salomos:* E. KAUTZSCH, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des AT* I (Tübingen 1900) p.476-507; R. G. MOULTON, *Ecclesiastes and the Wisdom of Salomon* (New York 1903); GREEG, *The Wisdom of Salomon* (Cambridge 1909); S. HOLMES, *The Wisdom of Salomon:* R. H. CHARLES, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the O.T.* I (Oxford 1913) p.518-568; A. T. S. GOODRICK, *The Book of Wisdom* (Rivingtons 1913); W. O. OESTERLEY, *The Book of Apocrypha* (Londres [3]1916); J. FICHTNER, *Weisheit Salomos:* HAT (1938); J. REIDER, *The Book of Wisdom* (New York 1957).

D) ESTUDIOS ESPECIALES

J. FREUDENTHAL, *What is the original language of the Wisdom of Salomon?:* JQR (1891) 722-753; F. FELDMANN, *Textkritische Materialien zum Buch der Weisheit* (Freiburg im Breisgau 1902); M. J. LAGRANGE, *Le livre de la Sagesse. Sa doctrine de fins dernières:* RB 4 (1907) 85-104; P. HEINISCH, *Die griechische Philosophie im Buche der Weisheit* (Münster 1908); F. FELDMANN, *Zur Einheit des Buches der Weisheit:* BZ 7 (1909) 140-150; E. GÄRTNER, *Komposition und Wortwahl des Buches der Weisheit,* en *Schriften der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums* II fasc.2-4 (Berlín 1912); F. FOCKE, *Die Entstehung der Weisheit Salomos:* Forschungen zur Religion und Literatur des A. und NTs. N. F. 5 (1913) 1-132; N. PETERS, *Ein hebräischer alphabetischer Psalm in der Weisheit Salomons Kap. 9:* BZ 14 (1916-17) 1-14; I. HEINEMANN, *Poseidonios' metaphysische Schriften* I 2 (Breslau 1921) p.136-153; C. E. PURINTON, *Translation Greek in the Wisdom of Salomon:* JBLit 47 (1928) 276-304; D. DE BRUYNE, *Étude sur le texte latin de la Sagesse:* RevBén 41 (1929) 101-133; C. KUHN, *Beiträge zur Erklärung des Buches der Weisheit:* ZNTW 28 (1929) 334-341; M. J. LAGRANGE, *Les cultes hellénistiques en Egypte et le Judaïsme:* RevTh 35 (1930) 309-328; F. CEUPPENS, *De conceptu «Sapientiae divinae» in libris didacticis Antiqui Testamenti:* Ang 12 (1935) 331-345; A. DUPONT-SOMMER, *Les «impies» du livre de la Sagesse sont-ils des épicuriens?:* RevHR 111 (1935) 90-109; R. SCHÜTZ, *Les idées eschatologiques du livre de la Sagesse* (Strasbourg 1935); J. FICHTNER, *Die Stellung der Sapientia Salomonis in der Literatur- und Geistesgeschichte ihrer Zeit:* ZNTW 36 (1937) 113-132; H. BÜCKERS, *Die Unsterblichkeitslehre des Weisheitsbuches. Ihr Ursprung und ihre Bedeutung:* AlttAbh 13 fasc.4 (1938); L. BIGOT, *Sagesse* (le livre de la): DTC 14 (1939) 703-744; A. DUPONT-SOMMER, *Adam «Père du monde» dans la Sagesse de Salomon (10,1-2):* RevHR 119 (1939) 182-203; J. FICHTNER, *Der A. T. Text der Sapientia Salomonis:* ZAW 57 (1939) 155-192; P. W. SKEHAN, *Isaias and the Teaching of the Book of Wisdom:* CBQ 2 (1940) 289-299; J. P. WEISENGOFF, *Death and Immortality in the Book of Wisdom:* CBQ 3

(1941) 104-133; P. W. SKEHAN, *The Text and Structure of the Book of Wisdom:* Traditio 3 (1945) 1-12; P. W. SKEHAN, *Borrowings from the Psalms in the Book of Wisdom:* CBQ 10 (1948) 384-397; A. DUPONT-SOMMER, *De l'immortalité astrale dans la «Sagesse de Salomon» (III,7)»:* RevEG 62 (1949) 80-87; J. SMITH, *De interpretatione Sap 13,9:* VD 27 (1949) 287-290; J. P. WEISENGOFF, *The Impious in Wisdom 2:* CBQ 11 (1949) 40-65; D. COLOMBO, Πνεῦμα σοφίας *eiusque actio in mundo in libro Sapientiae:* StBFLA 1 (1950s) 107-160; A. ALT, *Die Weisheit Salomos:* ThLitZ 76 (1951) 139-143; D. COLOMBO, *Quid de vita sentiat Liber Sap.:* StBFLA 2 (1951s) 87-118; M. G. CAMPS, *Midraš sobre la historia de les plagues:* MisBU (1953) 97-113; D. COLOMBO, *Doctrina de Providentia divina in libro Sapientiae:* Dissert. Antonianum (Roma 1953); A. M. DUBARLE, *Une source du Livre de la Sagesse?:* RevScPhTh 37 (1953) 425-443; M. GARCÍA CORDERO, *La vida de ultratumba según la mentalidad popular de los antiguos hebreos:* Sal 1 (1954) 343-364; CH. LARCHER, *La connaissance naturelle de Dieu d'après le livre de la Sagesse:* LumVie 14 (1954) 53-62; ID., *De la nature à son auteur d'après le livre de la Sagesse 13,1-9:* LumVie 14 (1954) 197-206; M. DELCOR, *L'immortalité de l'âme dans le Livre de la Sagesse et dans les documents de Qumrân:* NRTh 77 (1955) 614-630; M. GARCÍA CORDERO, *Intuiciones de retribución en el más allá en la literatura sapiencial:* CT 82 (1955) 3-24; G. ZIENER, *Die theologische Begriffssprache im Buche der Weisheit:* BBB 11 (1956); M. J. SUGGS, *Wisdom of Salomon 2,10-5. A Homily based on the fourth Servant Song:* JBTit 76 (1957) 26-33; G. ZIENER, *Die Verwendung der Schrift im Buche der Weisheit:* TThZ 66 (1957) 138-151; ID., *Weisheitsbuch und Johannesevangelium* I: B 38 (1957) 396-418; II: B 39 (1958) 37-60; ST. LYONNET, *Le sens de* πειράζειν *en Sap 2,24 et la doctrine du péché originel:* B 39 (1958) 27-36; M. PHILONENKO, *Le maître de justice et la Sagesse de Salomon:* ThZ 14 (1958) 81-88; W. L. DULIÈRE, *Antinoüs et le Livre de la Sagesse:* ZRelGg 11 (1959) 201-227; H. EISING, *Der Weisheitslehrer und die Götterbilder:* B 40 (1959) 393-408; S. WIBBING, *Die Tugend- und Lasterkataloge im N. T.:* BZNTW 25 (1959); T. FINAN, *Hellenistic Humanism in the Book of Wisdom:* IThQ 27 (1960) 30-48; CH. LARCHER, *L'origine divine du pouvoir d'après le Livre de la Sagesse:* LumVie 9-49 (1960) 84-98; R. T. SIEBENECK, *The Midrash of Wisd. 10-19:* CBQ 22 (1960) 176-182; G. R. CASTELLINO, *Il paganessimo di Romani 1, Sapienza 13-14 e la Storia delle Religioni. Stud. Paulin. Congr. Int. Cath.* 1961 II: AnB 18 p.255-263; P. GRELOT, *Sagesse 10,21 et le Targum de l'Exode:* B 42 (1961) 49-60; ID., *L'eschatologie de la Sagesse et les Apocalypses juives:* MémAG (1961) 165-178; A. VANHOYE, *Mesure ou démesure en Sag 12,22?:* RevScR 50 (1962) 530-537; HOEPFL-BOVO ([6]1963) p.416-430; R. E. MURPHY, *To Know Your Might is the Root of Immortality (Wis 15,3):* CBQ 25 (1963) 88-93; P. BEAUCHAMP, *Le salut corporel des justes et la conclusion du livre de la Sagesse:* B 45 (1964) 491-526; A. M. DUBARLE, *La tentation diabolique dans le livre de la Sagesse (2,24):* MélETiss (1964) p.187-195; S. GEORGE, *Der Begriff analogos im Buche der Weisheit:* Parusia. Festgabe für Joh. Hirschberger (Frankfurt-Main 1965) p.189-197; D. GILL, *The Greek Source of Wisdom XII 3-7:* VT 15 (1965) 383-386; A. LEFÈVRE, *La Sabiduría:* Rob-F (Barcelona 1965) p.695-700; J. M. REESE, *Plan and Structure in the Book of Wisdom:* CBQ 27 (1965) 391-399; A. G. WRIGHT, *The Stucture of Wisdom 11-19:* CBQ 27 (1965) 28-34; P. E. BONNARD, *La Sagesse en personne annoncée et venue: Jésus Christ:* Lectio divina 44 (Paris 1966); A. FEUILLET, *Le Christ, sagesse de Dieu, d'après les épîtres pauliniennes* (Paris 1966); R. J. TAYLOR, *The eschatological Meaning of Life and Death in the Book of Wisdom I-V:* EThL 42 (1966) 72-137; F. VATTIONI, *La sapienza e la formazione del corpo umano:* Augustinianum 6 (1966) 317-323; F. ZIMMERMANN, *The Book of Wisdom:*

1 1 Amad la justicia, jueces de la tierra; |

Its Language and Character: JQR 57 (1966) 1-27; C. ROMANIUK, *Le traducteur grec du livre de Jésus Ben Sira n'est-il pas l'auteur du livre de la Sagesse?* : RivB 15 (1967) 163-170; G. SCARPAT, *Ancora sull'autore del libro della Sapienza*: RivB 15 (1967) 171-189; A. G. WRIGHT, *The Structure of the Book of Wisdom*: B 48 (1967) 165-184; ID., *Numerical Patterns in the Book of Wisdom*: CBQ 29 (1967) 524-538; F. RICKEN, *Gab es eine hellenistische Vorlage für Weish 13-15?*: B 49 (1968) 54-86; C. ROMANIUK, *Le livre de la Sagesse dans le Nouveau Testament*: NTSt 14 (1968) 498-514; C. LARCHER, *Études sur le livre de la Sagesse* (Paris 1969).

CAPITULO 1

Justos e impíos. 1,1-5,23

La primera parte del libro (c.1-5) trata de resolver el problema de las relaciones entre *justos e impíos* a la luz de la fe en la inmortalidad personal. El misterio de iniquidad en la vida presente *(injusticia-justicia)* ha atormentado siempre a la humanidad. El creyente del AT ponía toda la confianza en Dios, justo juez; pero quedaba sumido en el misterio del más allá. La realidad reconfortante de la pervivencia personal aun después de la muerte es una verdad conseguida plenamente antes de la era cristiana, como lo atestigua el libro de la Sabiduría. Nuestro autor reconsidera el problema, tan sapiencial como humano, de la persecución de los justos, pero partiendo del supuesto firmemente asentado de la realidad de una vida ultraterrena. Dramáticamente se enfrentan dos mentalidades: la de los impíos, que no creen en una vida ulterior, y la de los justos, que esperan confiadamente alcanzar el premio de su fidelidad junto a Dios después de la muerte.

La estructura de la primera parte es fácilmente reconocible. A la *exhortación inicial para amar la justicia* (1,1-15) siguen tres partes principales: 1) *Falsa y verdadera concepción de la vida* (1,16-2,24). 2) *Revelación de los ocultos juicios de Dios* (3,1-4,19). 3) *Juicio definitivo de los impíos y de los justos* (4,20-5,23).

Exhortación para amar la justicia. 1,1-15

La primera perícopa sirve de prólogo y de introducción a todo el libro. En ella se insinúan de forma compendiosa los temas principales de las tres partes: Justicia-injusticia (justos-impíos: 1.ª parte); Espíritu (Dios en acción: 3.ª parte); Sabiduría (2.ª parte). La palabra *justicia* (v.1 y 15) forma una inclusión [1]. La perícopa se divide en tres pequeñas unidades: v.1-5; v.6-11 y v.12-15.

1-5 En la exhortación a amar la justicia, el sabio nos manifiesta prácticamente qué entiende él por justicia, cuáles son sus frutos principales y, por contraste, qué nos aleja de ella.

1 Cf. JAMES M. REESE, *Plan and Structure in the Book of Wisdom*: CBQ 27 (1965) 394-395; ADDISON G. WRIGHT, *The Structure of the Book of Wisdom*: B 48 (1967) 170.

pensad del Señor con bondad de ánimo, |
y buscadle con sencillez de corazón.
2 Porque se deja encontrar de los que no le tientan, |
y se manifiesta a los que no desconfían de él.

---

1 Habla el autor, pero por ficción literaria adopta la personalidad de Salomón sin nombrarlo (cf. 7,1ss; 9,7). El autor se dirige principalmente a sus correligionarios, los judíos de la diáspora; pero no excluye la posibilidad de que su libro caiga en manos de los paganos y aun de los gobernantes de los pueblos o *jueces* en sentido amplio (cf. 6,1ss). Para que sus palabras sean oídas con más respeto por unos y por otros, las pone en boca de Salomón, rey antiguo y sabio por excelencia. Con tres verbos en imperativo comienza el autor sagrado su disertación sapiencial. La misma forma gramatical indica ya la urgencia del autor por inculcar en sus lectores una lección religiosa de gran trascendencia personal. El sabio pretende enseñar, ante todo, el camino para encontrar a Dios y llegar a ser justo. Los tres verbos del v.1 se complementan mutuamente y compendian los aspectos más íntimos y profundos de la vida interior del justo. El amor es la fuerza motriz y primera; en este caso tiene como objeto explícito *la justicia* (cf. Sal 44,8); en 6,12ss será la sabiduría el término del amor. *La justicia* no es un concepto abstracto, sino más bien el programa de vida virtuosa que debe realizar el hombre para llegar a ser justo, amigo de Dios; por esto tiene un sentido claramente religioso. *Pensad del Señor:* el verbo subraya la actividad intelectual del hombre, pero sin desligarla de la acción afectiva de la voluntad, como lo expresa inmediatamente el autor: *con bondad de ánimo.* Dios es misterio, sus caminos son ocultos, sus planes secretos (cf. 2,22). Por esto, el autor sagrado concibe la vida del justo como una búsqueda del Señor. Es la vida de la fe en la que paradójicamente, al comenzar a caminar, ya se ha llegado de alguna manera al término (cf. v.2). La búsqueda ha de hacerse *con sencillez de corazón:* hebraísmo que expresa la disposición interior opuesta a toda simulación, astucia, falsedad, deslealtad, hipocresía de ánimo (cf. 1 Cr 29,17; Sal 12,3; Eclo 1,28.30) [2].

2 El v.2 es la fundamentación del v.1c y, por ello, forma una unidad lógica y psicológica con él. Llegar a encontrar a Dios es una gracia del mismo Dios, pero responde a una preparación y disposición en el hombre. En el v.1 había insistido el autor en la acción requerida de parte del hombre: *amad..., pensad..., buscadle...;* en el v.2 presenta la actitud del hombre con formulación negativa: *no le tientan, no desconfían de él.* Dios no se deja ganar en generosidad. Podemos estar seguros de que, si le buscamos sinceramente desde lo hondo del corazón, el resultado será el encuentro con Dios (cf. Dt 4,29; 2 Cr 15,2-4; Jer 29,12-13). No se trata de una teofanía o manifestación extraordinaria de lo divino, sino de una manifestación o iluminación interior (cf. 6,12ss). Los temas «tentar a Dios»

[2] Cf. J. Amstutz, ʻΑπλότης. *Eine Begriffsgeschichtliche Studie zum jüdisch-christlichen Griechisch:* Theophaneia 19 (Bonn 1968), especialmente p.35-38.

3 **Pensamientos perversos alejan de Dios; |**
mas la Potencia (divina) puesta a prueba acusa a los insensatos.
4 **Porque la sabiduría no entrará en alma perversa, |**
ni habitará en cuerpo sujeto al pecado.
5 **El espíritu santo que nos educa huirá de la ficción, |**

---

y «desconfiar de él» nos introducen en la problemática de la primera parte sobre los impíos. La tradición bíblica une frecuentemente la falta de fe, de confianza, con el tentar a Dios. El lugar típico es el desierto (cf. Ex 17,2.7; Sal 78,18; 95,8-9, etc.). Tentar a Dios es un grave pecado (cf. Dt 6,16; Mt 4,7). El autor sagrado quiere despertar en sus lectores la plena confianza, la fe viva en el Señor. En la tercera parte del libro se exponen largamente las acciones maravillosas que el Señor ha realizado en favor de su pueblo, para avivar una vez más esta confianza en Dios, Señor de la historia, que salvó a su pueblo y ahora salvará también a sus elegidos de las tribulaciones.

3 El proceso de las ideas se desarrolla por contrastes. La búsqueda de Dios culmina en encuentro, en manifestación, en unión, diríamos nosotros. *Pensamientos perversos alejan de Dios* y terminan en confusión. El autor manifestará más adelante, al hablar de los impíos, lo que entiende por *pensamientos perversos. La Potencia* es Dios mismo que se manifiesta en la historia por medio de sus grandes obras [3]. *Los insensatos* son los impíos de los que hablará largamente en la primera parte. Ellos ponen a prueba la potencia divina al tentar a Dios. Dios, que está por encima de los acontecimientos y dirige su curso, *acusa* a los impíos y los convence con el simple hecho de la historia misma, que tiene sentido trascendental.

4 También el v.4 es razón fundamental de lo afirmado en v.3 (ὅτι) y tiene un carácter universal, generalizador [4]. *La sabiduría*, de la que toma su nombre el libro, aparece aquí por primera vez; ella será el tema central directa o indirectamente. *La sabiduría* pertenece al ámbito de lo divino, ella y Dios son inseparables (cf. 7,25-28); por lo tanto, donde no está Dios, tampoco puede estar la sabiduría. *Alma* y *cuerpo* constituyen al hombre según la concepción dicotómica del A y NT, no en el sentido hilemórfico de la filosofía aristotélica [5]. El paralelismo de los versos es sinonímico. Con diversos matices se afirma lo mismo en 4a y 4b: tanto *alma perversa* como *cuerpo sujeto al pecado* designan al mismo hombre insensato del v.3 o al impío, de que hablará en los capítulos siguientes.

5 *El espíritu santo* es la misma Potencia divina (v.3) que mora en el justo y orienta su vida como maestro interior. Según la con-

[3] Entre los rabinos palestinenses será frecuente el uso del nombre *haggᵉbûrah*—la Potencia—como sustitutivo del nombre divino, cf. J. Bonsirven, *Le Judaïsme palestinien* I p.131-132; Mc 14,62.

[4] Los futuros del v.4 y v.5 tienen un valor gnómico, se podrían traducir en presente; cf. BDb § 349,1.

[5] El alma y el cuerpo, igualmente valorados por el autor, están indisolublemente unidos en el orden moral. El autor no sigue doctrinas platónicas o filosóficas sobre la maldad connatural a la materia, al cuerpo. Cf. Rodolphe Schütz, *Les idées eschatologiques du livre de la Sagesse* (Strasbourg 1935) p.38-39; R. J. Taylor, *The eschatological Meaning of Life and Death in the Book of Wisdom I-IV*: EThL 42 (1966) 86-87.

se alejará de pensamientos necios, |
y será acusado en presencia de la injusticia.
6 Ya que espíritu amante del hombre es la sabiduría; |
pero no dejará impune al blasfemo por sus palabras, |

---

cepción tradicional del AT, el espíritu de Dios es el que inspira a los profetas y hombres de Dios y en su nombre hablan. Pero existen algunos pasajes particulares que han podido iluminar a nuestro autor para determinar las relaciones personales entre el espíritu santo y el justo (cf. Sal 51,13; Is 63,10.11; Dan 4,8.9.18, según TH)[6]. En los v.4-7 se relacionan mutuamente el espíritu y la sabiduría. *El espíritu* es *santo* porque es del Señor, es algo divino (v.7), como la sabiduría (v.4-6). Tanto la sabiduría como el espíritu están fuertemente personificados, a ellos se les atribuyen acciones propias de una persona: *no entrará, ni habitará, huirá, se alejará, será acusado;* pero antes del NT no se revelará el Espíritu Santo propiamente como una persona. Hermosamente se atribuye al espíritu nuestra educación o formación interior (cf. 6,17, dicho de la sabiduría). El espíritu es el que instruye, dirige al justo[7]. La revelación y la reflexión cristianas ahondarán infinitamente en este aspecto. El Espíritu Santo, como persona divina, habitará en el justo, dirigirá, enseñará a los discípulos (cf. Jn 14,16.26; 16,13; 1 Jn 2,27), él será el maestro interior de las almas; v.5a.b es la antítesis de v.3a, y v.5c de v.3b. Muchos autores han intentado corregir el texto de v.5c: *será acusado*[8]. Críticamente, el texto es seguro, por lo que es mejor conservarlo y con el sentido con que aparece en todo el contexto (cf. 1,8.9; 2,11.14). El justo será perseguido por los impíos (cf. 2,12ss), porque su vida es «una acusación» (2,14) continua de su impiedad; el espíritu, que es «amigo del hombre» (v.6a), *será acusado* también por los impíos cuando venga *la injusticia*, antítesis de la justicia. Así, pues, el tema principal de la primera parte: oposición entre justos e injustos, está ya esbozado en los primeros versos.

6-11 Una ojeada sobre el vocabulario de estos versos nos induce a creer que forman una unidad dentro del prólogo. La perícopa trata de los pecados de la lengua[9]: blasfemo (v.6), palabras (v.6.8.9.11), voz (v.7), oído (v.10), murmuración (v.10.11), maledicencia (v.11), lengua (v.11 y 6e, en griego). Estas palabras no aparecen más en el prólogo. Se trata, por lo tanto, de una breve amonestación para apartarse de los diversos pecados que se cometen de palabra, especialmente en contra de Dios, por los que se «mata el alma» (v.11). Pero, a la vez, estos versos tienen la función de todo el prólogo: introducen la primera parte, pues en ella los im-

[6] Sobre la acción del Espíritu Santo en la literatura rabínica, cf. J. Bonsirven, *Le Judaïsme palestinien* I p.210-212.
[7] Cf. Georg Ziener, *Die theologische Begriffssprache im Buche der Weisheit:* BBB 11 (Bonn 1956) 99ss.
[8] Cf. Carl Everett Purinton, *Translation Greek in the Wisdom of Salomon:* JBLit 47 (1928) 281-284; Patrick W. Skehan, *The Text and Structure of the Book of Wisdom:* Traditio 3 (1945) 11. En favor, Paul Beauchamp, *De libro Sapientiae Salomonis* (Romae 1964) p.46-47.
[9] Existe una inclusión que quizá sea significativa: γλώσσης, en v.6e y 11b.

porque Dios es testigo de su interior, |
y observador veraz de su corazón | y oidor de sus palabras.

---

píos razonan con palabras insensatas (cf. 2,1ss), prueban al justo con afrentas (cf. 2,19) y aun le condenan a muerte (cf. 2,20).

6 Se une íntimamente con el verso anterior por el tema del espíritu [10]. Dios ama a toda criatura, «ni se alegra en el exterminio de los vivientes» (v.13), pero ama al hombre de una manera especial. Como eco de esta doctrina tradicional, nos dice el autor que *espíritu amante del hombre es la sabiduría.* ¿Cómo armonizar este amor de la sabiduría hacia el hombre con lo que nos afirma a continuación? ¿Habrá que identificar *hombre* con *hombre justo?* Efectivamente, la sabiduría es amiga del hombre justo y «de ellos hace amigos de Dios» (7,27; cf. Prov 8,35). El sabio afirma de forma radical: «Dios ama solamente al que mora con la sabiduría» (7,28). Es el amor de benevolencia, amor de amistad de Dios con los justos donde habita por la gracia, donación de sí mismo. Pero Dios ama también a los pecadores. Toda la historia de Israel es una prueba palpable de ello (cf. también Ez 18,23). La revelación del NT nos ha puesto a plena luz el amor de Dios hacia los pecadores: Jesucristo es la encarnación viva de este amor. Dios, sin embargo, reprueba categóricamente el pecado, y por esto continúa el autor: *pero no dejará impune al blasfemo...* La blasfemia formal o pecado de palabra en contra de Dios y pecados equivalentes atraen la atención principal del autor en esta sección. El texto griego, en v.6, usa varios semitismos, todos no aparecen en la traducción. Especialmente llama la atención el uso metafórico de los órganos humanos: «al blasfemo *de sus labios*»; «Dios es testigo de *sus riñones*»; «observador de *su corazón* y oidor *de su lengua*». Los riñones y el corazón, en sentido metafórico para el semita, representan el interior, lo más oculto del hombre; por esto solamente Dios puede llegar hasta ellos y escudriñarlos (cf. Sal 7,10; Jer 11,20; 17,10; 20,12). Si se puede hacer alguna distinción entre el simbolismo de los riñones y del corazón en la Escritura, se diría que los riñones son el órgano de los sentimientos e impulsos inconscientes, aunque sin exclusivismos (cf. Job 16,13; Sal 15,17; 72,21); el corazón es el órgano de la vida consciente humana, principalmente del pensamiento y de la voluntad [11] (cf. 1 Re 3,12; Prov 18,15; Dan 2,30; Jer 23,20; 1 Re 8, 17; 1 Cr 22,19; Is 57,17). La actitud religiosa del hombre se define por su corazón (cf. Sal 24,4; Prov 22,11; 11,20; Job 36,13; Sal 12,3). Ser *testigo del interior,* de los riñones y *observador del corazón* equivale a afirmar la omnisciencia divina, pues a Dios nada se le oculta, para él no existen misterios. Dios penetra hasta lo más íntimo del hombre, conoce sus pensamientos, sus sentimientos,

[10] Acaba de hablar el autor en v.4a del espíritu santo; en v.7a se habla del espíritu del Señor y en v.6a se dice que la sabiduría es espíritu. Según el contexto, no hay razón para creer que no se trata del mismo espíritu. Así, desde el principio, aparece la sabiduría íntimamente ligada con el espíritu (cf. 9,17), con Dios y con el hombre (cf. 7,27s).
[11] Cf. BAUMGÄRTEL, καρδία: ThWNT 3,610-611.

7 Porque el espíritu del Señor ha llenado la tierra |
y el que mantiene unidas todas las cosas tiene conocimiento de toda voz.
8 Por esto ninguno que profiera palabras injustas podrá ocultarse, |
ni pasará de largo junto a él la justicia acusadora.
9 Pues se hará un examen de las deliberaciones del impío; |
el eco de sus palabras llegará al Señor |
como acusación de sus iniquidades.

---

toda la vida afectiva, y la palabra más oculta o callada llega a oídos del Señor.

7 El v.7 es muy conocido por la liturgia de Pentecostés. Sintácticamente se une al anterior para corroborarlo y fundamentarlo; pero la fundamentación desborda las afirmaciones del v.6, ya que el v.6 se circunscribe al hombre, y el v.7 tiene un valor cósmico con relación especial al hombre. En este versículo se manifiesta de una manera concreta la cultura helenística del autor, que se sirve de la ideología y del vocabulario de los estoicos para plasmar esta sentencia definitiva [12]. El autor sabe presentar en formas nuevas, purificadas del panteísmo filosófico de los estoicos, la herencia doctrinal del AT [13], y a la vez descubre nuevos aspectos precisamente influenciado por la filosofía de su tiempo. El espíritu del Señor cubría los abismos antes de que Dios pusiera orden en el universo (cf. Gén 1,2); en Sab, el espíritu del Señor llena, penetra (7,24; 8,1) toda la tierra, está presente en el mundo conocido y habitado por el hombre [14]. El espíritu del Señor mantiene la cohesión de todo el cosmos; él le da consistencia, unidad por ser su creador y conservador, sin que llegue a ser alma del mundo en sentido platónico. San Pablo aplicará a Cristo casi las mismas metáforas en un texto también sapiencial (cf. Col 1,17) [15]. El v.7 termina con la aplicación de la doctrina cósmica al contexto: *el espíritu tiene conocimiento de toda voz*, de cuanto se dice, pues él está presente en todo ser y lugar.

8-9 El v.8 presenta una variación de lo dicho anteriormente en v.6b. La justicia vindicativa divina personificada—δίκη—tiene como función acusar al que hable o profiera palabras injustas—ἄδικα—(cf. 11,20; 14,31; 4 Mac 4,13.21). En el v.9, bajo la imagen de un juicio, el autor explica el v.8, más en concreto, la acción de la *justicia acusadora*. Dios es el juez. Cf. v.9a con v.6c.d y v.9b con v.6e. El método del autor es cíclico; repite los temas, pero con diversas matizaciones.

[12] En la concepción panteísta de los estoicos, la fuerza primaria de cohesión de la realidad multiforme de los elementos de la naturaleza—τὸ συνέχον τὰ πάντα—es el ser divino, único constitutivo primordial, y, entre los muchos nombres que recibe, está el de espíritu —πνεῦμα—. Cf. CICERÓN, *De natura deorum* I 15,39; ARNIM, SVF II 137,30; 144,26-27; 145,1; 146,32; 147,34; E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen* III 1 p.141-149; G. ZIENER, *Die theologische Begriffssprache* p.142-143.

[13] Es una enseñanza tradicional el dogma de la omnipresencia divina. Dios está presente en todo lugar, todo lo llena (cf. Jer 23,24; 1 Re 8,27; Sal 139,7). Por esta omnipresencia, Dios conoce todo lo que ocurre entre los hombres y en todo el universo (cf. Job 28,24; Sal 139, 1-12; Prov 15,11; Eclo 42,18-20; Dan 13,42, etc.).

[14] Este es el sentido de οἰκουμένη, cf. A. VANHOYE, *L'οἰκουμένη dans l'épître aux Hebreux*: B 45 (1964) 248-253.

[15] Cf. A. FEUILLET, *Le Christ sagesse de Dieu, d'après les épîtres pauliniennes* (Paris 1966) p.213-217.

[10] Porque el oído del celo (divino) lo escucha todo, |
y el rumor de las murmuraciones no se le oculta.
[11] Guardaos, pues, de la vana murmuración, |
y de la maledicencia preservad la lengua; |
que palabra secreta no saldrá en vano, |
y boca mentirosa mata el alma.
[12] No os apresuréis tras la muerte con una vida extraviada, |
ni os atraigáis la perdición con las obras de vuestras manos.

10-11 Desde el v.7 el autor va concatenando los versos y casi montando los unos sobre los otros: Al *eco* del v.9 corresponde *el oído* del v.10 e inmediatamente introduce una variación del tema: *las murmuraciones*, que servirá de palabra clave para pasar al v.11. El autor utiliza la imagen del esposo celoso para subrayar una vez más el conocimiento que Dios tiene aun de las manifestaciones más imperceptibles de los impíos [16]. El v.11 llega a un final de un proceso y deduce lógicamente la conclusión: *guardaos, pues, de la vana murmuración*. Es la lección moral a que quiere conducir el sabio después de su discurso introductorio. Fiel a su método, el autor introduce una nueva variación: *la maledicencia*, que parece referirse a la blasfemia; también aduce su motivación en forma proverbial con valor universal: la palabra humana siempre tiene efecto, principalmente en el mismo sujeto que habla, ya que *boca mentirosa mata el alma*. ¿De qué muerte se trata aquí? Muchos autores creen que se refiere a la muerte temporal, si no primordialmente, al menos juntamente con la muerte espiritual o pérdida de la amistad con Dios [17]. Nosotros pensamos que el v.11 se refiere más bien a la pérdida de la amistad con Dios como consecuencia del pecado (cf. Ez 18, 4.20.23.27.28; Eclo 21,2; Prov 18,21) [18]. El tema de la muerte del alma sirve de puente para la última sección del prólogo.

12-15 De una manera insensible nos introduce el autor en el tema trascendental del libro: muerte-inmortalidad. En estos cuatro versículos se tocan los puntos centrales de la primera y tercera parte: la muerte no creada por Dios; bondad de las criaturas creadas por Dios.

12 En estilo parenético, el autor adelanta la conclusión de la primera parte. El paralelismo en los dos hemistiquios es perfecto aun en el orden de los vocablos. La *muerte-perdición* tiene un sentido pleno, trascendental. No sólo, ni principalmente, se refiere a la muerte biológica, sino que se extiende principalmente a la suerte definitiva después de la muerte, o separación definitiva de Dios, suerte determinada por la forma de vivir, como se expondrá especialmente en el c.5.

[16] En la Escritura, Dios se llama a sí mismo con frecuencia «Dios celoso», pero siempre en relación con los cultos idolátricos (cf. Ex 20,4; 34,14; Dt 4,24; 5,9; 6,15; 32,16.21).

[17] Cf. CORNELY, p.61.70-73; HEINISCH, p.21ss; FELDMANN, p.28; HERMANN BÜCKERS, *Die Unsterblichkeitslehre des Weisheitsbuches* (Münster I. W. 1938) p.18-24; J. WEBER, p.404; R. J. TAYLOR, *The eschatological Meaning*: EThL 42 (1966) 106-111.

[18] Así opinan, por ejemplo, GRIMM, p.59s; R. SCHÜTZ, *Les idées...* p.60s; J. P. WEISENGOFF, *Death and Immortality in the Book of Wisdom*: CBQ 3 (1941) 111-112; G. ZIENER, *Weisheitsbuch und Johannesevangelium II*: B 39 (1958) 43-45.

13 Porque Dios no hizo la muerte, |
ni se alegra con el exterminio de los vivientes.
14 Todo lo creó, en efecto, para que subsista; |
las criaturas del mundo son saludables, | no hay en ellas veneno mortal, |
ni existe dominio del hades sobre la tierra;
15 porque la justicia es inmortal.

---

13 La muerte, en su sentido pleno, como se entiende en v.12, no proviene de Dios, sino que es consecuencia de los pecados del hombre (cf. 2,23s; Gén 3,1ss). Dios es fuente de vida (cf. v.14; 2,23) y por eso no puede ser causa de muerte *ni se alegra con el exterminio de los vivientes* [19].

14 Al *exterminio* se opone la subsistencia [20]. En este verso prueba el autor que en Dios no está el origen de la muerte ni del exterminio en su sentido transcendental. El plan divino de la creación culmina en el hombre con su destino sobrenatural, eterno (cf. 2,23-24). Las criaturas todas, según su naturaleza, cooperan al plan divino, *son saludables.* Según la narración genesíaca de la creación (Gén 1,1-2,4a), todo es positivo: Dios crea, da ser y vida a todas las cosas del mundo, y todas ellas son buenas. Nuestro autor comparte el optimismo del autor de Gén 1 al contemplar los planes de Dios en la creación. El *veneno* que causa *muerte* y *exterminio* en el sentido de los v.12 y 13 está solamente en la voluntad de los hombres. Rechaza, por último, el autor un posible subterfugio: si no es Dios la causa de esta muerte, ni son las criaturas visibles, ¿no se podrá atribuir a una potestad sobrehumana, a un poder infernal que reine sobre la tierra? También a esto responde el autor negativamente, pues *no existe dominio del hades sobre la tierra.* El *hades* no es ni la muerte física ni el reino de los muertos, sino más bien la personificación de la muerte en su sentido transcendente, o, si se quiere, la personificación del mal moral [21]. Insinúa el autor, aunque no lo dice, que el dominio del *hades,* de este mal absoluto, solamente se ejercita después de la muerte (cf. 5,2ss). Queda, pues, firmemente establecido que solamente el hombre es responsable de su destino eterno.

15 La justicia está de parte de Dios, la muerte no puede afectarle. Lo que a primera vista parece un exabrupto, tiene su explicación en el contexto: el camino de los impíos conduce a la muerte (cf. v.12ss), el de los que aman la justicia (cf. 1,1ss) conduce a la inmortalidad. La inmortalidad debe entenderse como ausencia de muerte en el sentido de los v.12-13 y como participación de una

19 Cf. H. Bückers, *Die Unsterblichkeitslehre* p.20-24; R. J. Taylor, *The eschatological Meaning:* EThL 42 (1966) 103-107.115-116.

20 Para la exégesis del v.14, cf. especialmente R. Schütz, *Les idées* p.52-58; H. Bückers, *Die Unsterblichkeitslehre* p.20-25; J. P. Weisengoff, *Death and Immortality:* CBQ 3 (1941) 120-123; G. Ziener, *Die theologische Begriffssprache* p.137-138; R. J. Taylor, *The eschatological Meaning:* EThL 42 (1966) 108-116.

21 Esta significación de hades es totalmente nueva en el AT; cf. P. Heinisch, p.30; J. P. Weisengoff, *Death and Immortality:* CBQ 3 (1941) 123; pero no debe sorprendernos, ya que el libro de la Sabiduría supone un avance sustancial en todo el problema de la retribución ultraterrena. Sobre la doctrina del hades, cf. 16,13.

16 Pero los impíos llaman a la muerte con sus manos y con sus pala- juzgándola amiga, se consumen por ella, | [bras; | han hecho un pacto con ella, | porque son dignos de pertenecerle.

vida plena que se determinará en el c.2 [22]. El v.15 forma una inclusión con 1,1: δικαιοσύνη.

Falsa y verdadera concepción de la vida. 1,16-2,24

La perícopa consta de una introducción (1,16) y de dos partes principales: razonamiento de los impíos (2,1-20) y reflexión del autor (2,21-24). Una inclusión señala los límites de toda la perícopa: τῆς ἐκείνου μερίδος (1,16d y 2,24b) [23].

16 El verso, en boca del autor, sirve de introducción al discurso de los impíos y marca el contraste con el v.15. Tiene pleno sentido aun sin admitir el hemistiquio latino v.15b, en que se hace expresa mención de la muerte. Es digna de notarse la gradación: invocación de la muerte, amistad con ella, pasión por ella, pacto con ella (casi conyugal) y, por fin, la posesión. Israel pertenece al Señor, es su parte (μερὶς κυρίου: Dt 32,9; 2 Mac 1,26; Zac 2,16), por el pacto que han contraído con él; los impíos, sin embargo, son parte y posesión de la muerte, con la que han pactado (cf. 2,24; Is 28,15). Este es el juicio severo del autor, pero es coherente con lo que ha dicho (cf. v.12) y con lo que seguirá inmediatamente, ya que la doctrina de los impíos es doctrina de muerte y no de vida.

CAPITULO 2

Discurso de los impíos. 2,1-20

Este es el lugar clásico donde se expone la forma de pensar de los impíos sobre la vida humana y su programa de acción. No estamos ante una mentalidad atea, sino ante una concepción materialista que niega toda clase de supervivencia más allá de la muerte y cualquier intervención divina en la vida del hombre. Así se explica la significación que adquiere la muerte, horizonte absoluto y único de la vida humana. Este discurso de los impíos es la sección principal de la perícopa. En él se pueden distinguir dos partes: una teórica, concepción de la vida (2,1-5), y otra en orden a la práctica (2,6-20).

[22] El texto de la VL prosigue en v.15b: *iniustitia autem mortis est acquisitio.* Este texto es aceptado por Grimm, Cornely, cf. D. DE BRUYNE, *Etude sur le texte latin de la Sagesse:* RevBen 41 (1929) 132s, para el que la autenticidad es bastante probable. Por el paralelismo tiene garantía de autenticidad, pero para el sentido no es necesario.

[23] Con esta división están conformes generalmente todos los autores; cf. especialmente ADDISON G. WRIGHT, *The Structure:* B 48 (1967) 168.170s.

2 1 **Pues ellos se dicen, razonando erróneamente: |**
Breve y triste es nuestra vida. |
No existe remedio para el fin del hombre, |
ni se conoce a ninguno que libere del hades.
2 **Porque por azar venimos a la existencia, |**
y después de esto seremos como si no hubiéramos existido, |
ya que humo es el aliento en nuestras narices |
y el pensamiento una centella de los latidos de nuestro corazón.

Concepción de la vida según los impíos. 2,1-5

En pocas palabras resume el autor las razones o fundamentos con que justifican los impíos su modo de proceder; son los argumentos de diferentes escuelas y corrientes filosóficas, sin que podamos afiliarlos todos a una determinada. Creemos que los impíos, en la mente del autor, son principalmente los judíos que, por influjo del ambiente pagano materialista, han apostatado de la fe de sus padres. No se pueden excluir los paganos que, en contacto con los judíos que han permanecido fieles, se mofan de ellos y los persiguen [1].

1 La tragedia del impío está expresada en este verso. El autor hace hablar a los impíos entre sí. En la misma presentación adelanta su fallo: razonan *erróneamente* (cf. 5,6). La brevedad de la vida humana es tema frecuente de reflexión sapiencial en la Escritura y, mientras la revelación no ilumine más el misterio de ultratumba, la tristeza acompañará estas reflexiones, pero no con el pesimismo y desesperación de los impíos en Sab (cf. Gén 47,9; Job 7,6.7.16; 9,25; 10,20; 14,1-2; 16,22; 17,1; Sal 39,5-7; 144,4; Ecl 2,22-23; 6,12, etc.). El hombre está condenado a morir irremisiblemente; el impío no tiene esperanza de un libertador de la muerte [2], pues, o no cree en Dios, o, si cree en su existencia, no admite su intervención en favor del hombre. Contraste con la fe del israelita en Dios, Señor de la vida y de la muerte (cf. 16,13s; Dt 32,39; 1 Sam 2,6; Sal 30,3-4; 49,16).

2-3 Fundamentación filosófica de los impíos. El autor refleja en estos versos una filosofía materialista muy afín a la de los epicúreos; pero los impíos no son auténticos discípulos de Epicuro, como se verá en la concepción de la moral (v.6ss). Los impíos son mate-

[1] Existe gran confusión entre los autores sobre la identificación de los impíos. A. Dupont-Sommer cree que los impíos son los discípulos de Epicuro; para Lincke, W. Weber, Focke, son los saduceos (cf. Mt 22,23; Act 23,8); otros opinan que son los seguidores de las doctrinas del Eclesiastés; así Bousset, Siegfried, Levy, Goodrick; Grimm y Condamin no van tan lejos; para ellos, los impíos no son discípulos del Eclesiastés, sino sus malos intérpretes. La mayor parte de los intérpretes siguen la opinión que hemos expuesto en el comentario; cf. A. Dupont-Sommer, *Les «impies» du Livre de la Sagesse sont-ils des Epicuriens?*: RevHR 111 (1935) 90-109; J. Fichtner, *Die Stellung der Sapientia Salomonis in der Literatur-und Geistesgeschichte ihrer Zeit*: ZNW 36 (1937) 120-122; J. P. Weisengoff, *The Impious in Wisdom 2*: CBQ 11 (1949) 40-65; D. Colombo, *Quid de vita sentiat Liber Sapientiae*: StBFLA 2 (1951s) 88s.

[2] Otros traducen ἀναλύσας, con sentido intransitivo: «que haya vuelto»; cf. Vg; 2 Mac 8,25; 9,1. La idea está conforme con otros pasajes de la Escritura, v.gr., Job 7,9. Pero en Sab 16,14, ἀναλύει tiene sentido transitivo. Cf. A. Dupont-Sommer: *Les «Impies»*: RevHR 111 (1935) 90 nota 2; J. P. Weisengoff, *The impious*: CBQ 11 (1949) 42 nota 7.

3 Cuando ésta se extinga, el cuerpo se convertirá en ceniza, |
y el espíritu se disipará como niebla ligera.
4 Nuestro nombre caerá en el olvido con el tiempo, |
nadie se acordará de nuestras obras. |
Nuestra vida pasará como rastro de una nube |
y se disolverá como niebla | perseguida por los rayos del sol |
y abatida por su calor.
5 Pues nuestra existencia es paso de una sombra |
y no hay retorno de nuestro fin, |
porque, puesto una vez el sello, nadie vuelve sobre sus pasos.

---

rialistas eclécticos superficiales, sin sistema filosófico propio, alimentados por las corrientes filosóficas vulgarizadoras en todo el ámbito helenístico [3]. Todo proceso en la naturaleza es fortuito, el azar lo rige todo; también el hombre es fruto de la improvisación y del juego de los átomos [4]. El hombre no se diferencia fundamentalmente de los demás vivientes: como vino, así se va y no queda rastro de su existencia. El nihilismo es absoluto, ni siquiera se admite la existencia umbrátil de los muertos en el seol según la doctrina tradicional del AT (cf. Is 38,18). *El aliento en las narices* es signo de vida (cf. Gén 2,7; Job 27,3); pero éste también es *humo* que se disipa. Este aliento vital es de orden material, como el espíritu del v.3b, que *se disipará* en la hora de la muerte [5]. Se concibe *el pensamiento* como una chispa de fuego que brota del corazón. Es común en la antigüedad poner en el corazón la sede de los pensamientos [6]. *El pensamiento,* la razón—λόγος—es lo más sutil del hombre, de naturaleza ígnea, también material. El influjo de la filosofía griega aquí es evidente [7]. Al morir el hombre, el corazón cesa de latir, la *centella—el pensamiento*—se extingue y *el cuerpo* se convierte en ceniza (cf. Gén 3,19; Ecl 3,20). Según los impíos, a la muerte del hombre sigue la nada absoluta (cf. v.2b).

4-5 Como consecuencia lógica, el olvido del tiempo. Negada la inmortalidad individual, no quedará ni siquiera la inmortalidad del recuerdo en las generaciones futuras [8]. Gráficamente se ilustra esta doctrina sin esperanza con varias comparaciones (cf. Job 7,9; 8,9; 14,2; Sal 39,7; 109,23). El destino es fatal. El término de nuestro camino es la muerte, de la que nadie vuelve (cf. v.1). Con la metáfora del sello parece que el autor se refiere arriesgadamente a la misma muerte, sello de la vida, si es que no alude a un probable sello del sepulcro (cf. Mt 27,66).

[3] F. UEBERWEG, *Grundriss der Geschichte der Philosophie* I (Berlin [12] 1926) p.449-454; P. HEINISCH, p.40-42; A. DUPONT-SOMMER: *Les «impies»*: RevHR 111 (1935) 93-101.
[4] Cf. LUCRECIO, *De Rerum Natura* V 419-431. Sin embargo, Cicerón lo niega en absoluto; cf. *Tusc.* I 49,118.
[5] Las mismas metáforas de *humo* y de *niebla* son aplicadas por Lucrecio al *anima;* cf. *De Rerum Natura* III 436.455.456.581; cf. A. DUPONT-SOMMER, *Les «impies»*: RevHR 111 (1935) 95-96; PLATÓN, *Fedón* 70a.
[6] Cf. BEHM, καρδία: ThWNT 3,611-614. Se exceptúa Platón, que la puso en el cerebro; cf. *Timeo* 73c.d.
[7] Cf. A. DUPONT-SOMMER: *Les «impies»*...: RevHR 111 (1935) 97-99; FELDMANN, p.31.
[8] En la Escritura, al justo se le reserva una memoria imperecedera; cf. 4,1; Sal 112,7; Prov 10,7; Eclo 37,26; 39,9.

6 Venid, pues; gocemos de los bienes presentes |
y usemos de las criaturas, como en la juventud, afanosamente.
7 Llenémonos de vinos exquisitos y de perfumes |
y no dejemos pasar una flor de primavera.
8 Coronémonos de capullos de rosas antes de que se marchiten.
9 Que ningún prado quede exento de nuestra jarana; |
dejemos por todas partes señales de nuestra alegría, |
porque ésta es nuestra parte y nuestra herencia.

Vida de los impíos conforme a sus principios. 2,6-20

De la teoría se pasa a la práctica. Los impíos se exhortan mutuamente a gozar de los bienes presentes (v.6-9) y a perseguir y suprimir al justo, que les reprende con el modo de vivir (v.10-20).

6 La exhortación a gozar de los bienes presentes no es de suyo inmoral, y así la vemos expresada en Ecl 3,12-13.22 con aprobación del autor sagrado. Aquí, sin embargo, es reprensible, por ser la conclusión de un razonamiento basado en principios falsos religiosa y moralmente. En la literatura profana ha sido muy cultivado el tema, como consecuencia de la consideración de la fugacidad de la vida. Es famoso el *carpe diem* de Horacio [9]. No es preciso que el autor sagrado se haya inspirado en un texto determinado profano, pues aparece también en Is 22,13 [10].

7-8 Descripción clásica en los poetas y escritores paganos de los banquetes y orgías [11]. Flores, capullos, prados: realidades bellas de la naturaleza, símbolos del placer, pero también de lo rápidamente transitorio.

9 La vida alegre, el alboroto, *la jarana*, deben suplir el vacío interior de los impíos y llenar el corto espacio de tiempo de que pueden disponer para gozar de la vida. Estos son los únicos bienes, la *herencia* y posesión de los que no esperan superar el destino fatal de la muerte (cf., por contraste, Dt 10,9; Sal 16,5) [12].

9 *Odas* I 11,8.

10 En v.6b, el códice B tiene ὡς νεότητι, lección preferida por Ziegler. De esta lección se pueden derivar todas las demás (Fichtner); Rahlfs prefiere ὡς ἐν νεότητι de los min. 157,248. 253 y Vg; cf. también A. Dupont-Sommer, *Les «impies»...*: RevHR 111 (1935) 91 nota 3.

11 Cf. Horacio, *Odas* I 4,9-10; II 3,13-14; Lucrecio, *De Rerum Natura* III 912-915. Descripciones semejantes aparecen también en la Sagrada Escritura, cf. Is 28,1; Ez 23,42; Am 6,6; 2 Mac 6,7; Eclo 32,2.

12 Seguimos la lección μηδεὶς λειμών en v.9a. La lección no está atestiguada por los códices griegos, pero ha sido conservada en todos los mss. latinos: *nullum pratum sit quod non pertranseat luxuria nostra* (Vg 2,8b). La lección μηδείς ἡμῶν (ὑμῶν), atestiguada por todos los códices griegos, pero no por todos los latinos, es un duplicado, en que λειμών ha sido sustituido por ἡμῶν (ὑμῶν); cf. J. Ziegler, *Sapientia Salomonis*, en *Septuaginta* XII 1 (Göttingen 1962) p.23; D. de Bruyne, *Etude sur le texte latin de la Sagesse*: RevBén 41 (1929) 111; P. W. Skehan, *Notes on the Latin Text of the Book of Wisdom*: CBQ 4 (1942) 231. En la edición crítica de la Vulgata latina (*Sapientia Salomonis*, Roma 1964) en el texto se lee solamente: *nullum pratum sit quod non pertranseat luxuria nostra* (2,8b); en nota se cita la lección: *nemo vestrum (nostrum) sit exors luxuriae nostrae.*

10 Oprimamos al justo pobre; | no tengamos compasión de la viuda |
ni respetemos las canas venerables del anciano.
11 Sea nuestra fuerza la norma de la justicia, |
pues lo débil se demuestra inútil.
12 Tendamos una emboscada al justo, porque nos es molesto |
y se opone a nuestras acciones: |
nos echa en cara las transgresiones de la ley |
y nos reprocha las faltas contra nuestra educación.

Los impíos persiguen al justo. 2,10-20

La vida del justo es una acusación continua de la vida de los impíos. Por esto los impíos determinan eliminarlo y así probar su tesis de que la muerte reina sobre todo. En el fondo hay un problema de fe. Si el justo que se considera hijo de Dios tiene razón, Dios le librará de manos de sus enemigos, y, si no le salva, será vana toda su esperanza en el Señor. Directamente tientan al justo (2,17b), indirectamente a Dios. La perícopa va desde el genérico *oprimamos al justo* (v.10), al concreto *condenémosle a muerte* (v.20).

10 Existe una larga tradición sapiencial no sólo en Israel, sino en todos los pueblos sobre el problema de las persecuciones o sufrimientos del justo (cf. libro de Job). En realidad, el misterio del sufrimiento del justo quedó sin solución hasta que no fue revelado el dogma de la retribución después de la muerte. Un matiz nuevo se le da al problema al poner a Dios y a la justicia de parte de los pobres y desvalidos: los que oprimen son los ricos y poderosos; los oprimidos los pobres (cf. Sal 37,12-14; Am 2,6; 8,4-6). Esta tradición se refleja en nuestro texto. Al lado del *justo pobre* están las viudas y los ancianos, personas indefensas frente a la fuerza de la insolencia y del poder (cf. Sal 10,8ss; Is 10,2; Jer 22,3; Mal 3,5).

11 *La norma de la justicia* es la *fuerza*. Así se impone la ley del más fuerte. Casi con las mismas palabras se afirma de Dios en 12,16a: «tu poder es principio de justicia», pero el sentido es diverso; pues precisamente en el poder divino se funda su misericordia: «tu señorío sobre todas las cosas te hace ser compasivo con todo» (12,16b). Con los impíos sucede todo lo contrario. El ser más poderosos les hace despreciar lo débil como inútil y no tener misericordia.

12-13 El primer ataque de los impíos al justo se reduce a ponerle asechanzas, a espiarle [13]. Se sienten molestos por las continuas censuras y acusaciones del justo. Los impíos son judíos que no observan la *ley* (ley mosaica) y que reniegan de su formación e instrucción moral y religiosa. Los judíos se gloriaban del *conocimiento* que tenían *de Dios* (cf. Rom 2,17-20). Por el contexto se deduce que no se trata de un conocimiento meramente filosófico, sino del que da la fe y sirve de norma para la vida [14]. *Hijo del Señor:*

[13] Es muy probable que el autor se haya inspirado en la versión de los LXX de Is 3,10 para v.12a. El TM es muy diferente, cf. P. W. SKEHAN, *Isaias and the Teaching of the Book of Wisdom:* CBQ 2 (1940) 291.
[14] Cf. G. ZIENER, *Weisheitsbuch:* B 39 (1958) 52.

[13] **Declara que posee el conocimiento de Dios |**
y se llama a sí mismo hijo del Señor.
[14] **Es para nosotros una acusación de nuestros pensamientos, |**
su sola vista nos es insoportable.
[15] **Porque su vida no es como la de los demás, |**
sus caminos muy diferentes.
[16] **El nos tiene por falsos, |**
se aparta de nuestros caminos como de las inmundicias; |
estima feliz el fin de los justos |
y se vanagloría de tener a Dios por padre.
[17] **Veamos si sus palabras son verdaderas |**
y examinemos qué pasará en su fin.

---

en griego el término παῖς es equívoco; puede significar siervo o hijo. El autor hará que desaparezca todo equívoco, pues en v.16 hijo está implícito en *padre*, y en v.18 se dice explícitamente *hijo de Dios*. En el v.13 lo que se propone como acusación no es un delito, sino todo lo contrario; así consigue el autor poner de manifiesto la inocencia del justo y la malicia y arbitrariedad de sus perseguidores.

14-16 Segunda serie de acusaciones. Como en la primera serie (v.12s), unas contienen relaciones justo-impíos (v.14-16b; cf. v.12); otras, solamente, justo-Dios (v.16c.d; cf. v.13). Aquí el justo no reprende de palabra, sino su vida misma es *una acusación* continua, por lo que su sola vista ya es insoportable a los impíos (v.14). Interpretan los pensamientos del justo por su modo de actuar, totalmente opuesto al de ellos (v.15) [15]. Ellos son para él como las monedas falsas (v.16a), y *sus caminos*, su vida práctica, *como inmundicias* (v.16b).

De nuevo aparece en v.16c.d el problema de fondo, el de la fe en una vida ulterior. A la tesis de los impíos: nada puede superar la muerte, el justo opone su fe en una vida ulterior, y por eso *estima feliz el fin de los justos* (v.16c). Su fe se funda en Dios, al que considera su padre (v.16d) (cf. Is 63,16; 64,7).

17-20 Esta última sección del discurso de los impíos es la decisiva. Da a la actuación de los impíos un sentido y pone definitivamente el destino de los justos en manos de Dios.

17-18 *Veamos si...*: quieren llegar a una conclusión cierta, sometiendo a examen, probando experimentalmente al justo hasta en la misma muerte. *No tentaréis a Yahvé, vuestro Dios*, dice el precepto del Señor (Dt 6,16); los impíos tientan al justo, pero lo que pretenden es obligar a actuar extraordinariamente a Dios, *pues, si el justo es hijo de Dios..., le librará*. Mas la fe del justo no consiste precisamente en que Dios le librará de la muerte preparada por los enemigos, sino que va más allá de la muerte (cf. 3,1-3). No podemos dejar de recordar la escena del Calvario: Jesús en la cruz, poco antes de morir, y los que pasaban delante de él se mofaban diciendo: *Puso en Dios su confianza; líbrele ahora si de verdad*

[15] En esta acusación, el autor se hace eco de las que sus contemporáneos paganos hacían a los judíos por su género de vida y sus creencias religiosas; cf. TÁCITO, *Hist.* V 5; JUVENAL, *Sát.* XIV 103-104.

[18] Pues si el justo es hijo de Dios, vendrá en su socorro |
y le librará de manos de sus adversarios.
[19] Pongámoslo a prueba con afrentas y tormentos |
para conocer su mansedumbre | y examinar su resignación.

---

se complace en él; pues él ha dicho: soy hijo de Dios (Mt 27,43). El evangelista cita el Sal 22,9 y Sab 2,18. El texto no es una profecía mesiánica; describe directamente al justo perseguido, y en este sentido se puede considerar como tipo de todo justo que sufre [16]. Jesús es por excelencia el justo que sufre (cf. Lc 23,47) y verdadero hijo de Dios (cf. Mt 27,54). La relación del evangelista con Sab 2,17-18 parece cierta [17].

El justo es hijo de Dios; así lo afirma él mismo (cf. v.13 y 16), pero los impíos se mofan también de la fe del justo en la paternidad de Dios. La doctrina del AT sobre la paternidad divina ha experimentado un desarrollo notable. El libro de la Sabiduría es también, bajo este aspecto, una cima en la revelación veterotestamentaria y representa el umbral de la doctrina sobre la filiación adoptiva divina en el NT. En el AT no es muy frecuente el título de Padre aplicado a Dios. Primariamente se le llama a Dios Padre con relación al pueblo de Israel (cf. Dt 32,6; Is 63,16; 64,7; Jer 3,19; Mal 1,6). A este título corresponde el de hijo, dado a Israel (cf. Ex 4,22; Os 11,1; Jer 31,20). Los israelitas, como miembros del pueblo, son hijos de Dios (cf. Dt 14,1; Is 1,2; 30,1; Os 2,1). La conciencia individual de filiación divina está muy poco desarrollada: el rey, como representante del pueblo, es hijo de Dios (cf. 2 Sam 7,14; Sal 89,27), y muy especialmente el rey Mesías (cf. Sal 2,7). Rara vez se llama a Dios padre del individuo piadoso (Sal 68,6; 103,13), o éste le invoca como padre (Eclo 23,1.4). En el libro de la Sabiduría es familiar el título de *hijos de Dios* aplicado a todo el pueblo (cf. 9,7; 12, 19-21; 16,10.26; 18,4.13), y la conciencia de filiación en el justo adquiere una profundidad religiosa no alcanzada hasta el NT (cf. 2, 13.16.18; 14,3) [18].

19-20 Se exponen las intenciones de los impíos en las pruebas a que someten al justo. La impresión final es de que los impíos realizan sus proyectos; pero en 5,1-4 no se habla de muerte, sino de opresión, desprecio y sarcasmo [19]. En el v.19 se pone a prueba la virtud del justo. En el v.20 se repite la idea del v.18: *Dios le visitará* [20], recibirá auxilio de parte de Dios por la confianza que ha puesto en él.

[16] No compartimos la opinión de M. Philonenko, que identifica el justo de la Sabiduría con el Maestro de Justicia de los *Himnos de Qumrân*, cf. *Le Maître de justice et la Sagesse de Salomon:* ThZ 14 (1958) 81-88.

[17] Cf. P. Heinisch, p.55-58; J. P. Weisengoff, *The Impious:* CBQ 11 (1949) 45 nota 12; G. Ziener, *Die theologische Begriffssprache* p.119. Como representante de los defensores del sentido literal mesiánico, cf. Cornely, p.102-108.

[18] Cf. M. J. Lagrange, *La Paternité de Dieu dans l'Ancien Testament:* RB 5 (1908) 481-499; P. Heinisch, p.56; G. Ziener, *Die theologische Begriffssprache* p.47-48.

[19] El autor refleja en la descripción el ambiente de odio y de persecución de que eran objeto los judíos en todo el ámbito helenístico, especialmente en Alejandría; cf. E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes* III p.150ss.

[20] ἐπισκοπή (en LXX, traducción principalmente del hebreo *pāqad* y *p^e^quddā)*, en lenguaje bíblico, significa una *visita* o intervención divina favorable (cf. Gén 50,24.25; Ex 3,16;

20 Condenémosle a una muerte ignominiosa, |
pues, según él dice, (Dios) le visitará.
21 Así piensan, pero se equivocan; | su malicia les ha cegado.
22 No conocen los secretos de Dios, |
ni esperan recompensa de la virtud, |
ni estiman el premio de las almas intachables.
23 Porque Dios creó al hombre para la incorrupción |
y lo hizo imagen de su propia naturaleza.

Reflexión sobre la verdadera concepción de la vida. 2,21-24

A la mentalidad materialista, cerrada a todo valor trascendente, de los impíos, opone el autor la suya propia y que pertenece a *los secretos de Dios* (2,22). En muy breves palabras se expone la doctrina de la retribución después de la muerte, de la inmortalidad como destino del hombre y se descorre el velo del misterio de la muerte.

21 El autor vuelve a expresar su juicio en contra de la opinión de los impíos (cf. 2,1). En 5,6, cuando la malicia no impedirá la visión clara de las cosas, serán los mismos impíos los que afirmarán lo mismo, pero entonces sin remedio posible. La malicia es causa de ceguera espiritual (cf. Is 6,9s; Rom 1,18-32) [21].

22 Por *secretos* debe entenderse, no los misterios de Dios en sí, sino los designios de Dios, manifestados en su providencia, con relación al bien de los hombres y, más en particular, del justo en esta vida y después de la muerte [22]. Los impíos no creen en nada de esto, porque niegan todo género de vida ulterior.

23 Expone ahora el autor la doctrina positiva y el pilar fundamental en donde se apoya su esperanza y la de todos los justos: Dios ha creado al hombre con un destino inmortal. El autor tiene presente Gén 1,26-27; pero no se contenta con repetir el venerable texto, sino que lo interpreta y lo completa a la nueva luz de una teología más desarrollada sobre la inmortalidad personal en una vida ultraterrena [23]. La incorrupción—ἀφθαρσία—a que está destinado el hombre según el plan divino es aquella que nos hace estar junto a Dios para siempre, y se consigue con la observancia de las leyes divinas (cf. 6,19). Está, pues, en manos del hombre conseguirla o perderla. No se trata, por lo tanto, de la incorrupción biológica del hombre, sino de la inmortalidad feliz con Dios. Esta interpre-

Job 10,12, etc.), o desfavorable (cf. Is 10,3; 23,17; 24,22; Jer 6,15; 10,15; 11,23, etc.), según el contexto. En Sab aparece con sentido favorable en 2,20; 3,7.9.13; con sentido desfavorable, en 14,11 y 19,15; cf. M. J. LAGRANGE, *Le livre de la Sagesse, sa doctrine de fins dernières*: RB 4 (1907) 98ss; H. DUESBERG-I. FRANSEN, *Les Scribes inspirés* (Maredsous 1966) p.803.

21 Los verbos en los v.21-22 están todos en aoristo de indicativo; los traducimos en presente por considerarlos aoristos gnómicos.

22 Cf. J. DOIGNON, *Sacrum, sacramentum, sacrificium dans le texte latin du Livre de la Sagesse*: RELat 34 (1956) 240-253. Hemos relacionado el v.21 con Is 6,9s. Es notable que en la sección de las parábolas en los sinópticos se cita a Is 6,9, y allí mismo se dice: «A vosotros se os ha otorgado *conocer los misterios* del reino *de Dios*» (Lc 8,10).

23 Basta comparar Sab 2,23-3,1 con Sal 89,48b-49, donde el autor de Sab responde a las preguntas del salmista; cf. G. ZIENER, *Die Verwendung der Schrift im Buche der Weisheit*: TThZ 66 (1957) 141. Sab 2,23 está influenciado por la teología que refleja la traducción griega de Is 54,16b y 44,7, que no corresponde al texto hebreo; cf. P. W. SKEHAN, *Isaias and the Teaching*: CBQ 2 (1940) 296-297.

24 Mas por envidia del diablo la muerte entró en el mundo |
y la experimentan los que le pertenecen.

tación está en armonía con el contexto próximo y lejano (cf. 1,13-16; 2,24; 3,1-3; 6,19, etc.)[24]. El autor no habla de resurrección, aunque la teología judía de su tiempo ya la admitía (cf. 2 Mac 7,28; Dan 12,2-3)[25].

En Israel no se admite imagen o representación material de Dios (cf. Ex 20,4; Dt 5,8); sin embargo, nuestro autor, como Gén 1, 26-27, no duda en afirmar que el hombre es la *imagen* visible de Dios invisible. El hombre, ser indiviso, es representación de la divinidad, y por la revelación plena en Jesucristo sabemos que el hombre está llamado además a participar en su vida de la naturaleza divina (cf. 2 Pe 1,4)[26].

24 Pero al plan divino sobre el destino feliz del hombre se opone el adversario de los hombres, *el diablo*. El autor, sin duda, hace referencia al relato del Gén 3,1ss y ve detrás de la serpiente tentadora al diablo tentador[27]. Sólo un judío podía comprender la alusión del autor. La *envidia* del diablo es un elemento nuevo que el autor añade a las tradiciones por nosotros conocidas[28]. El autor no especifica el objeto de esta envidia. Probablemente en la mente del autor está el destino feliz y eterno del hombre, *la incorrupción* (v.23), a lo que se opone la muerte eterna. *La muerte entró en el mundo*: referencia a Gén 3; el contexto anterior y la figura del diablo lo están postulando[29]. Por la interpretación que damos a v.24b, *la muerte* de que aquí se habla no es la muerte física, sino la muerte espiritual y eterna[30], pues solamente los pecadores la experimentan[31].

El v.24b, gramaticalmente, ofrece una grave dificultad para la interpretación, ya que el pronombre αὐτόν, complemento de πειράζουσιν, puede referirse tanto a *muerte* como a *mundo*. La interpretación tradicional y común es que el antecedente de αὐτόν es *la muerte*—θάνατος—. En esta hipótesis, el sentido del hemistiquio está muy acorde con el contexto: los que pertenecen al diablo, o los que son sus partidarios, los pecadores, son los únicos que experi-

24 Cf. J. P. Weisengoff, *Death and Immortality*: CBQ 3 (1941) 125s; A. M. Dubarle, *Le péché originel dans les livres sapientiaux*: RevTh 56 (1956) 617; G. Ziener, *Weisheitsbuch*: B 39 (1958) 45s; cf. también R. J. Taylor, *The eschatological Meaning*: EThL 42 (1966) 112-116.

25 Cf. J. Giblet, *Introductio brevis in librum Sapientiae*: CMech 28 (1958) 257.

26 Seguimos la lección escogida por Ziegler: ἰδιότητος: BAS min. Clem. A.

27 Cf. J. Bonsirven, *Le Judaïsme palestinien* I p.246. En NT, cf. Jn 8,44; 1 Jn 3,8; Ap 12,9; 20,1-2.

28 Más tarde será elemento común en la tradición judía; nosotros no podemos señalar el origen; cf. F. J., *Ant. iud.* 1,1,4.

29 Algunos han pensado que se refería a la muerte de Abel a manos de Caín; cf. referencias en A. M. Dubarle, *Le péché originel*: RevTh 56 (1956) 607 nota 1.

30 Cf. J. P. Weisengoff, *Death and Immortality*: CBQ 3 (1941) 126s; D. Colombo, *Quid de vita sentiat*: StBFLA 2 (1951s) 108.

31 Sab 2,24a es un preludio de Rom 5,12. San Pablo se ha servido de Sab para la formulación de su doctrina. Sin que esto quiera decir que ya el sabio pensaba como San Pablo. Sab 2,24 no contiene *ex professo* la doctrina del pecado original, pero tampoco se opone a ella; San Pablo lee el Génesis a través de Sabiduría. Cf. A. M. Dubarle, *Le péché originel*: RevTh 56 (1956) 610-615; St. Lyonnet, *Le sens de πειράζειν en Sap 2,24 et la doctrine du péché originel*: B 39 (1958) 32-36; A. Penna, *Il peccato originale nell'A.T.*: DTh 71 (1968) 433s.

3 [1] Pero los justos están en manos de Dios |
y ningún tormento les tocará.

---

mentan la muerte espiritual y eterna. Pero si el antecedente es *el mundo:* κόσμον, el sentido cambia: los partidarios del diablo, es decir, los demonios, que forman su partido, ponen a prueba el mundo, los hombres. Aceptamos la primera interpretación como más coherente y probable [32]. El autor ha querido que la reflexión termine con una referencia al comienzo de la perícopa, formando una inclusión: τῆς ἐκείνου μερίδος (1,16d y 2,24b).

CAPITULO 3

Revelación de los ocultos juicios de Dios. 3,1-4,19

3,1-4,19 ocupa la sección central de la primera parte del libro [1]. A la luz del dogma de la inmortalidad, el autor da solución a tres grandes interrogantes de los justos en esta vida sobre el sufrimiento (3,1-12), sobre la esterilidad (3,13-4,6) y sobre la muerte temprana (4,7-19). Hasta este momento de la Sabiduría jamás se había expuesto una doctrina tan completa y satisfactoria sobre la retribución ultraterrena [2]. La primera perícopa 3,1-12 corresponde en un orden inverso a los problemas planteados en 2,6-20: escándalo de los justos de todos los tiempos, la persecución y el sufrimiento de los justos tienen un término y sentido (3,1-9), a los impíos les aguarda también su merecido (3,10-12).

1 La partícula δέ subraya el contraste entre el destino de los justos y el de los impíos (cf. 2,24b). *Los justos:* literalmente «las almas de los justos». El contexto (v.1-9) habla siempre de *los justos* en concreto (cf. v.3b y, como contraste, v.10a) [3]. *En manos de Dios,* bajo su protección. La fórmula expresa el dominio absoluto de Dios sobre sus criaturas (cf. 7,16; 11,17; 16,15). En la Escritura, «la mano de Dios» puede tener un sentido desfavorable (cf. 2 Cr 32, 13-15; Job 19,21) o favorable (cf. 10,20; Dt 33,3; Sal 31,6; también Lc 23,46; Jn 10,28s) [4]. La concepción que el autor tiene de ultratumba está muy lejos de las tenebrosidades del seol o hades de los

[32] Es conocida la controversia suscitada a este propósito entre St. Lyonnet, defensor de la interpretación tradicional, y A. M. Dubarle, que propone la segunda, y es nueva en la historia de la exégesis de Sab 2,24b; cf. A. M. DUBARLE, *Une source du Livre de la Sagesse?:* RevScPhTh 37 (1953) 425-443; ID., *Le péché originel:* RevTh 56 (1956) 606-618; ST. LYONNET, *Le sens de* πειράζειν: B 39 (1958) 27-36; A. M. DUBARLE, *La tentation diabolique dans le livre de la Sagesse* (2,24): MélETiss 1 p.187-195.

[1] Cf. ADDISON G. WRIGHT, *The Structure:* B 48 (1967) 168, y su justificación en p.171-172; 4,20 pertenece a la siguiente sección (4,20-5,23). El mismo Wright se corrige en *Numerical Patterns in the Book of Wisdom:* CBQ 29 (1967) 526s. Cf. también J. FICHTNER, p.18-23.

[2] Cf. M. J. LAGRANGE, *Le livre de la Sagesse:* RB 4 (1907) 85-104; M. DELCOR, *L'immortalité de l'âme dans le Livre de la Sagesse et dans les documents de Qumrân:* NRT 77 (1955) 614-630; P. GRELOT, *L'eschatologie de la Sagesse et les Apocalypses juives:* MémAG p.165-178; M. GARCÍA CORDERO, *Intuiciones de retribución en el más allá en la literatura sapiencial:* CT 82 (1955) 21-23.

[3] Cf. G. ZIENER, *Weisheitsbuch:* B 39 (1958) 45 nota 2.

[4] Cf. R. J. TAYLOR, *The eschatological Meaning:* EThL 42 (1966) 129-131.

2 A los ojos de los insensatos pareció que habían muerto, |
y su partida (de este mundo) fue juzgada como una desgracia,
3 y su salida de entre nosotros una ruina; | pero ellos están en paz.
4 Pues, aunque a los ojos de los hombres han sido castigados, |
su esperanza (estaba) llena de inmortalidad.
5 Corregidos un poco, recibirán grandes beneficios, |
porque Dios los probó | y los halló dignos de sí.

---

antiguos hebreos (cf. Sal 6,6; Eclo 17,27; Is 38,10; Bar 2,17)[5]. Al amparo seguro del Señor, los justos ya están libres de todo *tormento* inmediatamente después de morir[6]. El elemento positivo de la inmortalidad feliz de los justos lo afirma también el autor de diversas maneras (cf. 3,1a.3b.9a; 5,1.15).

2-3 *A los ojos de los insensatos:* hebraísmo por «a juicio, según el parecer de los insensatos». A primera vista parece que se confirma la tesis de los impíos: la muerte reina también sobre los justos; pero es una mera apariencia[7]. El error se debe a la ignorancia que los impíos tienen de «los misterios de Dios» (2,22), a su insensatez. Los justos, en realidad, *están en paz,* viven con Dios, libres de las dificultades de esta vida y en estado de felicidad. La fe cristiana ha expresado su serenidad ante la muerte y su seguridad en la inmortalidad con estas mismas palabras: «duerme, descansa en paz».

4 Según la óptica humana, los sufrimientos del justo son un castigo; pero, según la visión trascendente de la fe, son una corrección, una prueba a que Dios los somete (cf. v.5-6). Los justos, en medio de las pruebas, esperan que Dios los librará definitivamente, esperan tener una vida feliz, la inmortalidad con Dios. Creemos, por lo tanto, que la esperanza de v.4b es simultánea a la prueba del justo en esta vida y que no se refiere el autor a un estado intermedio de espera entre la muerte y la resurrección final. Los salmistas apuntan a veces tímidamente la esperanza de una vida ulterior más feliz que el momento de angustia presente, y el sabio, en una relectura de estos pasajes, los ha podido asimilar a *su esperanza de inmortalidad* (cf. Sal 16,10s; 17,15; 49,16; 73,24, etc.)[8]. Por primera vez aparece el sustantivo *inmortalidad* con su sentido pleno de vida sin fin[9].

5 La corrección de los justos es un medio de educación dispuesto o permitido por Dios (cf. v.6). En la remuneración divina,

[5] Cf. M. García Cordero, *La vida de ultratumba según la mentalidad popular de los antiguos hebreos:* Sal 1 (1954) 343-364.

[6] Poco a poco fue conquistando terreno en la teología rabínica el dogma de la retribución inmediata a justos y pecadores después de la muerte; cf. J. Bonsirven, *Le Judaïsme palestinien* I p.322-340.

[7] Según el parecer del autor, la muerte física del justo no tiene gran importancia. Esta tradición doctrinal se refleja en la liturgia cristiana en el prefacio de la misa de difuntos: *vita mutatur, non tollitur.* Entre los paganos hubo también pensadores espiritualistas que no consideraron la muerte como un mal absoluto; cf. Platón, *Apol.* 41d; Cicerón, *Tusc.* I 12,26-27.

[8] El v.4b ha sido interpretado de muy diversas maneras. Una síntesis confrontada de opiniones puede verse en R. J. Taylor, *The eschatological Meaning:* EThL 42 (1966) 119-129; cf. también J. van der Ploeg, *L'espérance dans l'Ancien Testament:* RB 61 (1954) 481-507, especialmente 496. La esperanza en la resurrección no está expresada en Sab, pero ya era patrimonio de una parte fiel de Israel; cf. 2 Mac 7,9.

[9] Los otros lugares en Sab son 4,1; 8,13.17; 15,3; el adjetivo ἀθάνατος aparece una sola vez en 1,15.

6 Como oro en el crisol los probó |
y como sacrificio de holocausto los aceptó.
7 En el tiempo de su visita relumbrarán |
y como chispas en la paja se difundirán.
8 Serán jueces de naciones y señores de pueblos, |
y el Señor reinará sobre ellos para siempre.

---

al *poco* de la prueba corresponden los *grandes beneficios*. Esta metodología divina la confirma plenamente San Pablo en Rom 8,18; 2 Cor 4,17. La eterna bienaventuranza no es sólo merecimiento (cf. 2,22), sino fundamental y principalmente don de Dios. *Dios los probó*, como puso a prueba a Abrahán (cf. Gén 22,1), para que pusieran de manifiesto su fidelidad, por la que fueron dignos de ser llamados amigos de Dios.

6 La metáfora de la depuración de los metales preciosos por medio del fuego, aplicada a las pruebas de los justos, es muy conocida entre los autores sagrados (cf. Job 23,10; Sal 66,10; Prov 17, 3; 27,21; Eclo 2,5, etc.). *Sacrificio de holocausto* [10]: la vida del justo es un sacrificio agradable a Dios; toda ella se consume en su honor.

7-9 Estos tres versos se destacan de su contexto inmediato por su estilo y temas apocalípticos. Se refieren a un estadio ultraterreno, y en este sentido son paralelos a v.1-3: manifestación gloriosa del premio alcanzado por los justos.

7 La visita [11] o inspección a que son sometidos los justos en este juicio escatológico equivale a la proclamación oficial y pública por parte de Dios de la inocencia de los justos que se mantuvieron fieles a su fe en medio de las tribulaciones de esta vida. La metáfora de la luz y del resplandor, como símbolo de gloria celeste, se encuentra también en Dan 12,3 y es común en los apocalipsis judíos del tiempo [12]. El v.7b expresa también en forma metafórica el dominio final de los justos sobre los impíos. El fuego devorador es metáfora habitual de victoria sobre los enemigos (cf. Is 5,24; 47,14; Jl 2,5; Mal 3,19; Zac 12,6). El pasaje de Abd 18, completado por Is 1,31, parece que ha influido directamente en la redacción de v.7b; pero el sentido ya no es particularista de una victoria de Israel sobre sus enemigos, sino universalista, de victoria definitiva de los justos sobre los impíos [13].

8 No se trata de una dominación temporal mesiánica de todo el pueblo elegido, sino del mismo triunfo de los justos del v.7. Pero sobre los justos reinará el Señor. Aquí está ya expresa la concepción

[10] Etimológicamente, ὁλοκάρπωμα es un sacrificio de frutos o vegetales; pero la traducción griega de la Biblia usa indiscriminadamente ὁλοκάρπωμα y ὁλοκαύτωμα = holocausto, sacrificio de animales que se consume íntegramente; cf. Lev 5,10; 16,24; Núm 15,3; Jdt 16,16.

[11] Cf. 2,20 y la nota sobre ἐπισκοπή.

[12] Cf. *Libro de Henoc* 104,2; 108,11-14; 4 *Esd* 7,97.105; *Apc. Bar.* I 51,3.10, etc. También Mt 13,43.

[13] Cf. M. J. Lagrange, *Le livre de la Sagesse*: RB 4 (1907) 99ss; R. Schütz, *Les idées...* p.89-91; A. M. Dubarle, *Une source...*: RevScPhTh 37 (1953) 428s, nota 12. A. Dupont-Sommer propone la lectura γαλαξίῃ, en lugar de καλάμῃ; la traducción sería: «y correrán como centellas en la vía láctea», pero la corrección es arbitraria, sin fundamento textual; cf. *De l'immortalité astrale dans la «Sagesse de Salomon (III,7)»*: RevEG 62 (1949) 85.

9 Los que han confiado en él comprenderán la verdad, |
y los fieles permanecerán junto a él en el amor. |
Porque la gracia y la misericordia para sus santos |
y protección a sus elegidos.
10 Pero los impíos serán castigados según sus pensamientos; |
ellos, que despreciaron al justo y se apartaron del Señor.

---

tan desarrollada en el NT de la bienaventuranza como de un reino [14].

9 El autor ha descrito en v.7-8 con elementos apocalípticos la apoteosis de los justos, su glorificación ante la faz del mundo; en el v.9 no utiliza la simbología, sino el lenguaje directo para describirnos la vida íntima de los justos en la eternidad con Dios. Parece que nos hemos trasladado al NT. *Verdad* tiene una significación más amplia y compleja que la ἀλήθεια griega [15]. En la traducción griega de la Biblia, ἀλήθεια responde principalmente a la raíz hebrea *ʾmn*, cuyo significado fundamental es el de firmeza y estabilidad (cf. 1 Sam 2,35; 2 Sam 7,16; 2 Cr 20,20; Is 7,9); de aquí el de fidelidad (cf. Dt 7,9; Is 49,7), digno de fe, veraz y verdadero (cf. Gén 42,20; Sal 93,5; 19,8; Is 55,3). La *verdad* es, ante todo, la fidelidad de Dios [16]. Los justos, *que han confiado en Dios* a pesar de los misterios de la providencia, de los misterios o secretos de Dios (2,22), *comprenderán la verdad*, descubrirán en la luz de la gloria que Dios ha sido siempre fiel a su plan y a su palabra. El v.9b puede también traducirse: «y los fieles en el amor permanecerán junto a él», especificando así que la confianza en el Señor se funda en el amor [17]. Preferimos relacionar ἐν ἀγάπῃ con el verbo que le sigue, con lo que la vida celestial se concibe como una continuación del amor ya comenzado en la vida terrestre (cf. 1 Cor 13,13; 1 Jn 4,16-18). *Gracia y misericordia* son prácticamente sinónimos; es la benevolencia divina, el agrado y su manifestación externa, especialmente en la protección a sus elegidos y en la misma elección sin previos merecimientos. *Protección* o visita: ἐπισκοπή (cf. v.7). El v.9d repite en paralelismo sinonímico la idea expresada en v.9c [18].

10-12 Al cuadro luminoso del futuro feliz de los justos sucede el cuadro sombrío del futuro de los impíos. Este futuro lo ve todavía el autor en lontananza, quizá con una finalidad parenética; en 4,20-5,16 lo presentará en su estadio definitivo irreversible.

10 Los impíos serán juzgados según sus errados pensamientos (cf. 2,1.21) y recibirán su merecido castigo. Por sus pensamientos y obras *se apartaron del Señor* (cf. 5,7). Se deja entender que «serán apartados» también del Señor si persisten en su ceguedad (cf. 4,20 y Mt 25,41).

14 Sobre el reino de Dios y las ideas mesiánicas del reino en AT y judaísmo, cf. M. J. Lagrange, *Le règne de Dieu dans l'A.T.*: RB 5 (1908) 36-61; *Le Messianisme chez les juifs* (París 1909) p.116-121.148-157; E. Schürer, *Geschichte des jüd. Volkes* II p.628-636.

15 Cf. también Sab 5,6 y 6,22, donde aparece otra vez *verdad*.

16 Cf. Gén 24,27; 2 Sam 2,6; Sal 71,22; 88,12; 89,2s.6; Is 11,5, etc.

17 Cf. J. Coppens, *L'amour de Dieu et l'amour du prochain*: AnLovBO 4.16 (1964) 279-280.

18 Entre las posibles soluciones al problema de crítica textual que presenta el v.9c.d, aceptamos la dada por J. Ziegler: hay que conservar 3,9c.d siguiendo a SA principalmente; 4,15 es mera repetición de 3,9c.d.

11 **Porque el que desprecia la sabiduría y disciplina es un desgraciado; |**
vana es su esperanza, infructuosos sus esfuerzos, | inútiles sus obras.
12 **Sus mujeres son insensatas, | perversos sus hijos, |**
maldita su posteridad.
13 **Dichosa la mujer estéril, sin mancilla, |**
que no conoció lecho pecaminoso; |
su fruto aparecerá en el día de la visita de las almas.
14 **También el eunuco cuyas manos no cometieron pecado, |**
ni pensó lo malo contra el Señor; |

---

11 La primera parte del verso está en singular, es como un paréntesis explicativo del v.10. *La sabiduría* es la vida virtuosa o conforme a la ley divina; *la disciplina* o educación es el modo práctico de adquirir la sabiduría bajo la dirección del espíritu (cf. 1,5). El *desgraciado* de Sab equivale al *necio* de Prov (cf. Prov 1,7). Del justo se dijo que «su esperanza estaba llena de inmortalidad» (3,4); del impío, en cambio, que *es vana*, pues la única inmortalidad que reconoce es la de las propias obras y la de la descendencia, y éstas se desvanecerán también (cf. 5,14; 3,18).

12 El autor constata un hecho, sin dar explicaciones. Los impíos son castigados en sus personas y en sus parientes, no porque éstos no sean culpables, sino porque los castigos de los parientes repercuten en ellos. El tema de los hijos y de la posteridad sirve de puente al tema de la esterilidad en los versos siguientes.

Esterilidad del justo, fecundidad del impío. 3,13-4,6

Otro de los enigmas del israelita fiel era el de la esterilidad de los justos, pues los hijos son la bendición de los padres. El sabio tiene también algo muy importante que decir a este respecto. Pues no toda esterilidad es infecunda, ni toda fecundidad bendición. En esta sección, el autor sigue el mismo método ya empleado de los contrastes de escenas sucesivas: justos (3,13-15), impíos (3,16-19), justos (4,1-2), impíos (4,3-6).

13-15 Tradicionalmente se habían considerado los hijos en Israel como una bendición de Yahvé para el pueblo (cf. Lev 26,9; Ex 23,26; Dt 7,14; 28,4.11) y para los padres (cf. Sal 127,3); la esterilidad, en cambio, como una prueba o un castigo de Dios (cf. 1 Sam 1,5-6; Os 9,14). La doctrina del autor no niega la tradición, sino que la perfecciona y completa. Es un paso intermedio hasta la exhortación del NT a aceptar voluntariamente la virginidad (cf. Mt 19,12; 1 Cor 7,1.6-8.25-38).

13 Por *estéril* se entiende la mujer casada y sin hijos (cf. Gén 11,30). *Dichosa la mujer estéril:* lo que era inaudito en tiempos anteriores, lo proclama el libro de la Sabiduría, porque existe una fecundidad estéril en la virtud: la de los impíos, y una esterilidad fecunda: la de los justos, cuyos frutos se manifestarán en el día del juicio ante Dios. *Lecho pecaminoso,* adulterio (cf. v.16), pero como símbolo de una vida infiel, impía.

14 Lo mismo que de la estéril se dice del varón que no puede tener descendencia, del *eunuco*. Los que no pueden tener descen-

por su fidelidad se le otorgará un premio escogido |
y una parte más agradable en el templo del Señor.
15 Porque el fruto de las buenas obras es glorioso |
e imperecedera la raíz de la prudencia.
16 Mas los hijos de los adúlteros no alcanzarán madurez, |
y la descendencia de unión ilegal desaparecerá.
17 Pues, aunque su vida se prolongue largos años, serán tenidos por [nada, |
y al fin su vejez será deshonrosa.
18 Y si rápidamente llegare su fin, no tendrán esperanza, |
ni consuelo en el día del juicio.
19 Pues funesto es el fin de una raza injusta.

---

dencia por haber sido castrados son excluidos de la comunidad de Israel (cf. Dt 23,2) y no podrán ofrecer sacrificios en el altar a Yahvé (cf. Lev 21,20). Cf., sin embargo, Is 56,4-5. Nuestro autor tiene muchas afinidades con Is griego [19] y, en este punto, es heredero de su doctrina. *El templo del Señor* no es el de Jerusalén, sino el cielo, por el paralelismo con v.13: «en el día de la visita». Jesús ratificó plenamente esta doctrina y abrió nuevos horizontes a la espiritualidad del celibato libremente aceptado por el reino de los cielos (cf. Mt 19,11ss).

15 El verso cierra la primera alabanza dedicada a los justos sin descendencia con la metáfora del árbol de frutos gloriosos y raíz imperecedera. El justo, afincado en el Señor, tendrá siempre frutos de esperanza (v.4), como el árbol plantado junto a las aguas (cf. Sal 1,3; Eclo 24,12-17). *La prudencia* es la sabiduría práctica del justo, que regula y orienta su vida virtuosa de cada día según el Espíritu del Señor.

16-19 Como no toda carencia de posteridad es deplorable (cf. v.13-15), así no toda posteridad es signo de bendición. El autor considera en estos versos la posteridad de los injustos en cuanto forma una unidad solidaria corresponsable con los progenitores. Todos ellos forman *una raza injusta* (v.19) con un destino común. La afirmación del v.16 es una universalización en forma de tesis; el autor, al final, en v.19, vuelve a insistir con más radicalidad. En los versos intermedios considera el autor las dos posibilidades reales: vida larga (v.17), muerte prematura (v.18). En el primer caso, la vida del impío será despreciable y el fin sin honor; en el segundo, el impío carecerá de la *esperanza* en esta vida y del consuelo en el día del juicio (cf. 4,20). La generalización del autor es retórica y no se propone cuestiones particulares, como la posibilidad de un justo nacido de padres injustos, o el caso de la conversión de un pecador, sin que ello signifique que las niegue (cf. 11,23-12,2).

19 Cf. P. W. SKEHAN, *Isaias and the Teaching:* CBQ 2 (1940) 289-299.

4 [1] Mejor es (la) esterilidad con virtud, |
porque su recuerdo es inmortal, | reconocida de Dios y de los hombres.
[2] Si está presente, la imitan; | si ausente, la echan de menos. |
En la eternidad triunfa coronada, |
vencedora en el certamen de combates sin tacha.
[3] En cambio, la numerosa prole de los impíos no servirá de nada; |
(salida) de retoños bastardos no echará raíces profundas, |
ni se establecerá sobre una base segura.
[4] Pues, aunque por un tiempo reflorezca con ramas, |
inestablemente afianzada, será azotada por el viento, |
y por la violencia del vendaval será desarraigada.
[5] Se romperán sus brotes aún tiernos, |
y su fruto será sin provecho, inmaduro para comerlo |
y para nada utilizable.
[6] Pues los hijos nacidos de uniones ilegítimas |
son testimonio contra la maldad de sus padres cuando se les examine.

CAPITULO 4

1-2 En 3,13-14, el autor ha alabado a la mujer estéril y al varón sin descendencia, dos casos concretos; ahora vuelve sobre el tema, pero en abstracto canta *la esterilidad con virtud* [1], pues su recuerdo permanece eternamente. El autor desarrolla este pensamiento en forma muy académica, con afirmaciones binómicas pareadas: Dios-hombre; presente-ausente; en la eternidad coronada—(en el tiempo), lucha. El influjo de las escuelas retóricas del tiempo helenístico es manifiesto, como lo demuestra también la ilustración del tema con las metáforas tomadas de los juegos atléticos griegos [2].

3-6 La numerosa descendencia de los impíos, lejos de ser una ayuda en el momento de la necesidad, será un testimonio de su maldad cuando sean juzgados (v.6; cf. 3,18; 1,9; 3,7). El autor desarrolla ampliamente una comparación convertida en alegoría: la descendencia bastarda de los impíos no prosperará, porque le pasará lo que a un árbol frondoso, pero de raíces poco profundas.

Muerte prematura del justo, longevidad del impío. 4,7-19

El tema de la muerte ha venido a ser en la tradición literaria un tema sapiencial. Sab 4,7-19 es un caso concreto de meditación sapiencial [3]. La perícopa se compone de dos dípticos o cuadros sucesivos: muerte del justo joven (v.7-14b); larga vida de los impíos y su destino fatal (v.14c-19).

[1] La lección de la Vg *O quam pulchra est casta generatio cum claritate* no responde al texto griego, ni es primitiva, como lo demuestran testimonios de algunos Padres; cf. CORNELY, p.143s. La edición crítica de la Vg acepta la lección ambrosiana: *Melior est generatio cum claritate*. Cf. también B. KIPPER, *O quam pulchra est casta generatio cum claritate (Sap 4,1)*: O Seminário (S. Leopoldo) 31 (1956) 14-17.56.74-77.

[2] En NT, cf. principalmente en San Pablo: 1 Cor 9,24-26; 2 Tim 2,5; 4,7; Heb 12,1, etc.

[3] El tema individualiza de por sí la perícopa; se puede también observar la inclusión: τίμιον (v.8a) y ἄτιμον (v.19a); cf. ADDISON G. WRIGHT, *The Structure*: B 48 (1967) 171s; *Numerical Patterns*: CBQ 29 (1967) 527.

7 **Pero el justo, aunque muera antes de tiempo, gozará de reposo.**
8 **Pues la vejez honorable no es la vida larga, |**
ni se mide por el número de años.
9 **Canicie es la prudencia para el hombre, |**
y edad avanzada, una vida sin tacha.
10 **Era agradable a Dios, fue amado de él, |**
y, como vivía entre pecadores, ha sido trasladado.
11 **Ha sido arrebatado para que la malicia no trastornase su inteligen-**
ni el engaño sedujese su alma. [cia, |
12 **Pues la fascinación del mal oscurece el bien, |**
y la agitación de la pasión pervierte una mente inocente.

7-14b La presente perícopa responde a la acuciante pregunta sobre la muerte temprana de los justos [4].

7-9 La muerte prematura de los justos había sido siempre piedra de escándalo para los fieles piadosos, acostumbrados a leer en las Escrituras promesas de larga vida y de prosperidad a los observadores de la ley [5]. Sin embargo, en los albores del NT, la esperanza de los justos traspasa las fronteras de la muerte. Ya no hay que temer la muerte, pues *el justo* en todo caso *gozará de reposo*, del descanso eterno en términos de liturgia cristiana (cf. 3,3; Is 57,1-2), pues estará siempre en las manos de Dios (cf. 3,1).

La medida justa de una vida no son los años, sino la virtud. La verdadera madurez, honor de la ancianidad, no consiste en el número de años, sino en la *prudencia* y en la *vida sin tacha* (cf. Prov 16,31; Eclo 25,4-6); ambas son patrimonio del justo, aunque sea joven, y no las posee el impío de innumerables años (cf. 3,17; 4,16).

10 El texto se refiere directamente al justo que muere en su juventud; pero los autores suelen ver en la figura del joven *trasladado* antes de tiempo una reminiscencia de la figura misteriosa de Enoc. Literariamente, nuestro autor se ha inspirado en la tradición conservada sobre Enoc sin citar su nombre (cf. Gén 5,22.24; Eclo 44,16; también Heb 11,5) [6].

11-12 *Ha sido arrebatado:* expresión más cercana a nuestra experiencia dolorosa de la muerte que la muy suavizada: *ha sido trasladado* (v.10). El influjo maléfico del ambiente moralmente corrompido, la fuerza persuasiva de los malos ejemplos, la seducción y fascinación del mal, las fuerzas impetuosas de las pasiones, son peligros que amenazan continuamente la fidelidad del justo, enemigos demasiado poderosos para un joven. Por esto, el autor ve en la muerte temprana del joven justo un acto amoroso de la providencia divina. El verbo μεταλλεύω, empleado por el autor en v.12b, propiamente significa «minar, hacer minas o galerías para buscar agua, metales». Tanto en v.12b como en 16,25 hay que traducir por *cambiar, transformar* (implícito en pervertir). No existe testimonio alguno conocido en toda la literatura griega con esta significación. Probablemente será una

[4] Parece evidente que el autor medita sobre pasajes de la Escritura que tratan de la suerte de justos e impíos, tales como Sal 37 y 49; cf. P. W. SKEHAN, *Borrowings from the Psalms in the Book of Wisdom:* CBQ 10 (1948) 387.
[5] Cf. Ex 20,12; Dt 5,16; 30,20; Sal 21,5; 23,6; 91,16; Prov 3,1s, etc.
[6] Cf. M. DELCOR, *L'immortalité de l'âme:* NRTh 77 (1955) 618.

13 Llegado a la perfección en poco tiempo, ha cumplido largos años.
14 Porque su alma era agradable al Señor, |
por esto se apresuró a sacarlo de en medio de la maldad. |
Las gentes lo ven y no comprenden, | ni ponen mientes en ello.
16 El justo que ha muerto condena a los impíos que aún viven, |
y la juventud rápidamente consumada, a la vejez interminable del in-
17 Pues verán el fin del sabio, | [justo.
pero no comprenderán los designios del Señor sobre él, |
ni por qué lo puso el Señor a salvo.

---

peculiaridad de uso local (Alejandría) que confunde μεταλλεύω con λεταλλάσσω o con λεταλλοιόω.

13 En sentencia lapidaria, el v.13 condensa toda la doctrina sobre la vida plena del justo que muere joven, en claro contraste con la inmadurez de los hijos de los impíos (cf. 3,16 y 4,5). El verso resume lo dicho en v.7-9. Se confirma la influencia de la figura de Enoc. Tenía Enoc trescientos sesenta y cinco años, número perfecto, cuando Dios se lo llevó (cf. Gén 5,23s); como Enoc, el joven justo *ha llegado a la perfección* en número perfecto de años.

14a.b Los dos versos repiten con pequeñas variantes los v.10-12. La expresión elíptica de v.14b tiene como sujeto gramatical a Dios, muy conforme con el contexto (cf. v.10-11) [7].

14c-19 En la intención del autor, la muerte prematura del justo es un espectáculo patente a las miradas de todos. Pero el vulgo es demasiado superficial para reparar en ello, y la malicia ha cegado a los impíos (2,21; cf. 4,12). El destino final del hombre sigue siendo un misterio impenetrable y los signos de Dios indescifrables a los impíos; por esto les espera un fin desolador (v.19).

14c.d *Las gentes ven* que muere el justo joven y *no comprenden* (cf. Is 57,1; 6,9s); no saben interpretar lo que ven [8]. Como estribillo de esta pequeña sección, el autor repite los mismos verbos en futuro en v.17 y, en parte, en v.18.

16 El autor deduce la lección moral. La vida del justo no ha sido comprendida por los impíos, y su muerte constituye un sinsentido (cf. 5,4). Pero, en realidad, el justo ha encontrado el verdadero sentido de la vida, y por eso su estado victorioso condena la concepción de la vida de los impíos.

17 La figura central del justo que muere se sublima ante la mente del autor: el justo es el sabio que muere. Sobre él vela la providencia de Dios, especialmente en el momento supremo de la muerte (cf. v.10-11.14a.b). Los que confían en el Señor comprenden sus designios (cf. 1,2); para los impíos son enigmas, pues «no conocen los secretos de Dios» (2,22). Este verso, que contiene lo medular de

[7] La preposición ἐκ insinúa fácilmente que hay que suplir el infinitivo complemento «sacarlo»; así Vg y casi todas las versiones modernas. El verbo ἔσπευσεν podría también traducirse intransitivamente, cambiando el sentido del verso: «por esto el alma salió apresuradamente de en medio de la maldad» (cf. J. Fichtner); pero este sentido no encaja bien con el contexto, pues Dios es el que libera (cf. v.10-11). Cf. Cornely, p.163.

[8] Los verbos en v.14c.d están en participio de aoristo y no siguen una oración principal en tiempo personal; se trata de un anacoluto. Parece que la sucesión en los versículos ha sufrido alteración, y no podemos saber si se ha perdido algún hemistiquio intermedio. Creemos que el v.15 es una repetición y transposición de 3,9c.d; cf. una justificación de la supresión en Addison G. Wright. *Numerical Patterns*: CBQ 29 (1967) 527.

18 (Ellos) verán y (lo) despreciarán. | Pero el Señor se reirá de ellos.
19 Después de esto ellos se convertirán en cadáver despreciable |
y en ludibrio entre los muertos por siempre, |

---

la primera parte, es al mismo tiempo un puente de unión de la primera y de la segunda parte del libro, cuyo tema central será la sabiduría.

18 Los impíos conocen las intenciones más íntimas de los justos (cf. 2,12ss), pero las desprecian y consideran indignas del hombre sus esperanzas ilusas (cf. 5,4ss). Al ver que el justo muere, lo desprecian como un ser indigno de vivir. *Pero el Señor se reirá de ellos.* Terrible sentencia en boca del Señor, pues parece que Dios se satisface con la suerte fatal de los impíos. En los Salmos recurre esta frase en labios de los oprimidos, para expresar su fe y confianza en el poder soberano de Dios, que triunfará finalmente de los enemigos (cf. Sal 2,4; 37,13; 59,9). Dios no se complace en la ruina del impío (cf. Ez 18,23; 33,11), pero él es el Señor, y el hombre es nada en su presencia (cf. Sal 39,6; Is 40,17); de Dios nadie se ríe (cf. Gál 6,7).

19 El autor ofrece un cuadro tenebroso del estado a que serán reducidos los impíos después de su muerte, mezclando las imágenes que pertenecen a este mundo y al de ultratumba [9]. El pasaje está inspirado en la sátira de Isaías en contra del rey de Babilonia (Is 14, 4-20). *Cadáver despreciable:* es muy conocida la preocupación de todos los antiguos por procurarse una sepultura digna, honrosa. No hay maldición peor que la dirigida en contra del dacáver (cf. 2 Re 9,37; Is 14,19; Jer 22,19), ni castigo más severo que privar a uno de sepultura (cf. 2 Re 9,10; 2 Mac 5,10). Sin nombrar al seol o hades, el autor se está refiriendo a él. Novedad en la doctrina tradicional, aunque no en la de los apócrifos, es que el hades está reservado únicamente a los impíos (cf. 1,14; 17,13.20). Los que juzgaron objeto de risa a los justos (cf. 5,4) se convertirán *en ludibrio entre los muertos por siempre.* El autor se vale de las imágenes del vencido, precipitado y mordiendo el polvo sin poder replicar, y de la casa o muralla sacudida y totalmente asolada. Mientras que a los justos «no les tocará ningún tormento» (3,1), los impíos *serán presa de dolor* y de ellos no se hará mención entre los vivos. Desoladora descripción que sirve de transición a la última sección de la primera parte, donde vamos a conocer la suerte de los impíos, trasladados imaginativamente al lugar donde se desarrollará el drama.

Juicio definitivo de los impíos y de los justos. 4,20-5,23

El autor nos traslada con una ficción literaria al otro lado de la muerte y nos comunica en forma dramática lo que su fe le dice de la suerte definitiva de los justos e impíos. Esta perícopa [10], última

[9] Cf. R. Schütz, *Les idées...* p.104-113; R. J. Taylor, *The eschatological Meaning:* EThL 42 (1966) 133-134.
[10] Una inclusión general parece descubrirse en ἀνομήματα (4,20b) y ἀνομία (5,23c). Cf. Addison G. Wright, *The Structure:* B 48 (1967) 168 y 172; J. Fichtner, p.23.

porque los precipitará de cabeza, reducidos al silencio; |
los sacudirá desde los cimientos | y serán asolados hasta el extremo; |
serán presa del dolor, | y su memoria perecerá.
20 Estarán atemorizados al rendir cuentas de sus pecados. |
Sus propias iniquidades les acusarán en contra.

5 1 Entonces el justo se mantendrá firme, con gran confianza, |
frente a aquellos que le oprimieron | y despreciaron sus trabajos.

---

de la primera parte, consta de dos secciones principales: 5,4-13, discurso de los impíos a la luz de la existencia ultraterrestre [11]; 5,14-23, reflexiones del autor sobre la suerte eterna de los justos y sobre la protección que Dios ejerce sobre ellos [12]. Preceden unos versos introductorios (4,20-5,3).

20-5,3 Los dos primeros versos introducen genéricamente las dos escenas que van a seguir; 4,20 presenta a los impíos como si estuvieran ante un tribunal, que no puede ser otro que el de Dios, juez supremo de vivos y muertos, ante el cual rendirán *cuenta de sus pecados;* los acusadores serán *sus propias iniquidades.* Una serie considerable de comentaristas interpreta la descripción como si se tratara objetivamente de un juicio universal al final de los tiempos [13]. Sin embargo, no se aducen razones convincentes para no creer que se trata de un recurso del autor para dramatizar plásticamente la realidad verdadera de que después de la muerte los impíos y los justos recibirán el premio merecido por sus acciones [14]. Esta interpretación parece confirmarse positivamente por la forma de presentar los razonamientos de los impíos (5,4-13), ficción literaria que responde al discurso del c.2.

CAPITULO 5

Frente al estado de turbación de los impíos, la firmeza, la paz (cf. 3,1) y la gran confianza del justo, porque «ha sido contado entre los hijos de Dios» (v.5). La escena, que se desarrolla fuera del tiempo: *entonces,* es una réplica de la presentada anteriormente en 2,10ss [1]. El justo del c.5 hace referencia al justo de 2,10ss. No es el Mesías (cf. v.5); por su valor ejemplar y paradigmático adquiere sentido colectivo (cf. v.15 y 3,1ss) [2].

Los v.2-3 son la introducción inmediata al segundo discurso de

[11] La unidad del tema es evidente. En v.13 termina el discurso directo de los impíos y se da una inclusión: ἔσχομεν (v.4a y 13b).

[12] A partir del v.14 cesa el discurso en primera persona, y una nueva inclusión confirma que se trata de una nueva sección: λαίλαπος (v.14b) y λαῖλαψ (v.23b).

[13] Cf. R. Schütz, *Les idées...* p.153-155; J. Weber, p.428-429.

[14] Esta interpretación no dirime la cuestión sobre la creencia de los contemporáneos, y del mismo autor, en la realidad de un juicio universal; cf. E. Schürer, *Geschichte des jüd. Volkes* II p.644s; J. Bonsirven, *Le Judaïsme palestinien* I p.486-503; M. J. Lagrange, *Le Messianisme chez les juifs* (Paris 1909) p.126-132.176-185.

[1] Los poemas del Siervo de Yahvé sirven de fuente de inspiración a nuestro autor en todo el pasaje. Cf. J. Jeremias, 'Αμνὸς τοῦ θεοῦ-παῖς θεοῦ: ZNTW 34 (1935) 118s; J. Fichtner, p.23.

[2] Hacemos constancia de la opinión de M. Philonenko, que ve, en el justo perseguido y glorificado, al «Maestro de justicia» de los *Himnos* del monasterio de Qumrân; cf. *Le Maître de justice et la Sagesse de Salomon:* ThZ 14 (1958) 81-88.

2 (Ellos) al verlo, serán turbados por un miedo terrible |
y quedarán fuera de sí por lo inesperado de la salvación.
3 Dirán entre sí, arrepentidos, | y con ánimo angustiado gemirán:
4 Este era aquel a quien un tiempo juzgamos objeto de risa |
y tema de sarcasmo, nosotros insensatos. |
Su vida la estimamos locura | y su fin infame.
5 ¿Cómo ha sido contado entre los hijos de Dios |
y entre los santos tiene su herencia?
6 Luego nos desviamos del camino de la verdad. |

---

los impíos (v.4-13). En ellos se describe el desesperado estado de ánimo de los impíos en la situación totalmente nueva e inesperada. Entonces se les abrirán los ojos profundos del alma y verán la verdad desnuda que les causará turbación, *miedo terrible.* La visión de lo inesperado: la salvación del justo supone la decepción absoluta, el fracaso total de una vida. La forma dramática da cuerpo y vida a una enseñanza que siempre será dura a los oídos de los mortales. *Arrepentidos,* obligados a cambiar de parecer. No tiene nada que ver este arrepentimiento sin esperanza con el de la conversión del pecador, confiado siempre en la misericordia infinita de Dios. Es notable la acumulación de expresiones que denotan los sentimientos atormentadores en 4,20-5,3. El autor insiste a sabiendas en la tortura interior de los impíos.

Discurso de los impíos. 5,4-13

Este segundo discurso de los impíos responde en líneas generales al de 2,1-20, sólo que la situación ha cambiado radicalmente. Allí querían ver si el justo tenía razón (cf. 2,17); aquí ven (v.2) que, efectivamente, así es (cf. v.4-5) y que ellos se han equivocado (v.6). En una cosa no han errado: en el juicio sobre la fugacidad y brevedad de la vida (cf. 2,1.4.5 con 5,9-13); pero ahora reconocen que interpretaron mal su sentido (cf. v.6-8).

4 El autor se complace en presentar al justo reivindicado por los mismos que lo ultrajaron (cf. 2,10-12.19). Al mismo tiempo y de una forma indirecta hace una refutación de la concepción de la vida según los mismos impíos (cf. 1,16-2,20). *Nosotros, insensatos:* el justo, sin embargo, es el sabio (4,17).

5 Un tema bastante desarrollado en el primer discurso de los impíos fue: el justo, hijo de Dios (cf. 2,13.16.18). Los impíos querían verificar si el justo tenía razón al llamar a Dios padre, y, efectivamente, ahora lo constatan, pero no como ellos creían, viéndolo libre de la persecución y de la muerte tramada por ellos en vida, sino de una forma más sublime: con la victoria sobre y más allá de la muerte y con la participación de la herencia celestial (cf. 3,14d), junto al Señor (cf. 3,5.9). *Los santos* son los mismos *hijos de Dios,* investidos ya para siempre de la santidad que irradia la cercanía de Dios y su pertenencia segura.

6-7 La metáfora del camino, aplicada a la vida moral, es de las más frecuentes en la Sagrada Escritura (cf. Sal 1,1.6; Mt 7,13-14).

La luz de la justicia no brilló para nosotros, |
ni nos amaneció el sol.
7 Nos hemos entrelazado con los abrojos de la impiedad y perdición; |
atravesamos desiertos inaccesibles; |
pero el camino del Señor no lo conocimos.
8 ¿De qué nos sirvió la arrogancia?; |
y la riqueza con ostentación, ¿qué nos ha aprovechado?
9 Todo aquello pasó como una sombra, | como una noticia fugaz.
10 Como nave que cruza el mar agitado, |
de cuyo paso no queda vestigio |
ni estela de su quilla entre las ondas.
11 O como del pájaro que atraviesa el aire volando |
no se encuentra rastro de su vuelo; |
con el golpe de sus alas azota el aire ligero, |
lo rasga con silbido impetuoso | y lo atraviesa, agitando sus alas, |
pero después no se encuentra señal de su paso.
12 O como flecha arrojada al blanco; |
el aire, cortado, en seguida vuelve sobre sí mismo, |
de suerte que no se conozca su camino.
13 Así también nosotros, nacidos, dejamos de existir |

El camino de la verdad (v.6), o *camino del Señor* (v.7), señalado por el Señor (Dt 5,33; 9,12.16; 11,28; Jer 7,23), es el camino de la observancia de la ley (cf. Sal 1), el camino de la justicia y de la paz (cf. Prov 16,31; 21,16; Is 59,8), el único que conduce a la vida y a la salvación (cf. v.2; Dt 30,15-20). La ley es luz que ilumina (cf. 18, 4); el que se aparta de la ley camina en noche perpetua, sin aurora (cf. Is 59,9), a través de desiertos inaccesibles. Los impíos, al término de su viaje, llegan a la conclusión fatal de que han errado el camino. A esta misma conclusión llegó el autor en 2,21; pero ahora son los mismos impíos los que reconocen su trágica equivocación, cuando ya no hay remedio [3].

8 A partir de ahora, el autor va a valorar la vida de los impíos [4]. El Sal 49 está presente en la mente del autor.

9-12 De la vida solamente les queda a los impíos el recuerdo fugaz de su brevedad (cf. 2,1ss; Job 9,25s). El discurso se remansa para probar este aserto con cinco comparaciones; las dos primeras: *sombra, noticia* (v.9) sin ampliación; las 3.ª, 4.ª y 5.ª son cada una de ellas una estrofa en sí mismas. La 3.ª: la *nave* (v.10), y la 5.ª: la *flecha* (v.12), con tres versos cada una; la 4.ª: el *pájaro* (v.11), tiene dos movimientos. En el primero (dos versos) se establece la comparación; en el segundo (cuatro versos) se describe ampliamente el vuelo del pájaro. Común a las tres comparaciones es el paso rápido, la pérdida de rastro. Esta larga amplificación del autor no está exenta de belleza, a pesar del artificio. El estilo, ligero en los primeros versos (v.9-10) y últimos (v.12), se hace pesado por lo recargado en la 4.ª comparación (v.11).

13 Después de las comparaciones amplificadas introduce el

[3] J. Ziegler propone una corrección al v.7a, que hemos aceptado en el texto (cf. *Sapientia Salomonis*. Einleitung p.32). La lectura de los mss. es generalmente concorde, pero su sentido no satisface: «nos hartamos por caminos de la impiedad y perdición».
[4] Cf. F. Planas, *Como la sombra... (Sab 5,8-14)*: CultB 5 (1948) 248-252.

y no pudimos mostrar ninguna señal de virtud; |
en nuestra maldad fuimos consumidos.
14 Porque la esperanza del impío es como pelusa llevada por el viento |
y como escarcha sutil arrastrada por el huracán; |
se disipa como el humo por el viento; |
pasa como recuerdo del huésped de un día.
15 Mas los justos viven eternamente, | en el Señor está su recompensa, |
el cuidado de ellos lo tiene el Altísimo.
16 Por esto recibirán la corona de esplendor |

---

autor una variación en el término de comparación; ya no es la vida de los impíos, sino *nosotros*. Nada hay de valor en la existencia de los impíos, y por eso el fin sigue inmediatamente al comienzo (cf. 2,2). El estilo retórico surte esta vez un efecto positivo. El único rastro o signo permanente de la vida del hombre es la virtud, ausente en los impíos.

Frustración de los impíos, coronación de los justos. 5,14-23

Con una reflexión personal pone fin el autor a la primera parte del libro. Sombras y luces alternan en el cuadro final: vana esperanza de los impíos (v.14), coronación gloriosa de los justos en la eternidad (v.15-16b), visión apocalíptica de la actuación divina y cósmica en favor de los justos que aún viven sobre la tierra (v.16c-23).

14 La serie de comparaciones empezada en v.9 continúa en v.14, pero ha cambiado el término comparado, que ahora es *la esperanza del impío*, aquello en lo que el impío cifraba el objeto de su existencia: los placeres de la vida, la riqueza, el poder, etc. (cf. 2,6ss). Las cuatro comparaciones ponen de manifiesto la futilidad, brevedad, vanidad de *la esperanza del impío*: la *pelusa* (cf. Sal 1, 4; Is 17,13), *la escarcha sutil, el humo, el recuerdo* de un pasajero que desaparece apenas se ausenta.

15 Afirmación apodíctica de la vida eterna. La fe en la vida eterna de los justos junto a Dios se debe apreciar, como lo hace siempre el autor, en contraste con la suerte de los impíos (cf. 3,1; 4,7; 5,1). En la vida eterna de los justos se realiza plenamente el plan de Dios sobre el hombre (cf. 2,23) y se cumple «la esperanza llena de inmortalidad» (3,4) de los justos. Los justos en la vida eterna están «entre los hijos de Dios» (5,5), están en la casa del Señor; por eso *el cuidado de ellos lo tiene el Altísimo*. Ellos viven en paz (3,1) y en perfecta seguridad (cf. 5,1) y en el amor junto a él (cf. 3,9). «Dios los halló dignos de sí» (3,5), y la recompensa de su santidad (cf. 2,22) ha superado toda esperanza, pues *está en el Señor* (cf. Is 40, 10; Ap 22,12). El verso describe escuetamente la maravillosa realidad de la vida eterna [5].

16a.b La misma vida eterna de que nos ha hablado el autor en v.15 la concibe ahora el autor como el reinar de los justos junto

[5] Sab 5,15-19 se lee como epístola en la misa *Sapientiam sanctorum*, común de mártires 2, fuera del T. P. Jn 6,51.58 tiene contactos literarios con Sab 5,15; cf. G. Ziener, *Weisheitsbuch*: B 39 (1958) 39-41.

y la diadema de la belleza de manos del Señor. |
Pues con su diestra los protegerá | y con su brazo los defenderá.
17 Tomará por armadura su celo; |
armará a la creación para defensa contra los enemigos.
18 Vestirá por coraza la justicia | y ceñirá como casco un juicio severo.
19 Tomará por escudo una santidad invencible.
20 Afilará como una espada su ira implacable, |
y a su lado guerreará el universo en contra de los insensatos.
21 Partirán certeros los dardos de los rayos, |
y del arco bien curvado de las nubes se dispararán al blanco.
22 Granizadas repletas de ira serán arrojadas con honda, |
se indignará contra ellos el agua del mar, |
los ríos los desbordarán impetuosamente.
23 Se levantará contra ellos un viento impetuoso, |

---

al Señor (cf. 3,8; 4,2; Is 62,3). El autor habla con imágenes que no pueden agotar las profundidades de la realidad que significa la vida eterna.

16c-23 En la visión del autor, la protección divina sobre el justo durante su vida terrestre forma una unidad con la vida eterna celeste. Sin aviso previo, el autor cambia de escenario. Nos trasladamos al tiempo donde hay que luchar todavía. En visión apocalíptica ve el autor a Dios como a un guerrero que protege al justo y que arma la creación entera para luchar en contra de los impíos. Esta última sección de la primera parte, en que manifiesta la acción divina en los fenómenos de la naturaleza, rebasa el tema central de la primera parte; pero tiene una función importante en el libro: es el preludio de la tercera parte (cf. 16,17-25; 19,6.18-21)[6].

16c.d Dios es un guerrero que lucha por los justos. La imagen de Dios guerrero es tradicional en Israel (cf. Ex 15,3). La *diestra* y el *brazo* de Dios representan metafóricamente la potencia de Dios (cf. 11,21; 16,16; Ex 15,6; Dt 5,15; Sal 44,4; 98,1, etc.), que defiende y protege a los justos (cf. Sal 18,36; 63,9; 138,7; 139,10, etc.).

17-20 Los atributos divinos son como las piezas de la armadura de un guerrero: armadura = celo; coraza = la justicia; casco = juicio sincero; escudo = santidad; espada = ira[7]. Una gran novedad en esta descripción apocalíptica es que Dios no está solo en esta lucha, sino que a su lado está *la creación* (v.17) o *el universo* (v.20) en contra de los enemigos. Es un elemento sapiencial nuevo y muy coherente en el libro de la Sabiduría. Se anuncia un tema que se desarrollará ampliamente en la tercera parte (cf. 1,14; 16,17c.24; 19,6).

21-23 Aquí aparecen los elementos tradicionales de las teofanías (cf. Ex 19,16ss; Sal 18,12-16; 97,2-5): *rayos, nubes* a los que se unen *granizadas, el mar, los ríos, el huracán*. Dios y los elementos del cosmos unidos en la lucha en contra del mal y en favor de los justos (cf. Ex 14,26-31).

23 *Un viento impetuoso:* otros traducen «el espíritu de la potencia», refiriéndose directamente al espíritu omnipotente del Señor

[6] Cf. PAUL BEAUCHAMP, *Le salut corporel des justes et la conclusion du livre de la Sagesse:* B 45 (1964) 497-498.
[7] Descripciones similares en Is 59,16-19; Sal 7,13-14; en NT, cf. Ef 6,11-17; 1 Tes 5,8.

y como un huracán los dispersará. | La iniquidad asolará toda la tierra, | y la maldad derrocará los tronos de los poderosos.

(cf. 1,3.7; 11,20; Job 4,9; Is 11,4). En v.23c cambia inesperadamente el sujeto de la acción destructora; ya no es Dios ni son los elementos de la naturaleza, sino *la iniquidad* y *la maldad*. Estas también son fuerzas que no pueden escapar al poder divino. En realidad, el mal, la iniquidad, es una fuerza destructora, operante en el mundo, con la que hay que contar al hacer una previsión. Al final, la misma *iniquidad* se volverá en contra de los que la practican. *Y asolará toda la tierra...*: esto no es más que la universalización de la experiencia diaria: el que practica el mal, a quien más daño causa es a sí mismo (cf. Mt 12,25ss). *Y la maldad derrocará los tronos de los poderosos*: el libro comienza con un apóstrofe a «los jueces de la tierra». De ellos no se vuelve a hacer mención en toda la primera parte. Parece que el autor, al final, ha querido repetir el motivo y así dar la impresión de un círculo que se cierra. Al mismo tiempo empalma perfectamente con el comienzo de la segunda parte (6,1-2) [8].

CAPITULO 6

Encomio de la sabiduría. 6,1-9,18

La parte central del libro está dedicada toda ella a la sabiduría [1]. El autor sagrado exhorta a los reyes y gobernantes a desear y buscar la sabiduría, para poder reinar por siempre (cf. 6,21). Por una ficción literaria, el autor se transforma en el rey sabio por excelencia, Salomón (cf. 9,7). Así, sus palabras adquieren más autoridad y puede dirigirse llanamente a reyes, gobernantes y pueblo [2].

No es fácil descubrir la estructura de esta segunda parte del libro. Está escrita en muy diversos estilos: parenético, hímnico, sapiencial doctrinal, oracional, etc. El objeto tratado le da la unidad que nadie discute. Tres grandes secciones componen esta segunda parte del libro: exhortación inicial (6,1-21), discurso de Salomón sobre la sabiduría o parte central (6,22-8,21) y oración de Salomón pidiendo la sabiduría (9,1-18).

[8] Cf. J. Fichtner, *Die Stellung der Sapientia*: ZNTW 36 (1937) 114.118.

[1] Prescindiendo del empalme, más bien de tipo formal, de 6,1 con 5,23, existe una conexión real entre la primera y la segunda parte del libro. Si bien es verdad que raramente se menciona la sabiduría en toda la primera parte (1,4.6; 3,11), pero los impíos son los *necios* (5,4), y al justo se le llama *sabio* (4,17); cf. J. Fichtner, *Die Stellung der Sapientia*: ZNTW 36 (1937) 118.

[2] La pseudonimia no se opone a la inspiración divina. Era una costumbre literaria del tiempo y se puede comparar al uso literario de los pseudónimos en nuestro tiempo, con la diferencia de que nuestros autores inventan su nombre, y los antiguos se identificaban (fingían identificarse) con personajes célebres de la historia.

6 [1] Oíd, pues, reyes, y entended; |
aprended, jueces de los confines de la tierra.
[2] Escuchad los que domináis muchedumbres |
y os enorgullecéis sobre multitud de pueblos.
[3] Porque os ha sido dado de parte del Señor el poder, |
y la dominación de parte del Altísimo. |
El examinará vuestras obras | y escrutará vuestros designios.
[4] Porque, siendo ministros de su reino, no juzgasteis rectamente, |
no observasteis la ley | ni caminasteis según la voluntad de Dios.

Exhortación a desear y buscar la sabiduría. 6,1-21

Esta primera perícopa sirve de introducción a la segunda parte del libro [3]. Dividimos la perícopa en dos secciones: 6,1-11, de carácter conminatorio y exhortatorio, y 6,12-21, de carácter laudatorio; en realidad es la primera presentación de la sabiduría, amable por sus encantos.

1-11 La perícopa está muy bien determinada por los imperativos del principio y del final y por el tono conminatorio con que se dirige el autor a los gobernantes de los pueblos.

1-2 El v.1, y con él la segunda parte, se une temáticamente con el final de la primera parte. El tono fuerte del discurso empalma también con el cuadro desolador que antecede. Cuatro imperativos acumula el autor al comienzo de la segunda parte. Todos ellos son verbos que subrayan *la atención* requerida, para asimilar la doctrina que va a exponer.

3 La forma de gobierno en la que el autor piensa no es exclusivamente la monárquica. No hay más que una fuente del poder: el Señor, el Altísimo [4]. El es el único Señor del universo, que a todos ha creado (cf. v.7) y que *examinará* y *escrutará* hasta las intenciones secretas de los que administran el poder.

4 Los gobernantes son los ministros del reino del Señor. La concepción teocrática oriental no reconoce rey o reino independiente de Dios. El rey es el representante de Dios: en las concepciones mitológicas, el hijo de Dios; en la israelita, el ungido del Señor (cf. 1 Sam 10,1; 15,17; 2 Sam 12,7; 2 Re 9,6, y de Ciro, Is 45,1) y también su hijo por adopción y pacto (cf. 2 Sam 7,14; Sal 89,27-28). San Pablo hereda de la doctrina tradicional el origen divino de la potestad y llama a los gobernantes ministros de Dios, en cuanto que tienen como función la defensa del bien y la represión del mal (cf. Rom 13,4).

Los gobernantes no son la fuente del poder (cf. v.3); tampoco son la causa del derecho. Por esto también ellos están sometidos a la ley y deben juzgar según la rectitud y la justicia. La ley tiene un sentido más amplio que «ley mosaica», se extiende a todos los pueblos

[3] Observar la inclusión βασιλεῖς (v.1a)-βασιλεύσητε (v.21b).
[4] Esta es la doctrina tradicional (cf. 1 Crón 29,12; Prov 8,15-16; Dan 2,21.37; 5,18). El NT heredará la misma doctrina (cf. Jn 19,11; Rom 13,1); cf. CH. LARCHER, *L'origine divine du pouvoir d'après le Livre de la Sagesse*: LumVie 9-49 (1960) 84-98.

5 **Terrible y velozmente caerá sobre vosotros, |**
pues juicio implacable se hará a los gobernantes.
6 **Porque al pequeño se le excusa por misericordia, |**
pero los poderosos serán examinados poderosamente.
7 **No se atemorizará ante nadie el Señor del universo, |**
ni se intimidará ante grandeza alguna; |
pues al pequeño y al grande él los hizo |
e igualmente se preocupa de todos.
8 **Pero a los poderosos les espera un riguroso examen.**
9 **A vosotros, pues, soberanos, dirijo mis palabras, |**
para que aprendáis sabiduría y no prevariquéis.
10 **Porque los que observan santamente las cosas santas serán reconocidos santos |**
y los que las aprendieren hallarán (en ellas) una defensa.

---

y confines de la tierra (cf. v.1). Abarca, por lo tanto, las leyes positivas contrastadas con la ley natural, o expresión de la voluntad de Dios en el hombre (cf. Rom 2,15).

5 El juicio que se hará a los gobernantes es como el estribillo que se repite en la perícopa con algunas variaciones: el Señor *examinará..., escrutará* (v.3); *los poderosos serán examinados* (v.6); *a los poderosos les espera riguroso examen* (v.8). A mayor poder corresponde mayor sentido de responsabilidad en el que lo detenta, para no abusar de él. Dios aparece como el defensor implacable de la justicia frente a los poderosos y fuertes del mundo. Como el ave de rapiña, que cae en vertical, *terrible y velozmente,* sobre su presa, así será la venida del Señor para juzgar a los gobernantes.

6 El juicio divino no puede tener los defectos de los humanos. Por eso, con los poderosos será severo, pero con los débiles, con los pequeños, usará de misericordia (cf. Lc 12,47s). La sentencia hay que entenderla en su contexto. Está hablando a los poderosos, a los que tienen en su mano el poder de juzgar, y les amonesta severamente para que hagan buen uso de su casi omnipotencia.

7 Magnífica afirmación de la trascendencia y soberanía de Dios. El que es *Señor del universo* está por encima de todas las potencias humanas. Nada pueden contra él las amenazas y bravatas de los poderosos o impíos. En Dios ve el autor el modelo de los jueces (cf. Dt 1,17). El pequeño y el grande tienen el mismo origen, Dios. Todos son igual ante el Señor, y el mismo amor providencial se extiende sobre todos (cf. Mt 5,45).

9 Expresa el autor la finalidad de su severa amonestación. Las palabras y discursos del sabio enseñarán la sabiduría, que deberán asimilar los soberanos si quieren andar por el recto camino.

10 Propone el autor un principio general que dice relación con la sabiduría. *Serán reconocidos santos,* libres de toda impureza, dignos de ser ofrecidos al Señor, participantes de su santidad (cf. Lev 21,6-8). Entre las cosas santas está la sabiduría (cf. 7,22.25), «que se comunica a las almas santas y hace de ellas amigos de Dios» (7,27) y así son amadas por él (cf. 7,28). La sabiduría se aprende, y sus leyes se guardan. Ahora bien: «la atención a las leyes de la sabiduría es garantía de incorrupción. La incorrupción nos hace

11 **Desead, pues, mis palabras; | ansiadlas y seréis instruidos.**
12 **Luminosa e inmarcesible es la sabiduría, |**
y fácilmente la contemplan los que la aman |
y la encuentran los que la buscan.
13 **Se anticipa en darse a conocer a los que la desean.**
14 **El que por ella se levantare a la aurora, no se fatigará, |**
pues la encontrará sentada a sus puertas.
15 **Porque el pensar en ella es perfecta prudencia, |**
y el que vigilare por ella pronto se hallará sin cuidados.
16 **Porque ella misma va en busca de los que son dignos de ella, |**
en los caminos se les manifiesta benignamente |
y en todo proyecto les sale al encuentro.
17 **Pues el más genuino principio de la sabiduría es el deseo de instrucción.**

---

estar junto a Dios» (6,19). Esta es la mejor defensa que pueden encontrar los poderosos ante un tribunal incorruptible como el divino.

11 Literariamente se cierra admirablemente el exordio de la segunda parte con otros dos imperativos que instan a desear vivamente los discursos sobre la sabiduría que van a seguir. La instrucción en nuestro libro implica la sabiduría (cf. 6,17-18.25; 1,5s).

12-21 Comienza a tratar el autor de la sabiduría. Por ella nos acercamos a Dios. No es necesario hacer grandes esfuerzos para conseguirla, pues, como la luz, sale al encuentro de los que la buscan; con el solo deseo ya se posee, y su posesión conduce al reino eterno.

12-13 La metáfora de la luz, que realza la belleza inmarcesible de la sabiduría, le sirve al autor para hacer notar la facilidad con que se la encuentra. Basta amarla para contemplarla; buscarla, para encontrarla (cf. 1,2; Prov 8,17). El c.8 del libro de los Proverbios puede considerarse como fuente literaria de nuestro autor. Como en los Proverbios, aquí la sabiduría está personificada. Pero en nuestro libro, la sabiduría toma la iniciativa y se adelanta a la acción del hombre (v.13). La doctrina teológica sobre la iniciativa de Dios en el orden de la salvación y en la justificación de los elegidos está esbozada en esta perícopa (cf. v.16).

14-16 El autor desarrolla con nuevas imágenes lo que ha enseñado en v.12-13. Madruga más que los madrugadores (v.14), y al que no duerme por su causa le premiará con la paz perfecta, con la ausencia de todo cuidado (v.15). Pensar en la sabiduría es ya poseerla, pues la prudencia es parte de la sabiduría (cf. 8,21; Prov 8,14). El v.16 constituye la cima del discurso en esta sección y da la razón fundamental. En v.12, el hombre va en busca de la sabiduría; en v.16, la sabiduría busca al hombre. Si el hombre busca a la sabiduría, la encontrará; si la sabiduría busca al hombre, ya ha sido encontrado por ella y juzgado digno de sí. A los que son dignos de sí, la sabiduría los ama (cf. Prov 8,17) y les acompaña en su vida, y en todos sus proyectos está presente (cf. Prov 1,20s; 8,3).

17-20 Estos cuatro versos son otro testimonio de la formación

18 **La solicitud por la instrucción es amor; |**
el amor, observancia de sus leyes;
19 **la atención a las leyes es garantía de incorruptibilidad; |**
la incorrupción hace estar junto a Dios;
20 **por lo tanto, el deseo de la sabiduría conduce al reino.**

---

retórica helenística del autor. El sorites, o discurso en cadena, no es perfecto, pues la última proposición debería tener como sujeto el mismo de la primera proposición, y como predicado, el de la última, para cerrar perfectamente el círculo discursivo. Faltan la primera premisa: «el deseo de la sabiduría es principio de la misma»; y la penúltima: «el estar junto a Dios conduce al reino». En el mismo desarrollo discursivo se dan equivalencias o sustituciones sinonímicas; pero el despliegue ideológico es correcto[5].

17 El texto griego puede también traducirse: «el principio de la sabiduría es el más sincero deseo de instrucción». En los discursos y palabras del sabio se encuentra la sabiduría (cf. v.9.11.22; Prov 10,13). Por esto, desear la instrucción es desear la sabiduría (cf. Prov 8,4-11). Por *principio* se entiende aquí el comienzo o primer paso en orden a conseguir la sabiduría.

18 La ciencia o conocimientos del sabio, como la consideran los sapienciales, es ciencia de la vida en sentido total, ordenada principalmente a la vida moral. *La instrucción* o aplicación para adquirir esta ciencia va orientada primeramente a la sabiduría; por ello la preocupación por la instrucción es una manifestación del amor hacia la sabiduría. El amor sincero conduce a la aceptación total del objeto con todas sus consecuencias. Así, pues, el amor a la sabiduría es también amor y aceptación de sus leyes, prescripciones, normas (cf. Eclo 2,15-16; Jn 14,15.21-24; 15,10; 1 Jn 5,3).

19 El hombre no tiene más que un fin dado por Dios: la incorruptibilidad (cf. 2,23), que es inmortalidad o vida perpetua. El que sigue los caminos de la sabiduría tiene la garantía de que llegará al término fijado por Dios, porque tiene la garantía de la incorrupción[6]. La unidad de doctrina entre la segunda y primera parte del libro en cuanto a la incorrupción es manifiesta en el verso presente. La incorruptibilidad, en el sentido del autor, excluye la muerte eterna de los impíos e incluye la vida eterna con Dios (cf. 3,3; 5,5.15). Así, el autor puede decir con plena razón: *la incorrupción hace estar junto a Dios*. En cuanto por incorrupción se entiende un estado permanente de vida, éste no puede alcanzarse en esta vida mortal. En nuestro estado actual podemos tener solamente *garantía de incorrupción* (cf. Ef 1,13-14; 2 Cor 5,5).

20 Concluye el proceso discursivo: ἄρα. Como decíamos anteriormente, el autor ha omitido una premisa entre el v.19 y el 20: «estar junto a Dios es reinar o conduce al reino». La interpretación de *reino* viene ya indicada por el v.19 conforme al pensamiento del autor en otros pasajes. Los justos, en la vida celeste, tienen *corona* —βασίλειον—*de gloria* (5,16), y el Señor «reinará eternamente sobre

[5] Cf. F. Feldmann, p.53; H. Bückers, *Die Unsterblichkeitslehre* p.13-15; J. Fichtner, p.27.
[6] Cf. G. Ziener, *Weisheitsbuch:* B 39 (1958) 46-47.

**21 Si, pues, os complacéis en tronos y cetros, soberanos de los pueblos, |
apreciad la sabiduría, para que reinéis eternamente.
22 Anunciaré en qué consiste la sabiduría y cómo ha nacido.
No os ocultaré los secretos, |
sino que desde el (mismo) origen investigaré, |
pondré de manifiesto su conocimiento |
y no me alejaré de la verdad.**

---

ellos» (3,8). Pero *el reino* hace también referencia a la vida terrestre, donde reinan los reyes (cf. v.4 y Prov 8,15s). El presente discurso va dirigido a ellos precisamente (cf. v.1.3.21). La referencia explícita de los dos reinos: el terrestre y el celeste escatológico, la contiene el verso siguiente.

21 Esta sección (6,12-21) termina, como la anterior (6,1-11), con el verbo en forma exhortativa: *apreciad la sabiduría*, dirigiéndose el autor a los *soberanos de los pueblos*. Vuelve, por lo tanto, el autor a pisar sobre la tierra, pero sin olvidarse de la lección de vida que nos ha enseñado la meditación sobre la sabiduría: *para que reinéis eternamente* como los justos en el reino eterno del Señor (cf. 3,8).

Discurso de Salomón sobre la sabiduría. 6,22-8,21

Después de la exhortación inicial (6,1-21), habla Salomón directamente en primera persona [7]. Una breve introducción encabeza el discurso (6,22-25). Siete partes o secciones componen el discurso propiamente dicho. La primera sección (7,1-6) y la última (8,17-21) tienen cierta correlación y semejanza por el contenido. El centro lo ocupa la parte más importante del discurso, la que trata de la naturaleza de la sabiduría (7,22b-8,1). Según esto, puede descubrirse en el discurso una estructura concéntrica en la forma siguiente: *a)* (7,1-6); *b)* (7,7-12); *c)* (7,13-22a); *d)* (7,22b-8,1); *c')* (8,2-8); *b')* (8,9-16); *a')* (8,17-21) [8].

22-25 Introducción al discurso. Anuncian la materia que se va a desarrollar. Salomón promete descubrir todos los misterios de la Sabiduría y en todo seguir la verdad.

22 El autor propone brevemente y en general la materia de su discurso: qué es la sabiduría y cuál es su origen [9]. La empresa, además de ambiciosa por su amplitud, es nobilísima por su intención, pues a todos manifestará *los secretos*. *Los secretos*—misterios—de la sabiduría se relacionan también por su origen con los secretos o planes de Dios sobre los destinos del hombre (cf. 2,22) [10]. El

[7] El autor se transforma literariamente en la persona de Salomón. Hay que notar, sin embargo, que el nombre de Salomón no aparece ni aquí ni en todo el libro, pero está perfectamente determinado por 9,7s.

[8] Addison G. Wright propone esta división en su artículo *The Structure:* B 48 (1967) 168.173-174; él mismo estudia la simetría de sus partes en *Numerical Patterns:* CBQ 29 (1967) 527-528. A. G. Wright opina que en 6,22 comienza la segunda parte del libro. Somos de la misma opinión.

[9] Sobre el origen misterioso de la sabiduría, siempre relacionado con Dios, cf. 7,25s; Job 28,20-23; Prov 8,22; Eclo 1,4.9; 24,8, etc.

[10] Cf. R. Scroggs, *Paul: Σοφός and πνευματικός:* NTSt 14 (1967) 45.

23 **No caminaré con la envidia que consume, |**
porque ella no entrará en comunión con la sabiduría.
24 **La multitud de sabios es salvación del mundo, |**
y un rey sensato, la estabilidad de un pueblo.
25 **Así que instruíos con mis palabras y sacaréis provecho.**

---

sabio, que posee el conocimiento de la sabiduría como un don de Dios (cf. 7,7), lo hará patente a todos, para que todos sean iluminados por su luz radiante (cf. 6,12) [11]. Sobre la veracidad de sus palabras, cf. Prov 8,6-9.

23 *La envidia* está de parte del diablo y de la muerte (cf. 2,24), nada puede tener en común con la sabiduría ni con el sabio. *La envidia, que consume* las entrañas y al hombre, como la muerte misma, es enemiga de todo lo bueno, y sobre todo de la espléndida cualidad del bien: la difusión. El bien, como la luz, tiende a la expansión. El sabio comunica sin envidia (cf. 7,13) la Sabiduría que ha recibido de Dios, para que se multipliquen los sabios sobre la tierra.

24 El sabio no desdeña conocimiento alguno a que pueda llegar la mente humana (cf. 7,17ss; 1 Re 5,9-14). El conocimiento de la creación ennoblece al que es rey de la creación (cf. 9,2) y dispone nuevos caminos para llegar al creador (cf. 13,1-9). La ciencia verdadera no se puede oponer al conocimiento natural y sobrenatural de los valores religiosos y divinos; ni la fe auténtica aliena a la razón ni la inutiliza para la tarea de investigación intramundana. En nuestro libro el sabio y el justo se identifican (cf. 4,16s). En este sentido puede decir el autor con toda razón que *la multitud de sabios es salvación del mundo* [12]. La sabiduría ha salvado al pueblo de Israel de sus enemigos (cf. 10,15ss); ella ha salvado a los hombres (cf. 9,18). La multitud de sabios salvará al mundo, porque la sabiduría no abandona a aquellos a quienes ama (cf. Prov 8,17), y Dios ama al que mora con la sabiduría (cf. 7,28) y por amor a los justos Dios protegerá el mundo (cf. Gén 18,23-32). La multitud de los sabios es, por lo tanto, una bendición del mundo. La sabiduría guiará al *rey sensato* y prudente (cf. 9,10ss), y él guiará con seguridad y firmeza a su pueblo (cf. Eclo 10,2-3; Prov 29,4); él será amado de sus súbditos y en él estarán fundidos los ideales comunes.

25 La introducción al discurso termina con una invitación a aceptar las palabras del sabio: ellas dan instrucción, sabiduría y serán provechosas para los reyes, para los súbditos, para el bien de los pueblos y del mundo (cf. v.24).

[11] En oposición a la práctica del secreto en los cultos mistéricos helenísticos (cf. 14,23), el autor publicará a todos los vientos «los secretos» que descubra en la doctrina sobre la sabiduría; cf. F. FELDMANN, p.54; A. J. FESTUGIÈRE, *L'idéal religieux des Grecs et l'Evangile* (Paris 1932) p.120.

[12] El verso tiene todas las características de un proverbio que refleja el ambiente proverbial donde se ha formado; cf. J. FICHTNER, p.25; el pensamiento de Platón, en *Rep.* V 473d.

7 [1] **Yo también soy un hombre mortal igual que todos, |**
descendiente del primero formado de la tierra. |
En el seno de mi madre fui modelado en carne;
[2] **durante diez meses consolidado en (su) sangre |**
del semen de varón y del placer que acompaña al sueño.

CAPITULO 7

Salomón es un mortal como todos los hombres. 7,1-6

La sabiduría no es patrimonio de la sangre, sino don de Dios. Salomón, en la plenitud de su poder y de su gloria, confiesa su solidaridad humana absoluta por su origen y destino común [1].

1 Por una ficción literaria del autor nos habla Salomón (cf. 9,7s con 1 Re 8,18s; 1 Cr 17,11s; 22,9-11). Pero Salomón es también mortal. El autor, que vive en un ambiente helenístico, sabía muy bien que los reyes de Egipto se consideraban hijos naturales de los dioses [2]. Sin entrar en polémica directa, establece firmemente la verdad fundamental de que todos los hombres, sin excepción, reyes y súbditos, somos iguales por nuestro origen y destino (cf. v.6). El autor no reconoce otro árbol genealógico humano que el que comienza con el hombre *primero formado de la tierra* (cf. 10,1). Abiertamente está aludiendo a Gén 2,7, que acepta simplemente como está. Insiste en la igualdad específica de todos los hombres, que se manifiesta de forma trágica en el común destino a la muerte (cf. 15,8; Eclo 17,1). A continuación va a describir el proceso de gestación y nacimiento común a todo ser humano. El proceso embrionario del hombre, oculto en el misterio, fue tema central en las especulaciones sapienciales de todos los tiempos. En la literatura bíblica sapiencial, el tema es tratado frecuentemente (cf. Job 8-12; 31,15; Sal 119,73; 139,13-16; Ecl 11,5) [3]. Nuestro autor lo ha inserto en este contexto netamente sapiencial; en pocos versos expone una teoría biológica de su tiempo, que, más que una demostración científica, responde a una explicación popular de la concepción, gestación y nacimiento de todo hombre con referencia al Adán genesíaco. *Fui modelado:* la metáfora, tomada del arte de esculpir, está asociada a la del alfarero, de Gén 2,7. El proceso de gestación en el seno materno se asemeja al trabajo del escultor; la materia modelada es la carne.

2 El autor refleja la opinión popular. *Diez meses,* por lo general, y en números redondos, dura el embarazo de la mujer [4]. Los elementos que concurren en la fecundación son: la *sangre* (¿flujo

[1] La perícopa está limitada por una inclusión: ἴσος ἅπασιν (v.1a)-πάντων... ἴση (v.6).
[2] Probablemente conocía también otros mitos relacionados con el origen del hombre de la madre tierra; cf. R. SCHÜTZ, *Les idées...* p.18-19.
[3] Cf. F. VATTIONI, *La sapienza e la formazione del corpo umano:* Augustinianum 6 (1966) 317-323.
[4] Los meses son lunares y se cuenta como décimo el último incompleto.

3 Yo también, apenas nacido, respiré el aire común |
y caí sobre la tierra de las mismas propiedades, |
y mi primera voz fue un gemido como el de todos.
4 Fui criado entre pañales y cuidados.
5 Pues ningún rey tuvo otro principio al nacer.
6 Una es para todos la entrada en la vida e igual es la salida.
7 Por esto rogué, y me fue dada la prudencia; |
supliqué, y vino sobre mí el espíritu de sabiduría.
8 La he preferido a cetros y a tronos |
y en nada tuve a la riqueza en comparación de ella.
9 Ni juzgué semejante a ella piedra inestimable; |
que todo el oro en su presencia es un poco de arena |
y como barro será estimada la plata delante de ella.

menstrual?) por parte de la madre, el *semen de varón* y el *placer que acompaña al sueño;* el sueño es un eufemismo [5].

3-5 El autor subraya la idea de la igualdad de todos al nacer: el mismo aire, la misma tierra, el mismo gemido, y en la primera infancia. Es la idea central en esta sección. Ni se exceptúan los reyes o privilegiados por nacimiento. Por naturaleza no hay privilegios entre los hombres, porque el hombre, en sí, es el ser privilegiado de la naturaleza.

6 No sólo en el nacimiento, sino también en la muerte todos somos iguales. Termina así el autor su pequeño *excursus* sobre el origen del hombre con la misma idea del comienzo (cf. v.1 con 6) [6].

Valor inestimable de la sabiduría. 7,7-12

La sabiduría, don divino, se obtiene únicamente por medio de la oración [7].

7 El autor nos ha presentado al Rey Sabio con los rasgos comunes a todos por su naturaleza humana. El hombre recibe su existencia, no la crea él mismo; la experiencia nos lo muestra impotente en su aparición y desaparición. Salomón no fue una excepción. *Por esto,* simplemente por ser hombre, *rogué... La prudencia* o sabiduría práctica y *el espíritu de sabiduría* no los considera el autor pertenecientes a los dones de naturaleza. *Por esto,* el hombre tiene que pedirlos a quien se los puede dar, a Dios (cf. 8,21; 1 Re 3,7-12; 2 Cr 1,10-12).

8 Comienza el autor el himno a la sabiduría. Amplifica con originalidad e inspiración poética su fuente literaria (1 Re 3,9-14). Su auténtico lirismo lo expresa muy sencillamente, pero con verbos y comparaciones muy selectos. Los mayores bienes y valores de la naturaleza y del hombre son nada en comparación con la sabiduría.

9-10 Piedras preciosas, *oro, plata,* no se pueden comparar con la sabiduría (cf. Job 28,15-19; Prov 3,14s; 8,10s.19; 16,16). El sabio la compara con los máximos bienes del hombre: *la salud, la belleza,*

[5] Testimonios del tiempo pueden consultarse en GRIMM, p.138s; J. FICHTNER, p.29.
[6] Cf. Eclo 40,1-4; HORACIO, *Odas* I 4,13.
[7] Dividimos 7,7-22a en dos secciones: 7,7-12 y 13-22a, pero sin pretender dar la mejor división posible. En 7,7-12 se da una doble repetición que puede considerarse como inclusión: ἦλθέν μοι (v.7b y 11a).

10 **La amé más que la salud y la belleza, |**
y la preferí a la luz, |
porque su resplandor es inextinguible.
11 **Todos los bienes me vinieron juntamente con ella, |**
una riqueza incalculable por medio de ella.
12 **Me he deleitado en todos los bienes, porque los gobierna la sabiduría; |**
mas yo ignoraba que ella fuera su madre.

---

y ama más a la sabiduría. La sabiduría, o es el mismo Dios, o está personificada. En la naturaleza nada hay más hermoso que *la luz;* pero la sabiduría la supera. «Ella, en efecto, es más hermosa que el sol; comparada con la luz, la supera en claridad» (7,29). Dios hizo la luz (cf. Gén 1,3), y San Juan dirá que «Dios es luz» (1 Jn 1,5; cf. Jn 8,12). La sabiduría es «reverbero de la luz eterna» (7,26); por esto, *el resplandor* de la sabiduría *es inextinguible.*

11 El sabio no ha despreciado los bienes de la tierra. Sabe que son buenos y por eso los compara con la sabiduría. Pero ha preferido la sabiduría a todos ellos. Son proverbiales la sabiduría de Salomón y sus riquezas (cf. 1 Re 10; 2 Cr 9). Nuestro autor, pues, identificado con Salomón, recuerda que con la sabiduría obtuvo todos los bienes. Sin embargo, el sentido de *los bienes* en la sabiduría no es el mismo que en el libro de los Reyes o de las Crónicas. En estos libros, los bienes son: riquezas, gloria, poder de un rey concreto llamado Salomón; en Sab, *los bienes* que trae consigo la sabiduría son de más alto valor, son de la misma naturaleza que ella, pues *ella* es *su madre* (v.12). No excluye los bienes temporales, pero si los incluye, les comunica una nueva luz y puede darse sin ellos. El autor conoce el caso del «justo pobre» (2,10), el justo es el sabio (cf. 4,16s). *Los bienes, riqueza incalculable* de la sabiduría, valen más que todos los bienes y riquezas de este mundo (cf. Prov 8, 18-21); ellos pertenecen al orden de lo divino. Como dirá en el v.14, los que adquieren el tesoro de la sabiduría «estrechan la amistad con Dios».

12 El autor se goza en todos los bienes, porque Dios es el creador. La sabiduría es la que *gobierna* y conduce el concierto armonioso del universo. Los textos sapienciales consideran generalmente a la sabiduría en la obra de la creación en actitud pasiva (cf. Job 28,12ss; Prov 8,22; Eclo 1,1-10; 24). El autor de Sab, que conoce bien la tradición sapiencial, al descubrir el nuevo aspecto de la sabiduría, su actividad y fecundidad, puede decir: *yo ignoraba que ella fuera madre* de todos los bienes. En v.21 la llamará «la artífice de todo» (cf. 8,6) y en v.27 «omnipotente», atributos aplicados hasta ahora solamente a Dios. San Pablo y San Juan heredan la tradición sapiencial. Lo que el autor de Sab intuye inicialmente entre sombras, Pablo y Juan lo iluminan con la luz plena de la revelación en Cristo. A Jesús aplican los atributos de la sabiduría del AT, porque él es la sabiduría del Padre (cf. 1 Cor 1,24.30; Col 1,16s; Jn 1,1-3.10)[8].

[8] Cf. A. Feuillet, *Le Christ, sagesse de Dieu, d'après les épîtres pauliniennes* (Paris 1966).

13 Sin dolo la aprendí, sin envidia la comunico; |
no mantengo ocultas sus riquezas.
14 Porque es un tesoro inagotable para los hombres, |
los que la adquieren estrechan la amistad con Dios, |
recomendados por los dones de la instrucción.
15 Que Dios me conceda hablar según el conocimiento |
y pensar dignamente de sus dones. |
Porque él es el guía de la sabiduría |
y quien dirige a los sabios.
16 Pues en sus manos estamos nosotros y nuestros discursos, |
toda prudencia y destreza en el obrar.
17 El me ha concedido la ciencia verdadera de los seres, |
conocer la constitución del mundo y la actividad de los elementos;

La sabiduría es el origen de la ciencia. 7,13-22a

Esta sección se distingue de la que antecede y le sigue por tratar del tema particular de la *ciencia de los seres* (v.17), cuyo origen está en la sabiduría misma (v.21).

13 El sabio, que ha descubierto lo que vale la sabiduría y quién es, se apresura a comunicar a los demás el feliz hallazgo (cf. 6,22).

14 Los dones divinos son tan inagotables e inefables como Dios mismo, participan de su trascendencia. Amigo de Dios era el apelativo más honroso de los grandes hombres de la historia del pueblo elegido [9]. El autor escribe en un tiempo en que no se ven ni los grandes de la historia del pueblo ni profetas. Sin embargo, Dios no se ha alejado de su pueblo, porque a la sabiduría «la descubren los que la buscan, se anticipa en darse a conocer a los que la desean» (6,13) y los que la poseen *estrechan la amistad con Dios*. El v.14 termina con el tema tan querido de la tradición sapiencial, el de *la instrucción*, que es principio de la sabiduría (cf. 6,17; 3,11; Prov 8,10ss; Eclo 1,27; 6,18) [10].

15-16 Los v.15c y 16b nos recuerdan a Ex 31,1-11; 35,30-35 (cf. con 2 Cr 2,11-13). Dios es el origen de toda sabiduría y ciencia práctica, idea coherente con v.17ss. La relación hombre-Dios no se reduce a momentos o aspectos de la vida humana; abarca toda la persona y sus actividades. *La prudencia* es el arte de regular adecuadamente todas nuestras actividades hacia un fin práctico determinado. Es la virtud reguladora, orientadora, y radica principalmente en el entendimiento; es como el timonel soberano que conduce y dirige al hombre en todo. *La destreza en el obrar* es el arte de la ciencia práctica en orden a las realizaciones.

17-20 Reconoce el autor que Dios es el dador de todos los bienes, y en especial de los que le distinguen de la multitud, de *la ciencia verdadera de los seres*. Nadie mejor que él conoce los esfuerzos empleados en conseguir este conocimiento; sin embargo, con-

[9] De Abrahán, en TM Is 41,8 y 2 Cr 20,7 (cf. Sant 2,23); sobre Moisés, cf. Ex 33,11; también Sal 138,17 (LXX). Cf. G. Ziener, *Die theologische Begriffssprache* p.88-92.
[10] Cf. G. Ziener, *Die theologische Begriffssprache* p.91.

18 el comienzo, el término y el medio de los tiempos; |
la alternancia de los solsticios y el cambio de las estaciones;
19 los ciclos del año y las posiciones de los astros;
20 la naturaleza de los animales y los instintos de las fieras; |
la fuerza de los espíritus y los pensamientos de los hombres; |
las variedades de las plantas y las virtudes de las raíces.
21 Todo lo que está oculto y manifiesto lo he conocido.
22 Porque la artífice de todo, la sabiduría, me lo ha enseñado. |
Pues, en efecto, hay en ella un espíritu inteligente, santo, |
único, multiforme, sutil, |

---

fiesa que Dios se lo *ha concedido*. El autor profesa la fe en la intervención activa divina en el ámbito humano, y por esto puede identificar sus esfuerzos y actividades con el influjo divino y decir con verdad que Dios le da lo que él ha conseguido después de muchos esfuerzos.

El autor enumera a continuación los capítulos generales de la ciencia enciclopédica de su tiempo [11]. La enumeración comienza con lo más genérico y filosófico: *la ciencia verdadera de los seres*, la visión profunda y complexiva del mundo y *la actividad de los elementos* (v.17) [12]. Los v.18 y 19 comprenden los conocimientos de cronología y de astronomía, y el v.20, los de la zoología, demonologia [13], psicología humana, botánica y medicina. En 8,8 añadirá todavía la historia, la retórica y la dialéctica. El autor sigue la tradición de 1 Re 5,9-14; 10,1-9 y la amplifica, acomodándola al espíritu y gusto de la época helenística.

21 *Todo lo que está oculto y manifiesto:* forma típicamente semítica para expresar la totalidad; en este caso, la totalidad de los conocimientos humanos.

22a *La sabiduría me lo ha enseñado.*—Lo que hemos dicho de Dios, debemos aplicarlo ahora a la sabiduría. La sabiduría es algo divino, sin que el autor sagrado sepa propiamente en qué consiste y cómo se pueda distinguir de Dios mismo. En los versos siguientes nos va a exponer la naturaleza íntima de la sabiduría; pero ya aquí le llama *artífice de todo*, atributo propiamente divino. La Escritura no conoce más que un Creador y Hacedor de todo, Dios (cf. Gén 1,1, etc.). El mismo libro de los Proverbios habla de la sabiduría como de las primicias de la creación [14]. Ella está presente cuando Dios crea el mundo (cf. 9,9; Prov 8,22-31). Pero en ningún libro sapiencial encontraremos esta afirmación sobre la sabiduría: *la artífice de todo*. El purismo del monoteísmo del autor no le permite admitir pluralidad de dioses, ni aun de segundo orden, porque Dios no hay

11 Cf. A. J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste* I (Paris ³1950); A. M. Dubarle, *Les Sages d'Israël* (Paris 1946) p.198; G. Ziener, *Die theologische Begriffssprache* p.140s.

12 El autor depende, en la doctrina sobre los elementos y sus actividades de las corrientes filosóficas de su tiempo, principalmente de los estoicos; cf. 16,23; E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen* III 1 p.185-189; 625-626; G. Ziener, *Die theologische Begriffssprache* p.154s.

13 *La fuerza de los espíritus* del texto, entre las fieras y el hombre, no puede referirse más que al poder de los espíritus malignos. No es increíble que el autor atribuyera a Salomón poderes mágicos. Era opinión vulgar que a los demonios se les podía dominar por medios naturales; cf. Tob 6,8; 8,2-3. En la literatura rabínica, Salomón aparece con poder mágico sobre los espíritus; cf. F. J., *Antiq.* VII 2,5 § 45. § 47; *Libro de Henoc* 7,1; P. Heinisch, p.136s.

14 Cf. M. Dahood, *Proverbs 8,22-31:* CBQ 30 (1968) 512-521.

móvil, penetrante, incontaminado, |
diáfano, incólume, amante del bien, perspicaz,

más que Yahvé (cf. Dt 6,4; Is 45,5). La sabiduría no es, por lo tanto, otro dios junto a Yahvé. Sin embargo, es *la artífice de todo* (cf. 8,6), como llamará a Dios en 13,1 [15]. No podemos decir que el autor reconozca a la sabiduría una personalidad independiente de Dios; pero ve más que un simple atributo de Dios, sin llegar a personificarlo. El misterio de la sabiduría no se podrá aclarar hasta que llegue la revelación del NT [16]. La perícopa termina enfáticamente con la palabra sabiduría, cuyas propiedades va a enumerar a continuación.

Propiedades y naturaleza de la sabiduría. 7,22b-8,1

Esta es la sección central de la segunda parte. En ella, el autor intenta dar una visión de la sabiduría lo más completa posible. El esfuerzo del autor es gigantesco. El autor no sigue rigurosamente una estructura determinada en esta perícopa; sin embargo, se puede observar que 7,22b-26 trata prevalentemente de la sabiduría en sí misma, y 7,27-8,1, de la actividad hacia afuera.

22b Ya ha hablado el autor de la sabiduría como espíritu en 1,6 y en 7,7 (cf. 1,5; 9,17), y ahora no quiere establecer un pluralismo, como si la sabiduría tuviera varios elementos de los que uno fuera el espíritu. Por la descripción que sigue en v.24ss, la sabiduría es simple, es este espíritu tan rico en sí mismo que el autor se siente impotente para describirlo completamente; por esto, en v.22-23 acumula 21 atributos [17]. *Inteligente*, pues la sabiduría «está iniciada en la ciencia de Dios» (8,4; cf. 9,9), lo sabe todo (cf. 8,8; 9,11), es fuente de conocimiento (cf. v.21; 9,17) [18]. *Santo*, principalmente por ser de origen divino (cf. v.25s; 8,3; 9,17; 1,5). *Unico* o solo en su especie (cf. Jn 1,14.18; 3,16.18; 1 Jn 4,9). *Multiforme*, no por sus constitutivos, sino en sus virtualidades y potencia (cf. v.27; 8,1; 1 Cor 12,4.11) [19]. Esto requiere que sea *sutil* o inmaterial [20]. El autor no tenía un concepto propio de *espíritu* en cuanto opuesto y negación de *materia*; lo que más se acerca a este concepto es el ser *sutil* (cf. última palabra en v.23). *Móvil*, cualidad por la que un ser puede trasladarse localmente y disponer de sí mismo. La agilidad y movilidad son cualidades inherentes a los seres vivos superiores, y cuanto más participa un ser de ellas, es más perfecto y dueño de sí (cf. v.24).

[15] Cf. W. Staerk, *Die sieben Säulen der Welt und des Hauses der Weisheit*: ZNTW 35 (1936) 236.

[16] Cf. A. Feuillet, *Le Christ, sagesse...*, especialmente p.74-80; 185-191; 150-152; P. E. Bonnard, *La Sagesse en personne annoncée et venue: Jésus Christ* (Paris 1966) p.123-157.

[17] El número no es arbitrario, pues es producto de 3 × 7, símbolo de perfección absoluta. Cleantes da 29 propiedades al bien; cf. Clemente Alej., *Protrept.* 6,72,1-2; CGS 12 p.54-55. Sobre la perícopa 7,22-8,1 pueden consultarse P. Heinisch, p.149-158; F. Ceuppens, *De conceptu «Sapientiae divinae» in libris didacticis Antiqui Testamenti*: Ang 12 (1935) 331-345; T. Finan, *Hellenistic Humanism in the Book of Wisdom*: IrThQ 27 (1960) 39-40; G. Ziener, *Die theol. Begriffssprache* p.144-148.

[18] Atributo que los estoicos aplicaban a Dios; cf. Arnim: SVF II 299,11; 113,17; 306,19; 307,3.

[19] El autor conocía la doctrina platónica y estoica del alma del mundo; a ella opone su doctrina sobre la *multiforme* virtualidad y manifestación del espíritu divino.

[20] *Sutil*—λεπτόν—pertenecía también al vocabulario estoico, cf. Arnim: SVF II 780. 785.806.

[23] libre, bienhechor, amigo del hombre, |
firme, seguro, libre de cuidados, |
que todo lo puede, todo lo observa |
y penetra en todos los espíritus |
inteligentes, puros, sutilísimos.
[24] Pues la sabiduría es más móvil que todo movimiento, |
atraviesa y penetra a través de todo por su pureza.

Penetrante a través de todo por su sutilidad y pureza (cf. v.24). *Incontaminado*, libre en absoluto de toda impureza material y espiritual (cf. v.24; 1,4). *Diáfano*, como la evidencia misma, como el aire puro; se refiere más bien al orden del conocimiento (cf. 6,12). *Incólume* o impasible, con imposibilidad de sufrir menoscabo en sí mismo por causas extrínsecas; se opone a la materia, por naturaleza pasible. *Amante del bien*, porque es santo y, por esto, expansivo, enemigo del mal y de la envidia (cf. 6,23). *Perspicaz*, agudo, que penetra todo (v.24), hasta en los rincones más recónditos de las almas.

23 *Libre*, no impedido por obstáculo alguno en su querer y actuar, pues es sutil, móvil. *Bienhechor*, realizador del bien y no mero admirador. *Amigo del hombre* es el título más esperanzador (cf. 1,6). No sólo afirma una realidad consoladora, demostrada por la experiencia (cf. 6,12s; 7,27; 9,18; 10,1ss), sino que nos abre a un futuro de esperanza segura. *Firme* como la roca; en él puede el hombre poner toda su confianza con la seguridad de que no saldrá fallida. *Seguro*, que no vacila en sus pasos; es sinónimo del anterior. *Libre de cuidados*, pues todo lo puede (cf. v.27). Los tres apelativos: *firme, seguro, libre de cuidados*, dicen referencia al estado de ánimo producido en el hombre por el espíritu de la sabiduría, *amigo del hombre*. *Que todo lo puede* (cf. v.27), atributo estrictamente divino. Efectivamente, sólo lo puede todo el que es Señor de todo, el Creador (cf. 11,17; 18,15); pero la sabiduría lo ha hecho todo (cf. v.22a y 8,6). *Todo lo observa*, todo lo ve, ya que el espíritu del Señor está presente en todo el universo (cf. 1,7-8) y lo gobierna todo rectamente (cf. 8,1). *Penetra en todos los espíritus*: espíritu, en su sentido etimológico, significa viento; siguiendo la metáfora, el autor concibe el espíritu como viento que penetra aun por los espíritus sutilísimos, por ser más sutil que todos ellos. El espíritu, en realidad, penetra en los espíritus, comunicándose a ellos (cf. v.27). Parece ser que el autor habla de los ángeles al decir *espíritus inteligentes, puros, sutilísimos* (cf. Sal 103,4: LXX).

24 La sabiduría es desde este verso el sujeto gramatical de las proposiciones. El autor repite algunas afirmaciones, añadiendo nuevos matices. No le basta con decir que el espíritu es móvil (v.22); es necesario afirmar la preeminencia de la sabiduría sobre todo movimiento, lo que implica supremacía sobre todo ser que posee vida. Subraya y amplía el poder penetrante y expansivo de la sabiduría a través de todos los seres (cf. v.23); está presente en todo gracias a *su pureza* o inmaterialidad [21].

[21] Una vez más el autor manifiesta en el v.24 el conocimiento que tenía de las corrientes filosóficas de su época. Manteniéndose en su puro y riguroso monoteísmo, se vale de los

25 Es un hálito del poder de Dios, |
una emanación pura de la gloria del Todopoderoso. |
Por esto nada contaminado penetra en ella.

25-26 En estos dos versículos, el autor ha concentrado su poder sintético para dar una definición aproximada de la sabiduría; pero se encuentra con la misma dificultad de siempre: no puede reducirlo todo a un aspecto y, por ello, utiliza cinco metáforas diferentes. Son metáforas, no puros conceptos, por lo que lo significado queda englobado en el simbolismo de las imágenes: hálito, emanación, reverbero, espejo, imagen. Desde el principio hemos de confesar que estas metáforas no nos pueden dar una idea exacta de lo que es la sabiduría. Este convencimiento lo tiene el autor también. Por esto continúa todavía en v.27 con nuevos intentos de descripción de la sabiduría.

25 *Es un hálito del poder de Dios:* hálito o exhalación, como el que producimos al expulsar el aire de nuestros pulmones, que se hace visible si la temperatura ambiental es muy baja. ἀτμίς es, por lo tanto, una forma de vapor. La metáfora nos podría inducir a creer en una especie de emanatismo. Por eso nos hemos puesto en guardia desde el principio, para no ser desorientados por el lenguaje figurado. Dios no respira; hablar del hálito de Dios es hablar figuradamente. El aspecto que nos interesa de la imagen es la afirmación de la procedencia, de la intimidad de la sabiduría con Dios (cf. Eclo 24,3). La metáfora en sí misma no nos dice más. El autor lo reconoce, y por eso se apresura a completarla con otras metáforas. El aspecto divino y dinámico de la sabiduría lo pone de manifiesto el autor al decir que es hálito *del poder de Dios. Poder* o potencia puede significar a Dios mismo por sí solo (cf. 1,3). *Una emanación pura de la gloria del Todopoderoso:* lo que acabamos de decir de las imperfecciones y sombras de las metáforas tiene aquí perfecta aplicación también. El agua que corre es una emanación de la fuente original, del manantial. La sabiduría mana *de la gloria* de Dios. Otra vez subraya el autor el aspecto del origen divino de la sabiduría. Parece que ha querido purificar lo imperfecto de la imagen con el apelativo emanación *pura;* de todas formas, el acento recae sobre la parte sustantiva [22]. *Gloria,* δόξα en los LXX, generalmente traduce al hebreo *kābôd,* y como él tiene diversas significaciones: gloria, honor, poder, suntuosidad..., que se aplican a Dios y al hombre. Cuando se habla de *la gloria de Dios,* los matices pueden ser diversos, pero lo esencial es que se habla de un ser invisible, inefable. Las descripciones teofánicas no son más que un intento de afirmar la presencia

conceptos platónicos y estoicos para hablar a los hombres de su tiempo. Purifica las doctrinas panteístas del alma del mundo y del λόγος o πνεῦμα estoico y los aplica a la sabiduría, que es espíritu; cf. 1,7; P. Heinisch, p.151-155; G. Ziener, *Die theolog. Begriffssprache* p.143s. Los autores suelen aducir una serie de textos platónicos y estoicos que contienen las doctrinas filosóficas conocidas por nuestro autor y que han podido influir en él directa o indirectamente; cf. Arnim: SVF I 41,24; 42,19; II 112,29; 137,30; 145,17; 154,8; 155,25; 305,18; 306,21; III 90,14, etc.

[22] Según M. Dahood, Eclo 24,3 y Sab 7,25 serían la expresión más reciente de la doctrina sobre el origen divino de la sabiduría, ya contenida en Prov 8,23, que, a su vez, se inspiraría en fuentes cananeas; cf. *Proverbs 8,22-31:* CBQ 30 (1968) 515.

26 Pues es reverbero de la luz eterna |
y espejo sin mancha de la actividad de Dios |
e imagen de su bondad.

---

activa, real, de Dios en medio de su creación, de su pueblo. Esto vale especialmente de las expresiones técnicas de P y Ez (cf. Ex 40, 34s; Ez 1,28)[23].

Todopoderoso: παντοκράτωρ, título propio de Dios, familiar a los judíos que leían la traducción griega de la Biblia, pues es la versión ordinaria de dos términos hebreos: el muy frecuente *ṣᵉbaʾôt* y el menos usado *šadday*. El título era de fácil inteligencia también para los no judíos, pues así llamaban a algunas de sus divinidades supremas[24]. El título *Todopoderoso* se funda en el hecho de que Dios es el Creador y Señor absoluto de todo. La sabiduría participa de la naturaleza divina, pues es *emanación pura de su gloria*. Y por eso la sabiduría recibe los mismos atributos de Dios, en concreto el de que *todo lo puede* (cf. v.23.27). Como consecuencia lógica, nada puede contaminar, manchar, hacer impura la sabiduría.

26 El autor continúa con la búsqueda de imágenes que manifiesten plásticamente lo indecible de la sabiduría. La luz es una de las metáforas más utilizadas por nuestro autor en relación con la sabiduría (cf. 6,12; 7,10.29). Y la predilección está justificada por el valor intrínseco y por la belleza de la luz, símbolo de lo divino. En el AT, las descripciones de las manifestaciones divinas van casi siempre acompañadas de fenómenos luminosos (cf. Ex 24,17; Sal 104,1-2; Ez 1,27s; Hab 3,4). Una vez se le aplica a Dios la metáfora de la luz: Is 60,19-20 (cf. 1 Jn 1,5). La sabiduría es un *reverbero*, un destello *de la luz* indeficiente divina, es luz de luz[25]. El origen y la naturaleza de la sabiduría están de nuevo bellamente expresados con la imagen de la luz. En la sabiduría se puede ver reflejada perfectamente—*espejo sin mancha*—la actividad de Dios. La actividad de la sabiduría es la misma actividad de Dios (cf. v.17; 13,1 con v.21; 8,6). *Imagen de su bondad:* vulgarmente, la imagen no sólo decía relación estrecha con el objeto representado, sino que en ella misma ya se consideraba presente de alguna manera. Así, pues, la sabiduría representa a Dios perfectamente, y, además, de alguna manera, Dios está en ella y, por ello, a su vez, puede ser su perfecta manifestación[26]. La sabiduría participa también de la bondad de Dios. Por esto, su espíritu es «amigo del bien» (v.22d), bienhechor, «amigo del hombre» (v.23a; 1,6). Ella es madre de todos los bienes (cf. v.12) y por ella conseguimos el bien supremo, la amistad con Dios y su amor (cf. v.27s)[27].

Espontáneamente, la doctrina sobre la sabiduría divina conduce

[23] Cf. G. von Rad, δόξα: ThWNT II 240-245; G. Kittel, δόξα: ThWNT II 245-248.
[24] Cf. G. Ziener, *Die theolog. Begriffssprache* p.48s.
[25] Título aplicado a Jesucristo en el *Símbolo Niceno* (DS 125).
[26] Cf. K. Prümm, *Eikon et doxa apud Paulum*. Ad usum auditorum (Romae 1964) p.8.33-37.
[27] Los v.25-26 han influido grandemente en la doctrina neotestamentaria sobre Cristo. Heb 1,3 utiliza la metáfora del *reverbero* y la une a la de la *gloria*. La metáfora de la *imagen* —εἰκών—, aplicada a Cristo, es común en Pablo, cf. 2 Cor 3,18; 4,4; Col 1,15; cf. A. Feuillet, *Le Christ, sagesse*... p.150-158.172-173.

27 Siendo una, lo puede todo; |
permaneciendo en sí misma, renueva todas las cosas. |
A través de las generaciones entra en las almas santas |
y hace de ellas amigos de Dios y profetas.
28 Pues Dios ama solamente al que mora con la sabiduría.
29 Ella, en efecto, es más hermosa que el sol |
y supera toda constelación. |
Comparada con la luz, la supera en claridad.
30 Pues a la luz sucede la noche, |
pero contra la sabiduría no prevalece la maldad.

---

a la iluminación de la persona del Verbo una vez que se nos ha revelado en Cristo; y, viceversa, la oscuridad sobre la sabiduría y sus relaciones con Dios son iluminados por Cristo, «sabiduría de Dios» (1 Cor 1,24).

27-28 Después de haber penetrado en las profundidades de Dios mismo para instruirnos sobre la sabiduría, el autor nos traslada a nuestra historia. Actividad de la sabiduría, especialmente en los justos. La sabiduría es simplicísima, pero *lo puede todo;* no se mengua en sí misma ni se divide; en su acción continua creadora permanece la misma (cf. Sal 102,27s)[28]. *Todo lo renueva,* porque está presente y toma parte activa en la renovación continua de la creación (cf. 7,21; Sal 104,30), como lo estuvo al principio (cf. 9,9). La sabiduría tiene, sin embargo, predilección por el hombre, como la tiene Dios. Por esto, la acción de la sabiduría en el ámbito del hombre tiene una significación especial, y el autor la hace resaltar. Donde está el espíritu de Dios, allí está la sabiduría. *Las almas santas,* los justos, son objeto de especialísima providencia (cf. 3,9). La sabiduría *entra,* se comunica, penetra en ellas y las transforma en *amigos de Dios* (cf. 7,14). *Profeta* es el hombre que habla como portavoz de otra persona, habla en su nombre y transmite su mensaje. El que posee la sabiduría es guiado por ella; puede, por lo tanto, hablar en nombre de Dios. El que obra el mal no posee la sabiduría, se aparta de ella, es enemigo de sí mismo, enemigo de Dios (cf. 1, 3-6). En este sentido, el que no posee la sabiduría no puede gozar de la amistad de Dios (cf. Prov 8,17). En Jesucristo se nos ha manifestado el amor de Dios, que nos amó antes de que nosotros le amásemos y aun a pesar de nuestros pecados (cf. 1 Jn 4,9-10; Rom 5,8). Pero el amor de amistad solamente se da entre Dios y los justificados, los que de hecho ya poseen a Dios, o mejor, son poseídos por él en la unidad de su espíritu (cf. Eclo 4,14).

29-30 Con una nueva comparación ensalza el autor a la sabiduría. Es más bella que todos los astros, manantiales de luz, y más aún que la luz misma. En el v.30 da la razón y separa los dos órdenes de realidades y valores: *luz-noche; sabiduría-maldad.*

[28] Sobre la influencia de Sal 104,24 y 30 en Sab 7,27b, cf. P. W. SKEHAN, *Borrowings:* CBQ 10 (1948) 389.

8 [1] Se extiende poderosamente de un extremo al otro, |
y todo lo gobierna prósperamente.
[2] A ella he amado y buscado desde mi juventud, |
he procurado tomarla por esposa |
y quedé enamorado de su hermosura.
[3] Ilustra su noble origen su convivencia con Dios. |
El Señor del universo la amó.
[4] Porque ella está iniciada en la ciencia de Dios |
y es la que elige las obras de Dios.

CAPITULO 8

1 La visión cósmica anterior le ofrece al autor un motivo para terminar esta sección. La que lo ha hecho todo está presente en todo lugar y sabiamente dirige, gobierna, la marcha del universo (cf. 15,1) [1].

Todos los bienes deseables los tiene la sabiduría. 8,2-8

Salomón nos da algunas de las razones por las que amó a la sabiduría: su hermosura, intimidad con Dios, ciencia divina, riquezas, inteligencia, virtudes, conocimiento y experiencia.

2 En 1 Re 3,7 dice de sí Salomón que es un muchacho sin experiencia y por eso pide a Dios la sabiduría. El autor presenta a Salomón, tipo del justo sabio, como un enamorado de la sabiduría. En esta sección, el autor canta a la sabiduría como a una novia; en la siguiente (v.9-16), la cantará como a una esposa. *La hermosura* de la sabiduría consiste en su perfección natural, en sus propiedades divinas, expuestas en 7,22-8,1.

3 *La convivencia:* συμβίωσις designa ordinariamente la comunidad de vida entre los esposos (cf. v.9a); aquí expresa la intimidad de la sabiduría con Dios, la participación de su vida, y así manifiesta la gloria de su nacimiento, el origen divino (cf. 7,25s; Jn 1,1). Dios, *Señor del universo,* la ha amado. El amor a la sabiduría nos diviniza, porque ella participa de la naturaleza divina por su origen y porque nos une a Dios en el amor común. Para el autor, el Señor de todo, el Creador, no es un ser indiferente al amor.

4 Entre Dios y la sabiduría no pueden existir secretos, pues ella *está iniciada* en los misterios de *la ciencia de Dios.* μύστις es un término técnico en las doctrinas mistéricas para indicar el grado supremo del fiel que ha sido iluminado por las doctrinas salvadoras. La sabiduría, primicia de la obra creadora de Dios según la tradición antigua, estaba con Dios en los orígenes de la creación (cf. 9,9; Prov 8,22-31). Pero la sabiduría coopera también con Dios (cf. 9,2) y aun se la reconoce artífice de los seres (v.6; cf. 7,21). Puede, por lo tanto, decir de ella el autor que *elige las obras de Dios.* Acciones todas ellas propias de una persona. Pero quizás el autor

[1] Sobre el influjo de doctrina estoica, cf. 7,24 y su nota; también J. WEBER, p.452s.

5 Y si la riqueza es un bien deseable en la vida, |
¿qué cosa más rica que la sabiduría, que todo lo hace?
6 Y si la prudencia es activa, |
¿quién entre los seres es más artífice que ella?
7 Y si alguno ama la justicia, |
el fruto de sus esfuerzos son las virtudes, |
porque ella enseña templanza y prudencia, |
justicia y fortaleza. |
Nada hay más útil a los hombres en la vida que ellas.
8 Y si todavía alguno desea conocimientos extensos, |

---

no vaya en su pensamiento más allá de la personificación del atributo divino sabiduría. En este caso no diría más que Sal 104,24, o Prov 3,19, en que se confiesa que Dios lo hizo todo *con sabiduría.*

5 Con la sabiduría el hombre posee todos los bienes por excelencia (cf. 7,11; Prov 8,18); ella «todo lo puede» (cf. 7,27.23) y *todo lo hace* (cf. 7,21; 8,6), es más deseable que la riqueza.

6 Existe un paralelismo de construcción gramatical entre el v.6a y el v.5a. Por *la prudencia,* el hombre está capacitado para ordenar y orientar todas sus actividades, aun las más elevadas y nobles; pero la sabiduría es aún superior a *la prudencia,* pues ella es el *artífice de los seres* (cf. 7,21) [2]. En la obra de la creación resplandece el poder, la armonía, la belleza (cf. 13,1-5). La sabiduría es artífice del universo, obra maestra de inteligencia.

7 La *justicia* en v.7a se ha de entender como en 1,1. El ejercicio de *la justicia* es trabajoso, penoso, supone esfuerzo; pero tiene sus frutos, que son *las virtudes.* En tiempo del autor era patrimonio común de todo ambiente culto el conocimiento de las *cuatro virtudes,* llamadas después por la teología cristiana cardinales [3]. Ellas definen la postura moral total del hombre y constituyen lo que el autor sagrado llama *justicia* en 7a y 1,1. Este es el único pasaje de la Escritura donde aparecen juntas las cuatro virtudes cardinales. *La templanza* modera el uso de los placeres. *La prudencia* discierne la adaptabilidad de los medios a los fines, lo que se debe hacer o evitar. *La justicia,* como distinta de la de v.7a, mira principalmente al derecho de los demás y determina lo que pertenece a cada uno. *La fortaleza,* o valor, virtud por la que se superan las dificultades de todo orden. Con toda razón puede, pues, decir el autor que *nada hay más útil a los hombres en la vida que ellas.*

8 El autor vuelve a tratar el tema de los conocimientos enciclopédicos. A las disciplinas enumeradas en 7,17-21 añade la his-

[2] También se podría traducir: «¿quién más que la sabiduría es artífice de los seres?»

[3] Los filósofos moralizadores, especialmente los estoicos, habían extendido por todos los ambientes helenizados las doctrinas éticas sobre virtudes y vicios, cf. S. Wibbing, *Die Tugend- und Lasterkataloge im N. T.:* BZNTW 25 (Berlin 1959) 14-23. Las cuatro virtudes aparecen generalmente en todos los catálogos, aunque con orden diverso; cf. Arnim: SVF I 47,21; 49,22.31; 85,38; 86,5.13.20; 129,1; III 60,18.24; 63,23.38.39; 64,15; 65,6.22; 69,8. Ya Platón habla de cuatro virtudes, pero sustituye la φρόνησις por la σοφία, cf. S. Wibbing, *Die Tugend,* p.15 nota 10, donde se remite a K. Praechter, *Hierokles der Stoiker* (Leipzig 1901) p.273ss. Los estoicos, en cambio, consideran la σοφία raíz de las cuatro virtudes; cf. E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen* III 2 p.293 nota 1; Cicerón, *De officiis* I 43,153. Esta corriente se refleja con suficiente nitidez en Sab 8,7; aunque 8,7 se podría también considerar como continuación de la tradición bíblica contenida en Prov 2, y probablemente así lo vio el autor; cf. también Filón, *De special. leg.* II 62; *De vita Mosis* II 216; 4 Mac 1,18; 5,23s.

ella conoce el pasado y puede prever el futuro; |
domina bien los giros del lenguaje y la solución de los enigmas; '
conoce de antemano las señales y los prodigios, |
los sucesos de las estaciones y de los tiempos.
9 Decidí, por lo tanto, hacerla compañera de mi vida, |
sabiendo que ella sería consejera en el bien, |
alivio en mis preocupaciones y tristezas.

---

toria, la dialéctica, la retórica. La sabiduría posee el conocimiento de todas las ciencias humanas y es fuente de todo conocimiento en el hombre (cf. 7,21). Puede dirigirlo todo prósperamente (cf. 8,1) y *puede prever el futuro* con certeza, pues «lo sabe todo y lo comprende» (9,11). Ella es maestra y rectora de la historia. *Giros del lenguaje* más bien que falacias, sofismas o argucias del lenguaje, por el contexto laudatorio. *Enigma*, en sentido propio, es un dicho de sentido artificiosamente oscuro que necesita una explicación (cf. Jue 14, 12-14; Ez 17,2), o también toda sentencia de los sabios, máxima o parábola (cf. Prov 1,6; Eclo 39,2-3). Según la tradición israelita, ningún sabio superó a Salomón en este arte y en la solución de los enigmas, por lo que obtuvo una fama imperecedera (cf. 1 Re 5, 9-14; 10,1-9; 2 Cr 9,1-6; Eclo 47,17). *Las señales y los prodigios:* binomio muy frecuente, sobre todo en el Dt y Sal, al recordar los acontecimientos de Egipto y del desierto (cf. Ex 7,3; Dt 4,34; 6,22; 7,19; 26,8; 34,11; Sal 78,43; 105,27; 135,9, etc.). Como nos demostrará la tercera parte del libro, la sabiduría es la que salva al pueblo y lo conduce en medio de «signos y prodigios» (10,16). Se refiere, por lo tanto, a los acontecimientos extraordinarios que realiza Dios al paso de la historia como prueba de benevolencia en favor de su pueblo [4]. *Estaciones, tiempos:* (cf. 7,18) la perfección de las leyes cósmicas y su exacto cumplimiento es obra también de la sabiduría, artífice del universo (cf. v.6; 7,21).

La sabiduría es la mejor compañera del justo sabio. 8,9-16

La perícopa, contenida en una inclusión: συμβίωσιν (v.9a) -συμβίωσις (v.16c), es la conclusión lógica (τοίνυν) de la anterior; está construida con regularidad en primera persona.

9 La aceptación de la sabiduría es para el autor como el contraer matrimonio con ella. El matrimonio, como símbolo del pacto existente entre Dios y el pueblo, lo encontramos en Os 2,21s; Is 62,4s; Jer 2,2. Símbolo de unión personal con Dios, quizás, en Os. El libro del Cantar de los Cantares es todo él un canto epitalámico. No es, pues, novedad la metáfora de los desposorios; sí es la aplicación a la sabiduría (cf. Prov 7,4: hermana). La mística cristiana ha empleado el mismo simbolismo para expresar el máximo grado de unión sobrenatural entre Dios y el justo. El v.3 habla de la convivencia—συμβίωσις—de la sabiduría con Dios. La

[4] No creemos, por lo tanto, que el autor se refiera a la ciencia astronómica, contra Holmes en R. H. Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the O. T. in English* I (Oxford 1963) p.548; cf. R. de Vaux: RB 48 (1938) 447.

10 Gracias a ella conseguiré gloria entre las muchedumbres, |
y, aunque joven, honor entre los ancianos.
11 Me considerarán sagaz al dar sentencia, |
y a la vista de los poderosos seré admirado.
12 Si guardare silencio, estarán a la espera, |
y si prolongare mi discurso, pondrán la mano en la boca.
13 Gracias a ella alcanzaré la inmortalidad |
y dejaré un recuerdo eterno a los que vengan detrás de mí.
14 Gobernaré los pueblos y se me someterán naciones.
15 Quedarán aterrados terribles tiranos al oír hablar de mí. |
Entre la plebe me mostraré bondadoso y en la guerra valeroso.
16 Al volver a mi casa descansaré junto a ella, |

---

misma intimidad de vida—συμβίωσις—se afirma ahora entre la sabiduría y el sabio, que la acepta. La unión es tan estrecha, que es una comunicación de vida, una simbiosis. Lo que la sabiduría da con su comunicación: consejo en la prosperidad (v.9b) y consuelo en los momentos tristes (v.9c), lo ilustra ampliamente el autor con algunos ejemplos de la vida ciudadana. Compárese v.9b con v.10-15 y v.9c con v.16.

10-13 La fama entre los vivos la atribuye el autor a la sabiduría. Salomón es la confirmación.

Las muchedumbres son los súbditos; *los ancianos* parecen ser los consejeros del gobernante. Salomón comenzó a reinar siendo aún joven (cf. 1 Re 3,7)[5]. De la fama universal de Salomón habla 1 Re 5,14.

El célebre juicio de Salomón causa admiración a sus súbditos por su sagacidad (cf. 1 Re 3,28). La fama de la sabiduría de Salomón se extiende por los reinos próximos y lejanos (cf. Hiram de Tiro: 1 Re 5,21 y la reina de Sabá: 1 Re 10,1-10). Muchos reyes admiran su sabiduría (cf. 2 Cr 9,22s). Poner *la mano en la boca* indica que se guarda silencio por algo que causa horror, respeto o admiración (cf. Job 21,5; 29,9; 40,4; Prov 30,32; Miq 7,16; Eclo 5,12). El v.13 comienza con las mismas palabras que el v.10. Los v.10-13 tratan de la gloria y de la fama: v.10-12, de la fama durante la vida; el v.13, de la fama después de la muerte. Por esto *inmortalidad* significa fama inmortal, como se confirma por 13b: Salomón ha quedado como tipo del rey sabio para todos los tiempos; en los v.10-13 aparece más como sabio que como rey. Semejantes descripciones del sabio, cf. en Job 29,7-11.21-25; Eclo 39,9-11.

14-15 «Por mí reinan los reyes» dice la sabiduría (Prov 8,15). *Los pueblos* parecen ser las tribus de Israel, en oposición a *naciones* o pueblos no israelitas circunvecinos (cf. 1 Re 5,1; Act 4,27). El autor describe al gobernante ideal: terrible para los soberanos extranjeros y enemigos; *bondadoso* para su pueblo en tiempo de paz; *en la guerra, valeroso*.

16 La sabiduría toma parte en las actividades públicas, trascendentales de la vida del hombre en la sociedad, y también es

[5] Tradiciones judías posteriores hablan de un Salomón demasiado joven (doce a catorce años), cf. F.J., *Arch.*, VIII 7,8 § 211.

pues no causa amargura el trato con ella, |
ni disgusto su convivencia, | sino placer y gozo.
17 Reflexionando sobre estas cosas dentro de mí mismo |
y pensando en mi corazón |
que la inmortalidad está en la familiaridad con la sabiduría,
18 y en su amistad, honesto deleite; |
y en el trabajo de sus manos, riqueza inagotable; |
y en el trato familiar con ella, prudencia; |
y fama en la participación de sus razonamientos, |
daba vueltas buscando cómo poder hacerla mía.
19 Yo era un muchacho de buena índole |
y me cupo en suerte un alma buena;

---

fuente de felicidad en la vida privada y familiar. Este aspecto familiar, íntimo de la sabiduría, aparece ya en Bar 3,38. Pero en ningún pasaje se acerca tanto la sabiduría al hombre como aquí. Su *convivencia no causa disgusto;* de nuevo la simbiosis (cf. v.3.9) de la sabiduría, cuyo fruto es *placer y gozo* (cf. Gál 5,22). Descripciones de la mujer que hace feliz a su marido, cf. en Prov 31,10-31; Eclo 26, 1-4.13-18.

La sabiduría es puro don de Dios. 8,17-21

Esta pequeña unidad enmarcada en una inclusión: *mi corazón* (v.17b y 21d) tiene un carácter de recapitulación de lo anterior e introducción a la sección siguiente en el c.9. Por esto, el vocabulario de los v.17-18 nos remite a las perícopas anteriores. El v.21 es el preámbulo de la oración de Salomón.

17 El corazón es el centro de la vida intelectual (cf. 1 Re 3,12)[6]. *La inmortalidad,* como en v.13, significa fama inmortal. Nuestro concepto de inmortalidad aparece más bien expresado por la incorruptibilidad—ἀφθαρσία—, que, a su vez, es un concepto más amplio (cf. 2,23). *La familiaridad con la sabiduría* es tan estrecha como la de los esposos (cf. 8,2.9).

18 *Honesto deleite:* cf. v.16d. *En el trabajo de sus manos:* πόνοι = fruto del trabajo (cf. v.7; Prov 31,10ss). El fruto de los que trabajan bajo el influjo de la sabiduría es *riqueza inagotable.* El tema de la *riqueza* de la sabiduría es de los que más aparecen en esta parte (cf. 7,8.11.13; 8,5). La *prudencia* siempre aparece en relación con la sabiduría, o como fruto de ella en toda la literatura sapiencial (cf. 6,15; 7,7.16; Prov 9,6; 10,23; Bar 3,9ss; Eclo 1,4, etc.).

Fama (cf. v.10-13), se trata de una comunicación que es participación en el modo de pensar y de obrar. *Daba vueltas buscando:* el autor, con esta sentencia, recuerda el v.2 y el v.9. *Hacer mía la sabiduría,* tomándola como esposa (cf. v.2.9); el medio cómo va a conseguirlo lo dirá en la próxima sección: por medio de la oración.

19-20 Estos dos versos afirman la índole natural perfecta del Rey Sabio, para hacer resaltar la categoría excelsa de la sabiduría, que nadie puede merecer, por perfecto que sea. Existe, pues,

[6] Cf. Baumgärtel, καρδία: ThWNT III 609-611.

20 **o, más bien, siendo bueno, he venido a un cuerpo sin mancilla. |**
21 **Mas comprendiendo que yo no podría poseer la sabiduría, si Dios [no me la daba |**
—también esto era ya prudencia, saber de quién es la gracia— |
me volví al Señor y le pedí, | y le dije con todo mi corazón:

---

un contraste pretendido entre los v.19-20 y el 21. Este punto de vista ilumina la interpretación de los v.19-20, lugar ya célebre por ser objeto de opiniones tan divergentes. El fin principal del autor en toda esta sección es ensalzar a la sabiduría por los innumerables bienes que nos reporta. La sabiduría, don de Dios, es siempre el tema central. La aplicación al caso de una teoría filosófica—la preexistencia de las almas—no vendría a cuento ni estaría conforme con lo que el autor escribe en otros pasajes acerca de la sabiduría (cf. 15,11; 7,1-2)[7].

Salomón, de cualidades perfectas en cuerpo y alma desde su nacimiento, no merece el don divino de la sabiduría. El autor no ha encontrado esta vez la fórmula feliz, exacta, para exponer esta verdad. La formulación es equívoca y objetivamente ha motivado la diversidad de pareceres. En el v.19, el autor parece dar primacía a las cualidades naturales que se derivan del cuerpo; en el v.20 corrige la expresión, sin negarla en absoluto, y quita la primacía al cuerpo. La antropología filosófica que reflejan estos versos no se puede determinar con exactitud. El v.19 parece contener la doctrina vulgar: la persona, el yo, está constituido por el alma y el cuerpo, sin determinar las relaciones mutuas; el v.20 refleja el influjo de las doctrinas platónicas: el alma es el constitutivo de la persona que habita en el cuerpo[8].

21 En el texto hay que suplir *la sabiduría* (cf. Eclo 6,27)[9]. Efectivamente, el verso tiene la función de introducir la oración en que Salomón va a pedir la sabiduría a Dios, único que puede otorgarla graciosamente. *Gracia*, o don gratuito, tiene ya sabor neotestamentario. «Pensar en la sabiduría es perfecta prudencia» (6,15); a la prudencia, como virtud del discernimiento de los medios sobrenaturales, pertenece también conocer el origen divino de la sabiduría. Así, pues, Salomón, tipo del hombre sapiente, dirige a Dios su oración. Quizás v.21d sea una reminiscencia de la oración diaria de todo israelita piadoso: Dt 6,5 (cf. Sant 1,5s).

[7] A propósito de Sab 8,19-20 existe una literatura inmensa. Los católicos en general, aunque no exclusivamente, no ven en Sab 8,19-20 afirmada necesariamente la preexistencia de las almas. Entre los autores más significativos pueden verse: W. J. DEANE, *The Book of Wisdom* (Oxford 1881) p.157s; M. J. LAGRANGE, *Le livre de la Sagesse:* RB 4 (1907) 89s; F. C. PORTER, *The pre-existence of the soul in the Book of Wisdom and in the rabbinical writings:* American Journal of Theology 12 (1908) 53-115; P. HEINISCH, p.173s; I. HEINEMANN, *Poseidonios' metaphysische Schriften* I 2 (Breslau 1921) p.142s; F. FELDMANN, p.65s; R. SCHÜTZ, *Les idées...* p.26-34; J. FICHTNER, p.35.37; A. M. DUBARLE, *Le péché originel:* RevTh 56 (1956) 615; P. GRELOT, *L'eschatologie de la Sagesse* p.166; H. DUESBERG-I. FRANSEN, *Les Scribes...* p.851s; R. J. TAYLOR, *The eschatological Meaning:* EThL 42 (1966) 87-92. La mayor parte de los comentaristas protestantes descubren en Sab 8,19-20 la afirmación de la preexistencia de las almas; cf. C. L. W. GRIMM, p.176-179; S. HOLMES, en R. H. CHARLES, *The Apocrypha* I p.531; J. REIDER, *The Book of Wisdom* (New York 1957) p.124s.

[8] Cf. I. HEINEMANN, *Poseidonios* I p.142s.

[9] No se trata en v.21a de la castidad, como defiende Grimm. Los comentaristas modernos están de acuerdo en que hay que completar el texto con *la Sabiduría.*

9 [1] **Dios de los padres y Señor de (la) misericordia, |**
que hiciste el universo con tu palabra
[2] **y con tu sabiduría formaste al hombre, |**
para que dominara sobre tus criaturas,

CAPITULO 9

Oración de Salomón por la sabiduría. 9,1-18

La oración de Salomón es una pieza literaria bien elaborada, aunque no perfectamente [1]. Se puede dividir en dos secciones: 1-6 y 7-18, elaboradas según el mismo esquema: invocación (v.1-3 y 7-9, segunda persona); petición (v.4 y 10, imperativos); motivación (v.5 y 11-12, primera persona); consideración de tipo genérico (v.6 y 13-17). Con 9,17 se cierra el ciclo abierto al comienzo del libro [2]. El v.18 tiene carácter redaccional, sirve de unión entre el c.9 y el c.10.

Esta bella oración es un digno colofón del canto a la sabiduría. Está inspirada en la oración de Salomón en 1 Re 3,6-9; 2 Cr 1, 8-10, pero enriquecida largamente con las aportaciones de la tradición sapiencial y de la experiencia propia del autor.

1 *Dios de los padres:* fórmula muy querida de los israelitas y que tiene detrás de sí una larga tradición religiosa [3]. *Los padres* son los antepasados de los israelitas, pero principalmente los patriarcas (cf. Gén 26,24; 28,13; 32,10; Ex 3,6.15; 29,18-20) y David (cf. 1 Re 3,6; 2 Cr 1,8-9; 1 Cr 28,9). Aduce el recuerdo de *los padres*, para que sus méritos hagan la oración eficaz. A la fidelidad de *los padres* responde la fidelidad de Dios en cumplir las promesas hechas a *los padres* y en favor de su descendencia. *Señor de (la) misericordia:* genitivo de cualidad. *La misericordia* es un atributo divino que los autores sagrados no se cansan de proclamar, especialmente en los Salmos. El autor ha invocado el recuerdo de los padres, pero sabe que Dios oirá su oración, no tanto por los méritos de los padres, sino «porque es bueno y su misericordia es eterna» (Sal 135,1) y reparte sus dones gratuitamente. *Hiciste el universo con tu palabra:* la omnipotencia divina, manifestada en el hecho de la creación, es también un motivo de confianza. La *palabra*—λόγος—no es una personificación; con ella se expresa antropomórficamente la plena realización de la voluntad divina creadora. El autor alude a pasajes de la Escritura donde se hace mención de la palabra como instrumento de Dios en la creación (cf. Gén 1; Sal 32,6; Eclo 42,15).

2-3 En el hombre se revela la sabiduría de Dios, su Hacedor; principalmente en el señorío que ejercita sobre las criaturas de Dios

[1] N. Peters cree que originariamente el c.9 era un salmo alfabético en hebreo, traducido después al griego por el autor de Sab; cf. *Ein hebräischer alphabetischer Psalm in der Weisheit Salomons Kap.9:* BZ 14 (1916-17) 1-14. Dubarle lo admite como probable, cf. *Les Sages* p.189; J. Fichtner se opone resueltamente, cf. *Weisheit Salomos* p.37.

[2] No se opone a la concepción unitaria actual del libro el que el autor haya reelaborado material preexistente suyo o ajeno. El libro está compuesto por tres bloques unitarios: c.1-5, 6-9 y 11-19; el c.10 está compuesto como enlace entre los c.9 y 11.

[3] Cf. H. Seebass, *Der Erzvater Israel und die Einführung der Yahweverehrung in Kanaan:* BZAW 98 (Berlin 1966).

3 **y gobernara el mundo con santidad y justicia |**
y ejercitara el juicio con rectitud de corazón;
4 **concédeme la sabiduría que comparte tu trono |**
y no me excluyas de entre tus hijos.
5 **Porque yo soy tu siervo e hijo de tu esclava, |**
hombre débil y de vida efímera, |
demasiado pequeño para comprender el derecho y las leyes.
6 **Pues, aunque uno sea perfecto entre los hijos de los hombres, |**
si le falta la sabiduría que procede de ti, será estimado en nada.
7 **Tú me has elegido rey de tu pueblo | y juez de tus hijos e hijas.**

(cf. Sal 8,7; Gén 1,26-28; Eclo 17,2). El dominio del hombre se extiende a todos los seres creados sin excepción. Pero debe respetar en su ejercicio el orden establecido por Dios. Estos son los fundamentos de la verdadera religión. En el reconocimiento de la soberanía absoluta de Dios sobre el mundo, y sobre el hombre en concreto, estriba la *santidad*. La *justicia*, que no es un mero sinónimo de *santidad*, parece que dice más bien relación al recto ejercicio de la soberanía del hombre sobre las criaturas irracionales, sin que cause perjuicio a sus semejantes. El v.3b repite la idea de v.3a. *Rectitud* de alma o *de corazón* indica la justa posición del hombre con Dios (cf. 1 Re 3,6; Sal 118,7). Los v.2-3 proponen el plan de Dios sobre el hombre, y en él se manifiesta la sabiduría divina que implora el orante.

4 Petición. Dios es el único que puede dar la sabiduría (cf. 8,21) y a él se dirige Salomón directamente (cf. 2 Cr 1,10). *La sabiduría, que comparte*—πάρεδρος—*tu trono*: la idea no es completamente nueva, la expresión, sí. La sabiduría es de origen divino (cf. 7, 25s; Eclo 1,1), está con Dios (cf. 8,3.4; 9,9; Prov 8,27-30; también Eclo 24,4), y aquí el autor la hace sentar en el mismo trono de Dios (cf. Sal 109,1). La participación en la sabiduría es la garantía de pertenecer a la familia de Dios (cf. 2,13.18; 7,27).

5 El orante aduce las razones para ser oído. En v.1-2 ha invocado los atributos divinos; ahora presenta su debilidad para impetrar el don de la sabiduría. *Siervo*, en sentido religioso, es el humilde adorador de Dios. *Hijo de tu esclava*: el esclavo nacido en casa está más unido a su señor (cf. Ex 21,1.4), es como un hijo. El autor se inspira en Sal 85,16 y 115,16. A la condición de siervo del Señor se une la debilidad de su naturaleza (cf. Sal 87,16; Prov 22,22). Sin la sabiduría no podrá el hombre discernir lo justo de lo injusto, ni aplicar las leyes rectamente.

6 Se eleva a una consideración general. En contraste con el verso anterior, en que subrayaba lo débil de la naturaleza humana, afirma ahora el principio de que aun el hombre *perfecto* en su natural es *nada* sin la sabiduría, que procede de Dios. Perfección que se considera como nada; está insinuando el contraste entre el orden de la naturaleza y el de la gracia (cf. Sal 126,1-2; 1 Cor 3,18s).

7 Comienza el segundo ciclo de la oración de Salomón. Sobre la elección de Salomón, cf. 1 Re 3,7; 2 Sam 7,12ss, es promesa genérica de Dios a David; cf. 1 Cr 28,5. En 2 Cr 1, 9-10

[8] **Tú me has ordenado edificar un templo en tu monte santo |**
y un altar en la ciudad de tu morada, |
imitación de la tienda santa que dispusiste desde el principio.
[9] **Contigo está la sabiduría que conoce tus obras |**
y que estaba presente cuando hacías el mundo. |
Ella sabe lo que es agradable a tus ojos |
y lo que está conforme a tus mandamientos.
[10] **Envíala desde los santos cielos; |**
mándala desde el trono de tu gloria, |

(cf. 1 Re 3,7-9), Salomón pide a Dios la sabiduría para gobernar al pueblo numeroso, al frente del cual Dios le ha constituido rey. En Sab es frecuente el apelativo de hijo de Dios aplicado al pueblo de Israel (cf. 11,19ss; 16,10; 18,4.13); en la tradición antigua, cf. Dt 14,1; Os 11,1. *Hijos e hijas*, así unidos, solamente en Is 43,6 (cf. 2 Cor 6,18).

8 Mandato de Dios de construirle un templo, cf. 2 Sam 7,13; 1 Re 5,19. El templo dedicado a Yahvé se llamaba originariamente «casa de Yahvé», o «casa dedicada a su nombre» (cf. 2 Sam 7,13; 1 Re 3,1.2; 5,17.19, etc.). Pero pronto fue llamado con su nombre: sagrado templo o santuario (cf. 1 Re 6,3.5.17.33.36; 7,21.50; 2 Cr 3, 17; 4,7.8.22, etc.). *Tu monte santo*, en Jerusalén. El monte se llama *santo*, porque es el lugar sagrado elegido para el templo de Dios. El autor de Sabiduría está influenciado por la tradición, principalmente de los Salmos y de Isaías (cf. Sal 2,6; 3,5; 14,1; 42,3; 47,2; 98,9; Is 11,9; 27,13; 56,7; 57,13; 63,18; 65,9.11.25). *Un altar:* el altar principal del templo (cf. 2 Cr 4,1) era el de los holocaustos (cf. 1 Re 8,64), donde se consumían íntegramente las víctimas ofrecidas a Dios. Ante él ora Salomón (cf. 1 Re 8,22.54; 2 Cr 6,12; 7,7-9). *Ciudad de tu morada:* Jerusalén es la ciudad elegida por Dios para su templo. El templo, como antes «la tienda de reunión» en tiempo del desierto, era el símbolo visible de la presencia invisible, pero real, de Dios en medio de su pueblo (cf. Núm 9,15ss; Sal 45,5; 73,2; 2 Mac 14,35). *Imitación...:* no parece que se refiera al modelo presentado por Dios a Moisés (cf. Ex 25,9.40; 26,30), sino alegóricamente al cielo, como templo del Señor desde el principio de la creación [4].

9 *Contigo está la sabiduría:* cf. v.4; Prov 3,19s; 8,22-31; Sab 8,6; 7,21. La sabiduría conoce los misterios de la naturaleza, todo el orden natural (cf. 7,21) y los misterios de Dios (8,4). Por esto conoce *lo que le es agradable* (cf. v.5), sus mandamientos, el orden moral y la revelación hecha por Dios (cf. Eclo 24,22ss).

10 Petición. Como en el v.4, pide la sabiduría de Dios. *Los cielos* son *santos* porque se consideran también antropomórficamente la morada de Dios (cf. Dt 26,15; Sal 19,7; 112,4-6; 113,3.16). *Trono de tu gloria* (cf. Dan 3,54). En v.4 dijo que la sabiduría era partícipe del trono de Dios (cf. 18,15). La construcción del dísti-

[4] En Prov 3,19 y 8,27 (LXX) se usa el verbo ἑτοιμάζειν: preparar, disponer, hablando del cielo (cielos). En nuestro texto, el compuesto con preposición προ-. Nuestro autor conoce el estilo puramente alegórico (cf. Sab 18,24). Este estilo será cultivado más tarde por la escuela alejandrina, cuyo representante más significado es Filón.

para que se fatigue conmigo a mi lado |
y yo conozca lo que te es agradable.
11 Porque ella lo sabe todo y lo comprende, |
y me guiará en mis empresas sabiamente | y me protegerá con su gloria;
12 y así mis obras (te) serán agradables, | juzgaré a tu pueblo justamente |
y seré digno del trono de mi padre.
13 Pues ¿qué hombre podrá conocer los designios de Dios?; |
o ¿quién podrá concebir lo que quiere el Señor?

---

co 10a.b es concéntrica: los dos imperativos al comienzo y al fin dan énfasis a la plegaria. Por el paralelismo, *los cielos* son *el trono* de la majestad de Dios. *Para que se fatigue:* la familiaridad con la sabiduría le hará identificarse, ser una cosa con ella. Su trabajo será también trabajo de la sabiduría, y su fatiga también la asumirá (cf. Sal 125,1). *Y yo conozca...:* cf. v.9c.

11-12 Motivación. Los motivos que aducía en v.5 estaban fundados en la debilidad del hombre; los que ahora invoca pertenecen al orden divino. La sabiduría está con Dios (cf. v.9), proviene de Dios (cf. 7,25ss) y goza de los atributos divinos (cf. 7,22ss); entre éstos, el saberlo y comprenderlo todo. Con ella podrá Salomón cumplir perfectamente su misión, y cualquier hombre, conforme al deseo parenético del autor. *Me protegerá con su gloria:* parece que el autor hace alusión a la nube que protegía a los israelitas al salir de Egipto (cf. Ex 13,21-22; 14,19-20). El autor asocia la sabiduría a la δόξα divina (cf. 7,25) [5]. *Y así:* καί consecutivo (Grimm). *Trono de mi padre:* habla, pues, Salomón. El estilo del autor es siempre misterioso, no usa de ordinario los nombres propios, cf. especialmente c.10.

13-17 Los designios de Dios son insondables para el hombre sin la sabiduría. Como en v.6, la oración tiene un carácter doctrinal sapiencial. Predomina el uso de la tercera persona (v.13-16). El contraste entre lo divino y lo humano sirve al autor de elemento estilístico.

13 *Los designios de Dios* son sus planes sobre el hombre o que de alguna manera se relacionan con él (cf. v.9c.d.10c.11.12). Por el paralelismo con v.13b equivale a la voluntad del Señor. La voluntad divina, lo que Dios espera del hombre como ser personal, espiritual, exige del hombre una respuesta adecuada. La adecuación perfecta supone un conocimiento previo de la voluntad del Señor. El autor afirma en forma retórica, pero no menos categórica, que ningún hombre puede llegar a conocer esta voluntad de Dios si está privado de la sabiduría (cf. v.17) [6]. Esta afirmación general del autor será matizada en los versos siguientes, que describen la triste experiencia de la inseguridad humana en el campo del conocimiento [7].

5 Vg traduce *in sua potentia.*

6 Reminiscencias de Is 40,13. San Pablo aduce también el texto de Is en Rom 11,34 y en 1 Cor 2,16. Sobre posibles influencias de Sab 9,13-17 en 1 Cor 2,6-16, cf. R. SCROGGS, *Paul* Σοφός: NTSt 14 (1967) 48-55.

7 No se propone el problema del conocimiento de la existencia de Dios. El autor supone que se admite su existencia y que el hombre *puede* llegar a conocerla (cf. 13,1-9). El problema se circunscribe al conocimiento de la βουλή en el sentido explicado. γιγνώσκειν, en sentido

14 Los pensamientos de los mortales son vacilantes, |
y precarios nuestros proyectos.
15 Porque el cuerpo corruptible agrava el alma, |
y la tienda terrena sobrecarga la mente con mil pensamientos.
16 Apenas nos imaginamos lo que está sobre la tierra |
y con trabajo descubrimos lo que está al alcance de la mano. |
¿Quién, pues, ha podido investigar lo que está en el cielo? [duría |
17 Tus designios, ¿quién los conociera si tú no le hubieras dado la sabi-

---

14 El concepto que el autor tiene de nuestras posibilidades para conocer la verdad en el orden moral es bastante pesimista, pero es un hecho atestiguado por la experiencia y por la historia. El hombre, dejado a sí mismo, camina entre tinieblas de ignorancia e inseguridad.

15 Paralelismo sinonímico. El autor se mantiene fiel a la concepción dicotómica del hombre: cuerpo-alma (cf. 1,4; 8,19-20; 15,8.11.16; 16,4). La mente (νοῦς) de v.15b es la misma alma en cuanto es principio pensante. El vocabulario pertenece al de las escuelas filosóficas neoplatónicas entonces en boga, y, en concreto, al de Platón en *Fedón* 81c. Sin excluir la probabilidad de que el autor haya leído la misma obra (u obras) de Platón, la doctrina que aquí se enseña es muy distinta de la platónica [8]. Es patrimonio de todas las escuelas morales que *el cuerpo corruptible* influye en la vida psíquica del hombre. Toda tendencia pura, o pensamiento elevado, espiritualizante, se ha atribuido siempre al alma humana; y todo movimiento ligado al mundo material se ha imputado al cuerpo corruptible. La vida del hombre mortal se desarrolla en una dialéctica continua entre «el cuerpo» y «el alma». Así se entiende lo que quiere decir nuestro autor, sin que por ello se le haga discípulo exclusivo de Platón [9]. *La tienda terrena* es el cuerpo. La metáfora está tomada de la vida nómada. Para los hebreos, pueblo de antecesores nómadas, la tienda es figura de lo pasajero, adaptada, por lo tanto, al cuerpo, que se corrompe (cf. Is 38,12; Job 4,19-21; 2 Cor 5,4; 2 Pe 1,13s). A la metáfora de la tienda se añade la alusión al origen del cuerpo según Gén 2,7. El cuerpo, enraizado en la tierra, solidario con los bienes puramente terrenos, temporales, transitorios, frena los vuelos de la mente hacia lo espiritual, celestial, inmortal.

16 El autor, como en v.14, aduce el hecho de la experiencia. *Lo que está sobre la tierra*, por oposición a *lo que está en el cielo*, es lo que acontece en la tierra, lo que el hombre puede confrontar, controlar. *Lo que está al alcance de la mano;* lo visible, tangible, directamente experimentable; *lo que está en el cielo*, donde el hombre no puede llegar, es lo divino, misterioso, sobrenatural (cf. Job 28; Is 55,9).

17 En parte repite la interrogación del v.13a, pero da la res-

propio, se refiere siempre al conocimiento (experiencia, etc.), no a la realización de algo, por lo que nos parece equívoca la interpretación de HEINISCH, p.186.

8 Cf. M. J. LAGRANGE, *Le livre de la Sagesse:* RB 4 (1907) 90; R. SCHÜTZ, *Les idées...* p.36-41; R. J. TAYLOR, *The eschatological Meaning:* EThL 42 (1966) 92-95.

9 Cf. GRIMM, p.188s; P. HEINISCH, p.188s; J. WEBER, p.463s; Rom 7,23s; Gál 5,17.

y no hubieras enviado tu espíritu santo desde las alturas?
[18] Y así se han enderezado los senderos de los que están en la tierra. |
Los hombres han aprendido lo que te agrada, |
y por la sabiduría se han salvado.

---

puesta. Identificada *la sabiduría* con *el espíritu santo* (cf. 7,22b y 1,5-7). *Desde las alturas:* morada de Dios (cf. v.10; Eclo 43,9; Lc 2,14). El v.17 recapitula lo principal de la oración de Salomón, forma inclusión con el v.13 (designios de Dios: βουλήν) y hace referencia a los v.4 y 10, donde Salomón pedía el don de la sabiduría usando los mismos verbos de las súplicas (ἔδωκας-δός; ἔπεμψας-πέμψον).

18 Sirve de transición al c.10. Redaccionalmente se une al v.17: *y así...* con el don de la sabiduría y guiados por el espíritu santo. *Lo que te agrada* (cf. v.9-10). *Los senderos:* cf. 10,10, providencia de Dios sobre Jacob en su huida a Mesopotamia. *Por la sabiduría se han salvado:* el verbo «salvar»—σώζειν—no tiene aquí el sentido pleno que adquirirá más tarde en NT: liberación de los peligros y de la muerte espirituales y donación de la vida nueva (en Cristo), sino el ordinario en AT: liberación, protección de todo peligro natural inminente [10]. Es sinónimo de los verbos que significan protección, etc. (cf. 10,1.4.5.6.9.12ss). Sin embargo, el v.18 podría en absoluto dar pie a una interpretación más espiritual de la acción de la sabiduría en el mundo. El autor se expresa de una forma tan genérica, que parece hablar en estilo gnómico. Enuncia lo que siempre ha acontecido y acontece. Por la sabiduría, el camino o modo de vivir de los hombres es el justo, se opone al de los impíos (cf. 2,15; 5,7; 6,16). Ella enseña a todos *los hombres*, no sólo a los israelitas o patriarcas, y por ella adquieren la salvación, la liberación, especialmente de la muerte en su sentido pleno (cf. 2,24; 14,4; 16,6-14).

CAPITULO 10

La sabiduría en la historia. 10,1-19,22

De la contemplación de la sabiduría divina en sí misma (c.6-9: p.2.ª del libro) pasa el autor a la descripción de la actividad de la sabiduría en la historia humana, ejemplificada en un período y en un pueblo concretos (c.10-19: p.3.ª). Allí se revelaba la sabiduría por sí misma; aquí, por sus obras [1].

La tercera parte del libro comienza propiamente en 11,2.10,1-11,1 sirve de transición entre la segunda y tercera parte [2].

[10] Cf. FOHRER, σῴζω *und* σωτηρία *im Alten Testament:* ThWNT VII 970-981; FOERSTER, σῴζω *und* σωτηρία *im Neuen Testament:* ThWNT VII 989-999.

[1] En los c.11-19 no aparece σοφία más que en la digresión sobre la idolatría en 14,2.5.

[2] Cf. ADDISON G. WRIGHT, *Numerical Patterns:* CBQ 29 (1967) 534.

10 1 **Ella protegió al que fue modelado el primero, |**
el padre del mundo, que fue creado solo; |
también lo liberó de su caída.

La sabiduría, salvadora del justo. 10,1-11,1

Por el estilo y contenido, este capítulo debió de ser escrito después de los c.1-9 y 11-19 [3]. En él trata de integrar el autor a grandes rasgos la acción de la sabiduría en el período que se extiende de Adán a Moisés [4]. No es difícil determinar las secciones en que se subdivide el c.10 a causa del uso enfático del pronombre αὕτη (σοφία) [5]: 1) v.1-4: Adán-Noé [6]; 2) v.5: Abrahán; 3) v.6-9: Lot; 4) v.10-12: Jacob; 5) v.13-14: José; 6) 10,15-11,1: Israel-Moisés. Otros indicios confirman esta división. Los dos principales son: el uso de δίκαιος y el contenido temático. δίκαιος—palabra predilecta de la primera parte—aparece una vez en cada una de las pequeñas secciones (v.4.5.6.10.13.20 en plural) [7].

1-4 *La prehistoria de la humanidad, de Adán a Noé.*

1 *Ella,* la sabiduría, de la que acaba de hablar en 9,18. La sabiduría, en el c.10, sustituye a la acción de Yahvé, o del ángel de Yahvé, protector de los patriarcas y del pueblo escogido en Gén y Ex. *Al que fue modelado el primero* (πρωτόπλαστον), alusión inconfundible a Adán. Así le llama también en 7,1, y no aparece más este nombre en toda la Sagrada Escritura. El autor se inspira en Gén 2,7. Probablemente es una palabra acuñada por nuestro autor. De él la hereda la patrística griega. *Padre del mundo:* el apelativo es ciertamente de los más atrevidos. Con él se designa a Adán, no sólo cabeza del género humano, sino señor del mundo. Que las relaciones entre Adán y el mundo sean las de dominio lo afirma explícitamente en el verso siguiente, y de una forma general lo ha dicho ya en 9,2 [8].

[3] Cf. Addison G. Wright, *Numerical Patterns:* CBQ 29 (1967) 534, nota 28. También 9,18 pertenece al mismo período redaccional.

[4] E. R. Goodenough llama al c.10 «the great allegory of the Patriarchs», *By Light, Light* (London 1935) p.269.

[5] Observar la distribución estratégica del pronombre αὕτη: v.1.5.6.10.13.15. σοφία aparece cuatro veces, pero no da fundamento para una división adecuada; cf. v.4a.8a.9.21a.

[6] La ausencia de los nombres propios es característica del libro de la Sabiduría.

[7] Otros indicios literarios se refieren al desarrollo estilístico y a la concatenación interna de las pequeñas unidades. El tema central es: la sabiduría protege, salva al justo. De salvación o liberación se hace mención en 1) v.1c (ἐξείλατο) y v.4a (ἔσωσεν); en 3) v.6a y 9a (ἐρρύσατο); en 5) v.13b (ἐρρύσατο) y en 6) v.15b (ἐρρύσατο); de protección, conservación, en 1) v.1b (διεφύλαξεν), en 2) v.5b (ἐτήρησεν) y v.5c (ἐφύλαξεν; cf. v.1b); en 4) v.12a (διεφύλαξεν) cf. v.1b) y en v.12b (ἠσφαλίσατο); además de otros giros en que se expresa la misma idea: no abandonó, etc. El objeto del que se libera al justo, o contra el cual se le protege, es muy diverso según las circunstancias. En general se puede observar, sin embargo, que en 1) 2) 3) el justo no tiene enemigos propiamente personales; en 4) 5) 6), sí. En 6), el pueblo santo (v.15a), el de los justos (v.20a), se enfrenta a una nación opresora (v.15b), de impíos (v.20a). Así se prepara temática y estilísticamente el paso a la tercera parte propiamente dicha; 10, 1-11,1 realiza su función de puente.

[8] La forma misteriosa de hablar del autor en todo el capítulo, especialmente en v.1-2, ha hecho pensar a algunos en los escritos mistéricos. Ciertamente, el estilo es parecido y, sin duda, el autor conoce estos escritos y doctrinas y está influenciado por ellas, como lo está de toda la cultura helenística contemporánea. Pero esto no significa claudicar en su fe con la aceptación de doctrinas esotéricas, irreconciliables con las contenidas en las Sagradas Escri-

2 **Y le dio el poder de dominar todas las cosas.**
3 **Alejándose de ella un injusto enfurecido |**
pereció con sus sentimientos fratricidas.
4 **Inundada la tierra por causa de éste, la sabiduría la salvó de nuevo, |**
guiando al justo por medio de un insignificante madero.

Creado solo: creemos que el autor tiene en la mente a Gén 2, como en lo que antecede; *solo*, por lo tanto, tiene el mismo significado que en Gén 2,18, es decir, Adán sin Eva. En esta soledad absoluta, el hombre necesita más de la protección de la sabiduría [9]. Su protección se extiende a toda clase de peligros externos que amenazan su existencia. El autor ve la mano de Dios, la providencia divina, en la supervivencia del hombre. El concepto que tiene de los dones ofrecidos por la sabiduría es de orden teológico [10]. *Lo liberó de su caída:* la protección de la sabiduría deja intacto el ejercicio de la libertad, por esto Adán puede pecar. *La caída*—παράπτωμα—de Adán es aquella de que nos habla Gén 3 [11]. ¿Cómo puede liberar la sabiduría a Adán de su caída? Los autores responden: moviéndole a penitencia y concediéndole el perdón, la gracia. La opinión corriente entre los judíos en tiempo helenístico es que Adán y Eva hicieron penitencia por su pecado [12]. Lo mismo afirman muchos Santos Padres. Esta es la primera obra salvadora de la sabiduría en beneficio de los hombres.

2 No se puede urgir el sentido cronológico del v.2. La partícula τέ indica primariamente conexión particular con lo que antecede. El poder de dominio sobre la creación lo tiene el hombre desde su creación (cf. Gén 1,26.28; Sal 8,6-9) y como don de la sabiduría (cf. 9,2-3). El autor, en v.2, confirma de todas formas que el hombre no ha perdido este privilegio.

3 *Un injusto:* Caín, antitipo del justo. Se pierde por alejarse de la sabiduría. No determina exactamente el autor en qué clase de perdición incurrió Caín. Por la narración de Gén 4,8ss nos inclinaríamos a la perdición o muerte espiritual en consonancia con la doctrina del libro (cf. 2,21-24; 3,10; 4,19; 5,6, etc.) [13].

4 El autor relaciona el diluvio (Gén 6-8) con Caín, naturalmen-

turas. Por esto no se pueden aceptar todas las conclusiones de A. Dupont-Sommer en su artículo *Adam, «Père du Monde», dans la Sagesse de Salomon (10,1-2):* RevHR 119 (1939) 182-203.

9 Cf. P. Heinisch, p.194s, donde se exponen las diversas interpretaciones.

10 Las especulaciones sobre el Adán superhombre comienzan en los ambientes judaicos de su tiempo. La literatura apócrifa desarrollará sucesivamente estas lucubraciones, y los escritores cristianos posteriores serán influenciados por ellas; cf. J. Bonsirven, *Le Judaïsme palestinien* II p.12ss; E. Petterson, *La liberation d'Adam de l'*Ἀνάγκη: RB 55 (1948) 199-214; L. Ginzberg, *The Legends of the Jews* I p.47-102.

11 San Pablo en Rom 5,15ss habla del παράπτωμα—pecado, caída—de Adán y de sus consecuencias, para ilustrar el valor de la obra salvadora de Jesucristo.

12 Cf. J. Bonsirven, *Le Judaïsme palestinien* II p.282s. Para los Santos Padres, cf. W. J. Deane, p.163; Cornely, p.375; J. Weber, p.466.

13 Esta es la sentencia de Filón, que dice que, al matar Caín a su hermano, se mató a sí mismo; cf. *Quod det. pot.* § 14. Para la traducción de συναπώλετο, cf. Gén 19,15 y «Oración de Manasés» 13. Pero existen dos tradiciones antiguas sobre la muerte violenta sufrida por Caín. Una dice que Caín murió bajo los escombros de su propia casa; otra identifica a Caín, con la víctima de Lamec, según Gén 4,23; cf. *Jub.* 4,31; San Jerónimo, *Epist.* 36,4: PL 22, 454-455; L. Ginzberg, *The Legends of the Jews* I p.116.

5 Ella también, confundidas las naciones, unánimes en la maldad, |
conoció al justo y lo conservó irreprensible delante de Dios |
y lo mantuvo firme contra la ternura de su hijo.
6 Ella, mientras eran destruidos los impíos, liberó a un justo |
que huía del fuego que descendía sobre las cinco ciudades.
7 Y como testimonio de (su) maldad |

---

te por medio de su descendencia pecadora [14]. La sabiduría salva a Noé, el *justo* (cf. Gén 6,9; 7,1; Eclo 44,17), y, por él, a la tierra del cataclismo de las aguas. *Un insignificante madero* se refiere al arca, de poca consistencia, en medio del diluvio de las aguas, pero guiada y gobernada por la sabiduría y providencia divina (cf. 14,6; Gén 7,23) [15]. En esta primera sección, la acción de la sabiduría se manifiesta salvadora del mundo, de la humanidad, dos veces: en Adán y en Noé.

5 La primera parte del verso se refiere a Gén 11,1-9 o a la confusión de Babel. El autor hace a Abrahán (Gén 12,1ss) contemporáneo de la confusión de Babel. La sabiduría conoció a Abrahán en medio de tanta maldad. Este conocimiento de la sabiduría, que es conocimiento discriminativo de Dios, implica amor y elección. *Lo conservó irreprensible:* hace alusión a Gén 17,1 [16]. La última parte del verso recuerda la prueba a que fue sometido Abrahán (Gén 22). La sabiduría dio a Abrahán la fortaleza [17] necesaria para superar el instinto del afecto paterno y así obedecer plenamente al mandato de sacrificar a su hijo (cf. Eclo 44,20; 1 Mac 2,52).

6-9 La acción de la sabiduría se manifiesta también en la liberación de Lot y en el castigo enviado sobre las ciudades de la Pentápolis (cf. Gén 19) [18]. El autor, para esta sección, se vale de fuentes extrabíblicas además de Gén 19.

6 *Liberó a un justo:* Lot (cf. Gén 19,15ss; 2 Pe 2,7). *Los impíos* son los habitantes de las ciudades castigadas de la Pentápolis. *Las cinco ciudades* que formaban la coalición eran Sodoma, Gomorra, Adama, Seboim y Sohar (cf. Gén 14,2) [19].

7 La visión de la región que circunda el mar Muerto, especialmente la del sur y la sudoccidental, es una visión de muerte y exterminio. El aspecto de absoluta desolación semeja un fondo marino, pero sin agua, sin plantas, sin vida, calcinado por un sol fulgurante. El paisaje se presta a toda clase de leyendas. Nuestro autor recoge

[14] Esta descendencia pecadora estaría representada por las hijas de los hombres de Gén 6, 1-6; cf. L. Ginzberg, *The Legends of the Jews* I p.151ss.

[15] El autor no hace alusión a Henoc y parece extraño, ya que Henoc era en su tiempo uno de los tipos de sabios; cf. libros apócrifos sobre Henoc. En realidad, el autor ha aludido ya a Henoc en otro contexto; cf. 4,10.

[16] En texto griego aparece el mismo vocablo ἄμεμπτος, traducción del hebreo *tāmîm* = perfecto; cf. J. Fichtner, *Der A. T. Text der Sapientia Salomonis:* ZAW 57 (1939) 174.

[17] Cf. Sab 8,7; la sabiduría da *fortaleza* (ἀνδρείαν).

[18] Los v.6-9 forman una unidad; cf. inclusión con ἐρρύσατο en v.6 y 9. El v.9 está ligado formalmente al v.8 por la repetición de σοφία al comienzo de los dos versos en forma enfática; también tiene la función de introducir el v.10: cf. «liberó de sus trabajos (πόνων)», v.9, y «fruto de sus trabajos (πόνους)», v.10.

[19] El autor habla de la Pentápolis generalizando, pues, según la narración del Génesis, solamente fueron destruidas cuatro ciudades, ya que Sohar se salvó gracias a la intercesión de Lot (cf. Gén 19,19-23; Dt 29,22; F. J., *Bell. iud.* IV 8,4 § 484 y *Antiq.* I 11,4 § 204).

subsiste aún una árida tierra humeante |
y árboles que dan su fruto antes de la sazón; |
como recuerdo de un alma incrédula se yergue una estatua de sal.
8 Pues por no preocuparse de la sabiduría, |
sufrieron el daño de no (poder) conocer el bien |
y, además, dejaron a los vivientes un monumento de su insensatez, |
para que no pudieran ocultar sus errores.
9 La sabiduría, en cambio, libró a sus servidores de sus trabajos.
10 Ella condujo por senderos rectos al justo, |
fugitivo de la ira de su hermano; |

---

algunas de ellas en un intento de explicación y aplicación religiosa al tema de la sabiduría, protectora del justo: *como testimonio... Tierra humeante:* inspirado en Gén 19,28, puede explicarse naturalmente por el fenómeno de intensa evaporación en el mar Muerto. *Arboles...*, parece ser un elemento legendario [20]. *Estatua de sal* es el único elemento del versículo que se encuentra en la narración del Génesis (cf. 19,26). Junto a la orilla sudoccidental del mar Muerto y no muy lejos de la actual Sodoma, la erosión del terreno ha dado lugar a formas caprichosas en las rocas. Una de ellas, una especie de monolito, se asemeja a una forma humana; le llaman «la mujer de Lot». Esta figura o una semejante dio lugar en la antigüedad a leyendas populares. El autor dice que es un *recuerdo de un alma incrédula,* la mujer de Lot (cf. Gén 19,26). La roca elevada sirve de recuerdo a todos los que la ven [21].

8 Los habitantes de Sodoma, Gomorra y ciudades vecinas no se preocuparon de la sabiduría, como lo demuestran con su conducta abominable a los ojos de Dios. Por esto sufren las consecuencias: no conocen *el bien* [22], lo justo, la voluntad de Dios, y soportan el juicio severo de la historia [23]. El *monumento* es el mismo *testimonio* del v.7. El v.8 busca la razón más profunda de la *insensatez* de los habitantes de la Pentápolis, prototipos también de los insensatos de todos los tiempos. El autor la encuentra en la despreocupación por la sabiduría.

9 Después del aspecto negativo, el autor afirma el positivo. La sabiduría salva, libera a los que se confían a ella. El tema de la liberación continúa en los versos siguientes.

10 El verso se refiere a la huida de Jacob—*justo*—a Mesopotamia por causa de la ira de su hermano Esaú (Gén 27,42ss). En Gén 28,15 es Dios quien guía y protege a Jacob; nuestro autor atribuye a la sabiduría la protección divina, o es la manifestación exterior de la providencia divina sobre el justo. *Senderos rectos* en su sentido

20 Algunos autores creen que se trata de la «manzana de Sodoma», fruta en apariencia buena, que al tocarla se deshace en polvo negro. Otros creen que se habla de otros frutos de la región, que no llegan a sazonar; cf. GRIMM, p.197s; J. WEBER, p.467.

21 Así lo testifican F. J., *Antq.* I 11,4; CLEM. ROM., 1 Cor 11; SAN IRENEO, *Adv. haer.* IV 31,3: PG 7,1070; L. GINZBERG, *The Legends of the Jews* I 255.

22 τὰ καλά, con sentido del bien ético, refleja influjo estoico; cf. J. FICHTNER, *Die Stellung der Sapientia:* ZNTW 36 (1937) 128.

23 βίος en v.8 tiene el sentido más genérico de vivientes, humanidad; también en 14,21; cf. G. SCARPAT, *Ancora sull'autore del libro della Sapienza:* RivB 15 (1967) 175. El castigo infligido a Sodoma y Gomorra se ha convertido en proverbial; cf. Dt 29,23; Is 13,19; Jer 50,40; Am 4,11; Mt 10,15; 11,23s; 2 Pe 2,6; Jds 7; Ap 11,8.

le mostró el reino de Dios |
y le dio el conocimiento de las cosas santas; |
hizo que prosperara en las fatigas |
y multiplicó el fruto de sus trabajos.
11 En la avaricia de sus opresores le asistió |
y lo enriqueció.
12 Lo protegió de sus enemigos, |
y lo puso a salvo de los que le tendían emboscadas |

---

propio. Ya es una gran bendición del Señor recorrer un largo camino en aquellos tiempos felizmente. Pero no podemos olvidar la visión sobrenatural, providencialista, del autor, que descubre la acción benéfica de Dios, de la sabiduría, en la prosperidad del justo (cf. también Gén 28,20s). *La ira de su hermano:* Esaú odiaba a Jacob y tramaba su muerte (cf. Gén 27,41-45). *El reino de Dios:* sin duda el autor se refiere a la visión que Jacob tuvo en sueños de la escala (Gén 28,11-22). En ella Dios demuestra a Jacob su protección y le revela el porvenir de su descendencia. Estos son los planes misteriosos de Dios, *las cosas santas* de que adquiere conocimiento Jacob [24]. *El reino de Dios* es el modo de gobernar divino el mundo y los hombres. Como el rey se vale de sus ministros, así también Dios. En la visión del Génesis, los ministros están representados por los ángeles [25]. *En las fatigas:* Jacob trabajó duramente en la casa de su tío y suegro Labán durante veinte años (cf. Gén 31,38-42), y le bendijo Dios copiosamente (cf. Gén 30,43). *El fruto de sus trabajos:* lit. sus trabajos, por metonimia: *el fruto*... (cf. Prov 3,9 LXX; Eclo 14,15; 28,15).[26].

11 Labán fue un avaro y abusó de Jacob (cf. Gén 29,25-27; 30,27ss; 31,6-16). Probablemente, *opresores* se refiere solamente a Labán, como plural de categoría. *Lo enriqueció:* Dios providente—la sabiduría—colma de bienes a Jacob (cf. Gén 30,43; 31,42; 33,11) y por su amor, también a Labán (cf. Gén 30,27-30).

12 Los *enemigos* de Jacob son Labán, que persigue a Jacob (cf. Gén 31,22-23), y Esaú, que maquina su muerte antes de que parta a Harán (cf. Gén 27,31) [27]. La sabiduría protegió—διεφύλαξεν—a Jacob (cf. v.1b). Después de la visión de Betel, Jacob hace un voto a Dios y dice: «Si Dios está conmigo y me protege—διαφυλάξῃ—..., Yahvé será mi Dios» (Gén 28,20s). Dios ha cumplido el deseo de Jacob y su propia promesa (cf. Gén 28,15). De *emboscadas* no nos habla el Génesis. *Y le otorgó...:* el verso ofrece una gran dificultad en la versión. El verbo βραβεύω significa originariamente «actuar como árbitro» en los juegos; de aquí «dirigir», etc., y nuestro verso: dirigió en su favor (αὐτῷ), *otorgó*... El verso hace referencia a Gén 32,25-33, a la lucha de Jacob con el ángel, lucha misteriosa, que ter-

24 Cf. M. J. LAGRANGE, *Le livre de la Sagesse:* RB 4 (1907) 102s.
25 Cf. C. A LAPIDE, *Comm. in Sacram Scripturam. T. VIII in librum Sapientiae* (Parisiis 1868) p.507.
26 Cf. CARL E. PURINTON, *Translation:* JBLit 47 (1928) 296-299.
27 A la vuelta de Jacob, Esaú prepara un ejército para recibirlo (cf. Gén 32,7ss), pero las intenciones no son de guerra, como cree Jacob (cf. Gén 32,8-13), sino amistosas, como se ve por el encuentro fraternal que tienen (cf. Gén 33,4ss). A no ser que el autor sagrado pretenda enseñarnos sutilmente que Dios cambia las intenciones del corazón en favor de sus elegidos.

y le otorgó la victoria en un duro combate, |
para que conociera que la piedad es más poderosa que todo.
13 Ella no abandonó al justo vendido, |
sino que lo libró del pecado;
14 descendió con él a la cisterna |
y no le abandonó en las cadenas, |
hasta que le procuró el cetro real |
y el poder sobre sus tiranos; |
hizo aparecer mentirosos a los que le infamaban |
y le dio una gloria eterna.
15 Ella misma liberó al pueblo santo, la raza irreprochable, |
de una nación de opresores.

---

mina con la victoria de Jacob y con la bendición y palabra del ángel: «No te llamarán ya más Jacob, sino Israel, pues has luchado con Dios y con los hombres y has vencido» (Gén 32,29; cf. Os 12,5). En la parte final del v.12, el autor enuncia una lección religiosa: *la piedad es más poderosa que todo*, pues hasta vence a Dios en la súplica humilde y confiada.

13-14 *El justo vendido* es José (cf. Gén 37,26-28.36; Sal 104,17). La sabiduría no le abandona. En la tradición aparece también como el tipo del sabio. El autor presenta de nuevo en la sabiduría la personificación de la asistencia y protección de Yahvé (cf. Gén 39,2-5). *Le libró del pecado*, no porque cayera en él, sino porque resistió a la tentación, rechazando las propuestas de la mujer de Putifar (cf. Gén 39,7-12). *La cisterna* podría también traducirse por cárcel (cf. Gén 40, 15; Ex 12,29 λάκκος), y así se seguiría el orden de la historia del Génesis. Pero no es necesario exigir al autor esta sumisión rigurosa [28]. *No le abandonó en las cadenas*, ya en la cárcel de Egipto; expresamente nos lo dice el Génesis hablando de Yahvé (cf. 39,21-23). *Un cetro real*: José no fue rey de Egipto, pero, según Gén 41,39-44, fue virrey; el faraón puso en sus manos el gobierno de Egipto (cf. Sal 104,21). *Sus tiranos*, los egipcios y sus hermanos (cf. Gén 42-45). *Los que le infamaban*: la mujer de Putifar (cf. Gén 39,14-18); plural de categoría (cf. v.11). *Gloria eterna*: honores como de un rey y la fama inmortal. El esquema de la historia de José: justo perseguido-glorificado, es el típico para la historia religiosa del AT (cf. Job, Tobit). Nuestro autor lo utiliza y hace protagonista del relato a la sabiduría; lee o descifra en la historia la acción salvadora de la sabiduría.

15-11,1 Hasta aquí el autor ha ensalzado a la sabiduría como protectora y liberadora de los padres; desde ahora, la acción de la sabiduría se extiende a todo el pueblo elegido. Moisés tiene una función de mediador. La epopeya del Exodo, la liberación por excelencia del pueblo israelita, es obra de la sabiduría. Esta última sección del c.10 nos introduce perfectamente en los temas de la tercera parte. Aquí están ya presentes los tres personajes centrales: Israel, Egipto (los enemigos), la sabiduría (Dios salvador) [29].

[28] En Gén 37, LXX traduce metódicamente *bôr* (cisterna) por λάκκος siete veces. Cf. J. Fichtner, *Der A. T. Text*: ZAW 57 (1939) 175.
[29] P. Grelot opina que el midrás sobre el Exodo comienza en 10,15; cf. *Sagesse* 10,21 *et*

16 Entró en el alma de un siervo del Señor |
e hizo frente a reyes terribles con prodigios y señales.
17 Dio a los santos el premio de sus trabajos, |
les condujo por un camino admirable. |
Fue para ellos sombra protectora durante el día |
y luz estelar durante la noche.

---

15 En la tradición antigua es Dios mismo o su ángel el que conduce y libera a Israel de Egipto (cf. Ex 13-15; Is 63,11-14; Ez 20,10). El lo atribuye a la sabiduría divina, que lo puede todo y es fiel reflejo de su actividad (cf. 7,25-27). *Pueblo santo, raza irreprochable* (cf. v.17.20; 17,2; 18,1.5). El autor conoce al detalle la historia del pueblo en Egipto y durante la estancia en el desierto; a pesar de esto, parece ignorar sus pecados (cf. Dt 9,4ss; Ez 20,8ss; Neh 9,16ss). Sin embargo, no se puede acusar al autor de insinceridad o de intención de falsear la realidad. En un contexto que no es estricta narración histórica, el autor puede permitirse la licencia de subrayar un aspecto determinado: la acción liberadora de la sabiduría salva a su pueblo de la opresión de los enemigos. Cuando le interese insinuar las infidelidades del pueblo, lo hará (cf. 11,9s; 12,21s; 16,5.6.11; 18,20ss). La gloria y santidad de la sabiduría se ven reflejadas en el pueblo, su protegido. «Dios puso en el interior de ellos su santo espíritu», nos dice Is 63,11, y se puede, por lo tanto, llamar *santo* el que posee el espíritu del Señor y la sabiduría (cf. 7,27). El autor idealiza a sus personajes, v.gr., Salomón y el pueblo elegido en su primer período del desierto (cf. Jer 2,2-3)[30].

16 *Siervo del Señor*, Moisés. Servidor, siervo (θεράπων, hebreo *ʿebed)* es el apelativo permanente de Moisés en el Pentateuco y Jos (cf. Ex 4,10; 14,31; Núm 11,11; 12,7s; Dt 3,24; Jos 1,2; 8,31. 33). La sabiduría *entró en el alma* de Moisés, pues Dios estaba con él (cf. 7,27; Dt 3,12; 4,12; Núm 12,7s; Is 63,11, etc.). *Hizo frente:* el sujeto gramatical es la sabiduría. *Reyes:* plural mayestático, pues se refiere al faraón. *Prodigios y señales:* el binomio ya estereotipado se refiere a las maravillas obradas por medio de Moisés en Egipto (cf. 8,8; Ex 7,3.9: LXX; 11,9s: LXX; Dt 4,34; 6,22; 7,19; 11,3; 13,2.3; 26,8; 28,46; 29,2; 34,11).

17 *Los santos* son el pueblo santo liberado del v.15. *Premio de sus trabajos:* la liberación del yugo de la servidumbre, no el hallar gracia a los ojos de los egipcios, o el poco oro y la plata que pudieran recoger a última hora antes de la huida (cf. Ex 3,21s; 11,3; 12,35s). El tema de la conducción del pueblo por parte de Yahvé es frecuente en la tradición del Exodo (cf. Ex 13,17; 15,13; Núm 24,8; Dt 1,33; 1 Cr 17,21; Neh 9,12; Sal 77,14.53.72, etc.). *Camino admirable,* no porque no tuvieran dificultades, sino porque en todo

le Targum de l'exode: B 42 (1961) 49. El estilo, ciertamente, es midrásico, y el tema es el del Exodo; pero no se puede separar de 10,1-14 y es una unidad distinta de 11,2-19,22. El c.10 se puede considerar de estilo midrásico y escrito por el mismo autor de 11-19; de aquí la identidad en las características.

30 También se puede explicar el modo de hablar del autor, porque Israel es un pueblo de elección con un destino de santidad (cf. Ex 19,6; Lev 11,44). En el NT, a los fieles se les llama *santos* por esta razón (cf. Rom 1,7; 1 Cor 1,2; 1 Pe 2,9, etc.); cf. F. Feldmann, p.75; P. Heinisch, p.209.

18 **Les hizo atravesar el mar Rojo |**
y les condujo a través de muchas aguas.
19 **Mas a sus enemgios los sumergió |**
y los arrojó de nuevo desde el abismo profundo.
20 **Por esto los justos despojaron a los impíos |**
y cantaron himnos, ¡oh Señor!, a tu santo nombre |
y celebraron acordes tu mano protectora.
21 **Porque la sabiduría abrió la boca de los mudos |**
y dio soltura a las lenguas de los niños de pecho.

él se manifestó el poder y la gloria de Dios. *Sombra protectora:* Dios guiaba al pueblo desde la nube diurna y desde la columna de fuego durante la noche (cf. Ex 13,21s). El autor ve en la nube la acción benéfica de la sabiduría. La idea de que la nube durante el día les protegía de los rayos solares no aparece en el Exodo, pero está insinuada en Núm 10,34; 14,14; Sal 104,39 [31].

18-19 Cf. 19,7; Ex 14,21-30; Sal 77,13. El paso del mar Rojo señala la fecha más importante de la liberación de Israel. El enemigo es vencido, la protección de Yahvé se manifiesta gloriosamente. Por esto el tema ha pasado al patrimonio de la poesía épica nacional y nuestro autor descubre en él a la sabiduría en plena acción.

20 El autor, exaltado religiosamente, habla directamente con el Señor en estilo hímnico también. *Los justos:* cf. los santos (v.17) y pueblo santo (v.15). *Despojaron a los impíos* de sus armas. Es muy probable que el autor dependa en este rasgo del despojo de tradiciones orales independientes [32]. *Cantaron himnos:* el autor se refiere sin duda a Ex 15,1-21. *Tu santo nombre* es Dios mismo, pues Moisés y los hijos de Israel cantaron a Yahvé el cántico (cf. Ex 15,1). *Tu mano protectora:* el poder de Dios, manifestado victoriosamente en favor del pueblo elegido (cf. Ex 14,31; Sal 77,42; Job 27,11).

21 La interpretación de este verso, unido formalmente al anterior, no se puede explicar por Ex 15,1-21. Los comentaristas parecen desorientados al intentar explicarlo, pues el contenido: mudos y niños de pecho que hablan, no dice relación al hecho del Exodo. P. Grelot ha encontrado una explicación plausible [33]. El *Targum* de Jerusalén, en la paráfrasis de Ex 15,2, se expresa en términos parecidos a Sab 10,21. Los doctores de la ley han trenzado una serie de textos bíblicos por afinidad de temas, forzando a veces el sentido original. Para explicar Ex 15,2, han aducido Dt 32,6.13 y Ez 16,4-6 en sentido realista. De otro lado, Ex 15,2 ha sido iluminado por Sal 8,2. De esta forma, los *niños de pecho* han venido a cantar himnos a Yahvé. *Los mudos* de Sab 10,21 serían *los niños de pecho* si se aplica la ley del paralelismo. El estilo midrásico de nuestro autor recomienda esta hipótesis. Los capítulos siguientes lo confirmarán, pues se acentúa el carácter midrásico y comentario libre de la Escritura, tal y como se hacía en la sinagoga ya en el siglo I a. C.

[31] Sobre la dependencia de Sab 10,15ss de versiones griegas de la Escritura, cf. J. Fichtner, *Der A. T. Text:* ZAW 57 (1939) 176.
[32] Una tradición alejandrina, conservada en F. J., *Antq.* II 16,6, nos habla del despojo.
[33] Cf. su artículo *Sagesse 10,21:* B 42 (1961) 49-60; también L. Ginzberg, *The Legends of the Jews* II 257s.

11 1 **Hizo prosperar sus empresas por medio de un profeta santo.**

CAPITULO 11

1 Pertenece todavía al c.10. La sabiduría es todavía sujeto gramatical por última vez [1]. *Por medio de:* literalmente «por mano de»; indica la mediación. *Un profeta santo* es Moisés (cf. 10,16). Moisés, enviado de Dios, que hablaba en su nombre (cf. Ex 3,10-15), es llamado profeta en Dt 18,15.18; Os 12,14, y gran profeta en Dt 34,10, porque Yahvé trataba con él cara a cara, con confianza, como con un amigo (cf. Núm 12,6-8). *Santo*, porque posee el espíritu de Dios, la sabiduría (cf. 7,27; 10,16). Los profetas se llaman santos (cf. Lc 1,70; 2 Pe 3,2; 2 Re 4,9; Ef 3,5; 2 Pe 1,21).

El verso es un resumen de lo que antecede y prepara de un modo general el paso al desarrollo de la tercera parte. La visión es optimista. El mensaje del autor, que se vale del pasado, es un mensaje de esperanza. Así terminará también la tercera parte y, con ella, el libro (cf. 19,22).

Dios protege fielmente a su pueblo y lo bendice. 11,2-19,22

Sab 11,2-19,22 es un midrás haggádico [2]. No es propiamente un midrás sobre las plagas, porque abarca también el período del desierto, sino un midrás en forma homilética, cuyo tema central es la protección y bendición de Israel en los sucesos del Exodo [3]. El método o técnica de la *synkrisis*—desarrollo por comparaciones—se une al rabínico del midrás [4].

No es fácil determinar la estructura [5]. Comienza con una narración, que resume muy brevemente la estancia del pueblo en el desierto y la asistencia de Dios en la necesidad (11,2-4). Propone a continuación el tema de la tercera parte en forma de una tesis (11,5) y prosigue con la explanación e ilustración del tema en siete dípti-

1 Entre otros así piensan GRIMM, p.204; J. FICHTNER, p.41; ADDISON G. WRIGHT, *The Structure:* B 48 (1967) 176.

2 Midrás haggádico es la explicación de un texto o pasaje de la Escritura por medio de la misma Escritura o de fuentes extrabíblicas, con la intención de hacerla inteligible y de llevar a la práctica la enseñanza que nos comunica. Los autores admiten comúnmente que Sab 11-19 es un midrás, pero no están de acuerdo en determinar sobre qué: sobre el Exodo, sobre el Pentateuco, sobre las plagas, sobre la roca, sobre la bendición a Israel, etc. Sobre este tema pueden consultarse especialmente E. STEIN, *Ein jüdischhellenistischer Midrasch über den Auszug aus Agypten:* Monatsschrift für Gesch. und Wiss. des Judentums 78 (1934) 558-575; G. CAMPS, *Midraš sobre la historia de les plagues:* MisBU 97-113; R. T. SIEBENECK, *The Midrash of Wisd.* 10-19: CBQ 22 (1960) 176-182; ADDISON G. WRIGHT, *The litterary Genre Midrash:* CBQ 28 (1966) 105-138.417-457.

3 Cf. ADDISON G. WRIGHT, *The Structure of Wisdom* 11-19: CBQ 27 (1965) 33-34.

4 F. Focke llamó por primera vez a Sab 11-19 *Synkrisis* (σύνκρισις) en *Die Entstehung der Weisheit Salomos:* Forschungen zur Religion und Literatur des A. und N. Ts. N. F. 5 (1913) 12. A Focke han seguido muchos autores. Sobre el uso de la *synkrisis* clásica en la literatura judía, cf. E. STEIN, artículo citado en nota 2; I. HEINEMANN, *Synkrisis oder äussere Analogie in der «Weisheit Salomos»:* ThZ 4 (1948) 241-252.

5 Puede confrontarse A. G. WRIGHT, *The Structure:* B 48 (1967) 165-184; coincide casi al detalle con la propuesta por el mismo autor en *The Structure of Wisdom* 11-19: CBQ 28 (1966) 28-34 y en *The litterary Genre Midrash. Part two:* CBQ 28 (1966) 434-436; J. M. REESE, *Plan and Structure in the Book of Wisdom:* CBQ 27 (1965) 391-399.

2 Atravesaron un desierto inhabitable |
y en lugares intransitables plantaron sus tiendas.
3 Hicieron frente a sus enemigos |
y rechazaron a sus adversarios.
4 Tuvieron sed y te invocaron, |
y una roca escarpada les proporcionó agua, |
alivio a su sed, una piedra dura.

---

cos, según el método de la *synkrisis* (11,6-19,21). El verso final 19,22 es la conclusión del libro. El desarrollo del tema se ve interrumpido varias veces con la intercalación de digresiones y excursus [6].

Narración introductoria. 11,2-4

Los tres versos resumen sumariamente la historia narrada en Ex 12,37-17,7. Los episodios a través del desierto sirven de introducción histórica al tema doctrinal de la tercera parte, propuesto en v.5. El sujeto gramatical es siempre el mismo: el pueblo de Israel; el uso del paralelismo sinonímico es impecable. En cuanto a la construcción interna, el v.4 responde al v.2.

2 Cf. Sal 106,4. La mirada retrospectiva al tiempo ya lejano de la estancia de los padres en el desierto, con su dureza proverbial, su habitar en tiendas, les trae con nostalgia a la memoria de los israelitas de todos los tiempos el recuerdo de una edad dorada, en que Dios, ahora lejano, protegía maravillosamente al pueblo (cf. Dt 8; 32,10-13). La fiesta de los Tabernáculos fue instituida para perpetuar el recuerdo de la estancia de los hijos de Israel en el desierto durante cuarenta años (cf. Lev 23,39-43).

3 A través del desierto, hasta que llegaron a Palestina, los israelitas tuvieron que luchar con muchos pueblos y reyes que se oponían a su paso: con los amalequitas (cf. Ex 17,8ss); con el rey de Arad, cananeo (cf. Núm 21,1-3); con Sihón, rey amorreo de Hesbón (cf. Núm 21,21ss; Dt 2,31-33); con Og, amorreo, rey del Basán (cf. Núm 21,33ss; Dt 3,1-7); con los moabitas (cf. Núm 25, 16ss); con los madianitas (cf. Núm 31,2ss). En los himnos de Israel se recordarán estas victorias, como victorias de Yahvé en favor de su pueblo (cf. Sal 134,10-12; 135,16-22; 117,10-12).

4 El episodio de la roca, a que alude el verso, viene narrado en Ex 17,1-7 y Núm 20,2-13. *Te invocaron:* es típico de esta tercera parte interrumpir la narración para insertar, en estilo coloquial, un diálogo con Dios (cf. v.17.20ss; 12,1ss; 14,3ss; 15,1-3, etc). El autor pasa por alto las murmuraciones del pueblo y su falta de fe y de confianza en Dios; se mueve en un plano ideal, donde sólo se manifiesta la acción maravillosa de Dios. Solamente Moisés y Aarón *invocaron* al Señor (cf. Ex 17,4; Núm 20,6); el pueblo, la asamblea, tentó al Señor (cf. Ex 17,2.7), y por esta causa aquel lugar se llamó Massá (tentación) y Meriba (querella) (Ex 17,7; Núm 20, 13; cf. Núm 20,24; 27,14; Dt 6,16; 9,22; 32,51; 33,8; Sal 80,8; 94,8; 105,32; Ez 47,19; 48,28). *Una roca escarpada...:* el verbo, en el

[6] Cf. introducción 4.

5 **Pues lo que fue instrumento de castigo para sus enemigos, |**
fue para ellos medio bienhechor en la dificultad.
6 **En vez de una fuente que fluye perennemente del río |**
con sangre mezclada con polvo,

---

original, está en voz pasiva: le fue dada agua... La voz pasiva, en la Escritura, sirve para expresar la acción divina de una forma parafrástica. Por respeto se evita el nombre divino.

No se borró de la memoria del israelita el gran beneficio de Dios en el desierto: el agua. Ella es la mayor bendición que Dios puede enviar a una tierra abrasada por el sol. Por esto lo agradecen a Dios con las palabras inspiradas de sus poetas (cf. Sal 77,15.16.20; 104,41; 113,8). El agua que mana abundante en el desierto será uno de los temas del segundo Exodo, la vuelta de Babilonia (cf. Is 43,19s; 48,21) y el símbolo de los bienes mesiánicos (cf. Is 35,6s; 41,17s). San Pablo ve simbolizado a Cristo en la roca, convertida en manantial (cf. 1 Cor 10,4), y Jesús mismo, en Jn 7,37-39, se convierte en un manantial que apaga la sed de los que creen en él, que vienen a ser, a su vez, manantiales de agua viva, del espíritu de Dios.

5 Propone el autor en forma apodíctica el tema de su homilía: la misma cosa empleada por Dios servirá para castigar a unos o para beneficiar a otros [7]. El principio se repite a lo largo de la disertación de diversas maneras (cf. 11,13; 16,2.24; 18,8). Es una síntesis de la visión teológica que el autor tiene de este período determinante de la historia de Israel. El principio enuncia genéricamente el modo de actuar de Dios con relación a los egipcios y a los israelitas. Dios está presente, actúa en los sucesos y acontecimientos de la naturaleza y de la historia; un mismo medio tiene diversa aplicación, significación y resultado, según sea la relación existente entre los hombres y Dios, Señor de la naturaleza y de la historia.

A continuación será ilustrado el tema con siete dípticos o comparaciones antitéticas, tomadas fundamentalmente de la historia canónica del Exodo.

Agua de la roca; aguas ensangrentadas del Nilo. 11,6-14

La primera ilustración del tema general (v.5) está inspirada en Ex 7,17-25: plaga de la sangre en el Nilo. El tema de esta sección es el *agua* (v.6-7), instrumento de castigo y de bendición. La proximidad con la introducción histórica (v.2-4) ha determinado, al parecer, la elección del primer ejemplo. La *sed* (v.8.14) no es tema principal, sino que ilustra, a su vez, la diversidad del *castigo* en unos y en otros.

6-7 Estilísticamente es bastante defectuosa la redacción de estos dos versos. El pensamiento está expresado de una forma tortuosa, con expresiones recargadas y con un vocabulario raro. Esto ha dado lugar a una tradición insegura y variada del texto [8]. Sin embar-

[7] Literalmente, el texto dice: «pues por lo que (en plural) sus enemigos fueron castigados, por ello fueron ellos beneficiados en las dificultades».
[8] Cf. Grimm, p.205-207; J. Ziegler, *Sapientia Salomonis*, aparato crítico.

[7] en castigo de un decreto infanticida, |
les diste agua abundante inesperadamente.
[8] Mostrando con la sed de entonces |
cómo habías castigado a los enemigos.
[9] Pues, al ser sometidos a prueba, aunque benignamente corregidos, |
comprendieron cuánto sufrían los impíos severamente juzgados.
[10] Pues a unos los probaste como padre que amonesta, |
a otros los examinaste como rey severo que condena.

---

go, la idea emerge clara de esta fronda exuberante: al agua túrbida, mezclada con sangre, se opone el agua límpida, abundante; los egipcios, en castigo de su crimen, ven convertido el Nilo en un repugnante amasijo de agua, de sangre y polvo; a los israelitas, contra toda esperanza, les da Dios agua en abundancia. El agua es, por lo tanto, el elemento de castigo para unos, de bendición para otros.

Mezclada con polvo: literalmente significa «manchado de sangre y de polvo», que en el texto califica a *sangre.* Ex 7,17-25 nos cuenta cómo las aguas del Nilo se convirtieron en sangre por obra de Moisés y Aarón, para convencer al faraón de la misión auténtica de parte de Yahvé. El autor de Sab relaciona literalmente este hecho con el mandato del rey de matar a todos los recién nacidos varones (Ex 1,15-22), arrojándolos al río. Así se cumple también el principio que enunciará en 11,16: por lo que uno peca, se es castigado.

8 A partir del v.8 y hasta el v.14 intenta explicar el autor cómo Dios ha castigado a los enemigos con la falta de agua potable (v.6), es decir, con la sed (cf. Ex 7,18-24). Resuelve al mismo tiempo una dificultad: los israelitas sufrieron también el tormento de la sed en el desierto (cf. Ex 17,1-3; Núm 20,2-5). Responde: sí, pero esto no fue un verdadero castigo, sino una amonestación paternal, para que conocieran la dureza del castigo infligido a los enemigos (cf. 16,4). *La sed de entonces,* la que los israelitas sufrieron en el desierto. Ya el v.7 aludía veladamente a la sed de los israelitas con el adverbio «inesperadamente». Los v.9-10 desarrollan la afirmación del v.8.

9 *Al ser sometidos a prueba:* Dios pone a prueba, tienta a los israelitas en el desierto. Según Ex 17,2.7, que subraya la parte negativa del pueblo, son los israelitas los que tientan a Dios; pero Dt 8, 2-5, en una visión panorámica, afirma que los cuarenta años del desierto fueron una prueba de Dios al pueblo, para ver lo que había en su corazón. Muy probablemente el texto del Dt ha influido en la formulación de Sab 11,9-10. Así, la prueba de que habla el v.9 se extendería no sólo a la sed, sino a todas las penalidades sufridas en el desierto.

Benignamente corregidos: literalmente, «con misericordia». La finalidad de las pruebas es siempre la corrección, o la conversión a Dios (cf. v.23-26; 12,10.19-20). *Severamente:* literalmente, «con ira». A la misericordia usada con los israelitas se opone «la ira» con que son juzgados los impíos. Pero la ira de Dios no se opone a la justicia, ni siquiera a la clemencia (cf. 12,15-16).

10 Este verso repite la misma enseñanza del v.9, y los dos hemistiquios de uno corresponden a los del otro. *Los probaste como*

11 **En su ausencia o en su presencia eran igualmente atribulados.**
12 **Porque una doble tristeza les afectó, |**
y el gemido por el recuerdo de lo pasado:
13 **pues, al oír que con los propios castigos |**
eran favorecidos los otros, reconocieron al Señor,
14 **y al que en otro tiempo expuesto y abandonado habían rechazado**
lo admiraron al final de los sucesos, | [con desprecio |
después de estar sedientos de diversa manera que los justos.

---

padre, inspirado en Dt 8,5. En la corrección de los hijos se revela la misericordia del padre, y en el castigo de los impíos se manifiesta la justicia exacta y severa de Dios. Esta doctrina es permanente en Sab (cf. c.12.16.18).

11 La interpretación exacta del verso es muy difícil. Los autores no están de acuerdo. Gramaticalmente, los ausentes y presentes son los mismos atribulados, pero ¿con relación a qué o a quiénes están ausentes? Unos opinan [9] que se dice con relación al país, es decir: *fuera* o lejos de sus casas, en el mar Rojo (cf. Ex 14,24ss), o *en casa*. Otros [10], con relación a los israelitas, es decir: estando los israelitas en el desierto, o cuando aún estaban entre ellos en Egipto. Esta parece ser la interpretación más probable. *Igualmente* no quiere decir que aún continuaban las plagas anteriores, sino que todavía eran castigados, como explicará a continuación.

12-13 El sufrimiento es de orden psicológico. La construcción estilística de v.12-14, como decíamos de v.6-7, es bastante complicada, y su desarrollo no es rectilíneo. Por esto no se puede saber con certeza cuál es la *doble tristeza* que se abate sobre los egipcios. Parece ser que dice relación a la ausencia y presencia del v.11. *El recuerdo de lo pasado* sería la causa de la primera tristeza, el recuerdo de las plagas, cuando los israelitas estaban aún entre ellos; la segunda tristeza, la causada por la noticia de los felices acontecimientos del desierto, en especial por la abundancia del agua, que corresponde a *los propios castigos*. El autor sintetiza la historia y supone ya informados a los egipcios de lo sucedido en el desierto. En este v.13 aflora el tema principal de la homilía (cf. v.5). *Reconocieron al Señor:* a saber, el poder del Señor que había obrado estas maravillas (cf. Ex 14,18).

14 El final del v.13 trae a la memoria del autor la persona de Moisés, instrumento del Señor en todos estos acontecimientos. *Expuesto y abandonado:* Moisés (cf. Ex 2,3; Act 7,21). *Rechazado con desprecio:* Faraón rechazó los mandatos del Señor, transmitidos por su mediador Moisés (cf. Ex 5,2; 7,13.22, etc.). Moisés participa, por lo tanto, del desprecio y ultraje hechos a Yahvé, como mensajero suyo. *Los sucesos* o acontecimientos en favor de los hebreos, narrados especialmente en Ex 5,1-17,7. *Después de estar sedientos:* por la sed han conocido los israelitas, cómo Dios castiga a los impíos (v.8); por esta misma sed han tenido que reconocer también los egipcios la mano del Señor (cf. v.13) y la gloria de su enviado. *De diversa ma-*

9 Cf. GRIMM, p.207s.
10 Cf. P. HEINISCH, J. FICHTNER, F. FELDMANN, etc.

15 Por sus pensamientos insensatos e injustos, |
por los que, inducidos a error, rendían culto a reptiles irracionales [y bestias despreciables,] |
tú les enviaste en castigo una multitud de animales irracionales, |
16 para que aprendiesen que, con lo que uno peca, con ello es castigado.

---

nera que los justos; este aspecto lo ha acentuado el autor desde el v.8: una misma prueba, para unos, es castigo, para otros, solamente corrección. *Los justos:* cf. 10,15.

Codornices, en vez de la plaga de los animales. 11,15...16,4

El segundo díptico que ilustra el tema general (v.5) no presenta un desarrollo uniforme. Dos digresiones (11,17-12,22 y 13,1-15,17), las más largas de la tercera parte, se incrustan en él como dos cuñas, dividiéndolo en tres fracciones (11,15-16; 12,23-27 y 15,18-16,4). Estas son reconocibles, a pesar de la separación, por la uniformidad del tema: plaga de los pequeños animales, ley del talión y por el vocabulario común [11].

15 Debido al culto que los egipcios rendían a los animales, fueron por Dios castigados con animales. Así se cumple la ley del talión (v.16). Estas plagas son narradas en Ex 7,26-29; 8; 10,12-19. Son *insensatos sus pensamientos,* porque han desfigurado totalmente el ideal de lo divino. *Injustos*: literalmente, «a causa de su injusticia». El origen de la idolatría radica en la perversión de la voluntad, conforme también al pensamiento paulino (cf. Rom 1,18-21). El autor desarrollará ampliamente el tema en los c.13-15. *Inducidos a error:* error fundamental en la vida, porque desfigura por completo la idea de Dios con todas sus consecuencias en la vida humana. 12,24 insiste todavía más intensamente en las cualidades de este error. El culto rendido a los animales en Egipto es proverbial en la historia, especialmente en la época griega. *Reptiles,* probablemente cocodrilos, serpientes. *Bestias despreciables,* podría referirse a cualquier bestia salvaje o animal silvestre, desde el león hasta los insectos; por el adjetivo *despreciables* más bien hay que referirlos a los animales más insignificantes, v.gr., escarabajos (cf. 16,1; 12,24). *Tú les enviaste en castigo* (cf. 16,1.3). El Exodo nos habla de ranas (Ex 8,1-10), mosquitos (Ex 8,12-14), tábanos (Ex 8,17-27), langosta campestre (Ex 10,4-19). Ahora se esperaría que el autor nos presentara la segunda cara del díptico: «pero a los tuyos...»; sigue, sin embargo, la enunciación de la ley del talión y largas digresiones. La antítesis aparece en 16,2.

16 Ley del talión. El autor la enuncia aquí en términos explícitos (cf. también 12,23; 16,1). Es una ley muy conocida en toda la tradición del AT (cf. Gén 9,6; Ex 21,24s: ojo por ojo; Lev 24,20; Prov 5,22, etc.); en el NT, cf. Mt 5,38; 26,52. Como hemos visto, las referencias a 12,23-27 y 15,18-16,4 son continuas. El tema es el mis-

[11] Cf. A. G. Wright, *The Structure:* B 48 (1967) 178 y nota 2.

17 Pues, en efecto, no carecía de recursos tu mano omnipotente, |
la que creó el mundo de una materia informe, |
para enviar contra ellos multitud de osos o feroces leones,

---

mo, y las digresiones intermedias ilustrarán de alguna manera el tema principal de la parte negativa del díptico: veneración de los animales y sus consecuencias.

Digresión sobre la omnipotencia divina. 11,17-12,22

El recuerdo de la plaga de los animales, «bestias despreciables», trae a la memoria la omnipotencia divina por contraste. Que Dios haya castigado a los egipcios con animales despreciables no significa que su potencia se haya empequeñecido. La digresión es un canto a la omnipotencia de Dios, fundamento de su misericordia y de su justicia. Por la temática dividimos la digresión en cuatro partes: 1) omnipotencia de Dios (11,17-22); 2) la omnipotencia de Dios es fundamento de su misericordia (11,23-12,14); 3) y de su justicia (12,15-18); 4) lección práctica de la historia (12,19-22).

Omnipotencia de Dios. 11,17-22

Los límites de esta pequeña unidad están indicados por la inclusión: *mundo-mundo* (v.17 y 22). Dios pudo haber castigado a los egipcios con medios más extraordinarios, pues su potencia creadora no tiene límites, pero prefirió la norma del orden y del equilibrio en el cosmos. La libertad soberana de Dios se supone en el ejercicio de su omnipotencia.

17 Efectivamente, la *mano omnipotente* de Dios disponía y dispone de todos los medios imaginables. Podría haber multiplicado las fieras ya conocidas, o haber creado nuevas especies, fantásticas, terroríficas (v.18-19), o simplemente haber querido destruirlos con su solo querer (cf. v.20). *Creó el mundo:* la gran obra de Dios donde se manifiesta su poder; su omnipoder es la creación del mundo. Es un dogma fundamental del pueblo de Israel y que está en el frontispicio de todos los libros sagrados: «al principio creó Dios el cielo y la tierra» (Gén 1,1). El israelita no necesita probarlo; la creación está ahí presente, clamando y glorificando a su Creador (cf. Sal 18,2), y necio será todo aquel que no lo reconozca (cf. 13,1-9). *De una materia informe:* intento de explicación del hecho inconmovible de la creación del mundo con conceptos y procedimientos caducos, humanos, para hacer un poco más asequible el gran misterio del origen primero de todas las cosas. La expresión en el contexto no tiene tanta importancia como se le ha dado; es plenamente secundaria. Está inspirada en el vocabulario filosófico neoplatónico del tiempo [12]. Pero como en otros casos semejantes (cf. 8,19-20), el autor

[12] El concepto de materia en Platón, como principio constitutivo del mundo, es bastante oscuro; cf. E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen* II 1 p.719-744. Desde Aristóteles se perfila más la doctrina; cf. L. CENCILLO, *Funciones del concepto de «materia» en el Corpus Aristotelicum:* RevFil 15 (1956) 209-226; ID., *Hyle. Origen, concepto y funciones de la materia en el Corpus Aristotelicum* (Madrid 1958). Para nuestro tema, cf. también M. J. LAGRANGE, *Le livre de la Sagesse:* RB 4 (1907) 88.

[18] o fieras recién creadas, furiosas, desconocidas, |
que exhalaran un soplo de fuego, |
o que arrojaran un aliento humeante, |
o que fulminaran terribles centellas con la mirada;
[19] que no sólo sus heridas pudieran aniquilarlos, |
sino aun destruirlos su sola vista terrorífica.
[20] Y aun sin esto, podían ser derribados de un soplo, |
perseguidos por la justicia, | dispersados por el soplo de tu poder. |
Mas tú has dispuesto todas las cosas con medida, número y peso.

---

no es mero receptor de las ideas filosóficas, sino que las tamiza y, en último término, permanece fiel a las ideas heredadas de la tradición israelita. Parece ser que el autor no tiene todavía la idea de la creación del mundo a partir de la nada. La formulación neoplatonizante le parece apta para expresar su modo de concebir la creación, como podría serlo Gén 1,2; sin plantearse a fondo y reflejamente el problema de si *la materia informe* es eterna o no lo es. Lo que interesa al autor en el contexto presente es afirmar categóricamente la omnipotencia de Dios, que se manifiesta principalmente en la creación del mundo.

18-19 El autor habla ahora de una serie de posibles fieras o monstruos que pertenecen al zoo de la fantasía creadora de los poetas y de la imaginación popular (cf. Job 41). Dios pudo haber enviado estos monstruos, pero no fue necesario. Dios consigue lo que quiere con las cosas más insignificantes. En esto se manifiesta más su omnipotencia. *Exhalaran... fuego:* son las típicas quimeras clásicas [13]. *Un aliento humeante* podría también traducirse por rugido humeante (cf. Job 6,7: LXX; Jl 2,20; Job 41,12). *Fulminaran... centellas,* como el basilisco [14]. *Sus heridas:* βλάμη, herida producida por el zarpazo o mordedura de animal, se opone a la *vista* o aspecto (cf. Job 41,1).

20 *Aun sin esto,* sin necesidad de crear estos monstruos (v.17-19). *De un soplo,* el *uno* es numeral; πνεῦμα: soplo, pero en sentido figurado, como manifestación extraordinaria del poder del espíritu de Dios. Así, el sentido es coherente con *el soplo—*πνεῦμα*—de tu poder* (cf. 5,23; Job 4,9). *La justicia* es la justicia divina, que da a los impíos su merecido. Ninguna de estas posibilidades de orden más o menos extraordinario y a disposición de la omnipotencia divina ha sido elegida para la realización del plan salvador de Dios. El orden y el equilibrio imperan en la naturaleza. Dios dirige la historia de los hombres sin alterar el orden establecido en la naturaleza; se vale de la misma naturaleza para sus planes salvíficos. La *medida* y el *peso* con relación a las obras de la creación son ya conocidos en la Sagrada Escritura (cf. Job 28,25; Is 40,12) [15].

[13] Cf. VIRGILIO, *Eneida* 7,785s; Job 41,11-13; Ap 9,17.

[14] También los autores sagrados hablan de estos monstruos; cf. Job 41; Is 11,8; 14,29; 59,5; Jer 8,17, etc.

[15] La tríada: medida, número, peso es célebre en la literatura clásica ya desde Platón. Nuestro autor manifiesta el influjo helenístico; cf. E. DES PLACES, *Un emprunt de la «Sagesse» aux «Lois» de Platon?:* B 40 (1959) 1016s: posible relación de Sab 11,20 con *Leyes* VI 757b 3-4, de sabor pitagórico, pero no directamente, sino a través de una fuente común a Platón y Sab y de un florilegio de tiempo helenístico. Cf. también W. BEIERWALTES, *Augustins Interpretation von Sapientia* 11,21 (Vg): RevEAug 15 (1969) 51-61.

21 Tu grande potencia siempre la tienes presente, |
y al vigor de tu brazo, ¿quién resistirá?
22 Porque como mota de polvo en la balanza es el mundo entero de-
y como una gota de rocío matinal que cae sobre la tierra. [lante de ti, |
23 Te compadeces de todos, porque todo lo puedes, |
y disimulas los pecados de los hombres para que se conviertan;

---

21 La omnipotencia es atributo divino, porque Dios es «el Señor del poder» (12,18a); *la tiene presente* es lo mismo que «tienes en tu mano el poder» (12,18c), para ejercitarlo como y cuando quieras. *Y al vigor de tu brazo...:* Clemente Romano (1 Cor 27) cita este verso de la Sabiduría; es la citación más antigua que conocemos del libro de la Sabiduría, fuera del NT.

22 *El mundo entero,* comparado con Dios, es como la nada. Dos comparaciones ilustran esta realidad. Una *mota de polvo en la balanza,* así traducimos, porque el autor tiene en la mente a Is 40,15. ῥοπή significa la inclinación del platillo de la balanza, o también el objeto que la hace inclinar. La *gota de rocío matinal* se evapora apenas es tocado por los rayos del sol (cf. Os 6,4; 13,3). El polvo y la gota de rocío son dos imágenes expresivas de lo poco que es el mundo en comparación de la potencia y majestad del Señor, a pesar de la inmensidad del universo en comparación de nuestra pequeñez y de su innegable belleza.

La omnipotencia, fundamento de la misericordia en Dios.
11,23-12,2

En la sección 11,23-12,14 se relacionan la omnipotencia y misericordia de Dios en el gran complejo del orden de la creación y de la providencia especial con el hombre. Se compone de dos partes: la segunda es una aplicación de la doctrina a un caso particular, el del pueblo cananeo: 12,3-14; la primera es puramente teórica: 11,23-12,2. La nota más característica de esta perícopa es el universalismo. Desarrolla el autor los motivos de la benignidad de Dios en su modo de actuar, motivos que se fundamentan en su omnipotencia: la misericordia con el hombre y su amor a las criaturas, porque son suyas [16].

23 En la sección precedente (v.17-22) ha puesto de manifiesto el autor la omnipotencia divina. Con ella hubiera podido ejercitar Dios su justicia en contra de los pecadores como hubiera querido. Como contraste impresionante, Dios actúa, pero misericordiosamente: *Te compadeces de todos* (cf. Eclo 18,13), y precisamente por ser omnipotente (cf. 12,16). *Disimulas los pecados:* sólo el que tiene poder puede ejercitar la gracia del perdón. El amor de Dios, su bondad con la creación, finalmente, culmina en el hombre. La posibilidad de que este amor no sea en vano es la reconquista del hombre peca-

[16] Esta pericopa constituye una unidad; los indicios son: Inclusión: los pecados (ἁμαρτήματα 11,23) — sus pecados (ἁμαρτάνουσιν 12,2). Confirmación: en 11,23 se habla de la conversión (μετάνοια); en 12,2 también con otras palabras: apartados de la maldad (ἀπαλλάγοντες). Solamente al principio y al fin se habla de personas.

24 porque tú amas todo cuanto existe |
y no sientes náuseas de lo que has hecho, |
pues no lo hubieras creado si lo odiaras.
25 ¿Cómo pudiera algo permanecer (en la existencia) si tú no quisie-
o ¿cómo pudiera ser conservado si tú no lo hubieras llamado? [ras?; |
26 Pero tratas con bondad todas las cosas, |
porque son tuyas, ¡oh Señor!, amigo de la vida.

---

dor, la conversión. La benignidad de Dios con el hombre tiene esta finalidad, y la Escritura lo confirma en otros lugares (cf. Ez 33,11; 2 Pe 3,9; Rom 2,4, etc.).

24 El amor o bondad de Dios ha sido el único móvil de la creación. Doctrina sublime, que no se encuentra ni en Platón ni en doctrina alguna filosófica del tiempo. No es, sin embargo, totalmente nueva en el ámbito de la revelación: Dios es bueno (cf. Sal 135,1-9); todo lo que Dios hizo es bueno, muy bueno (cf. Gén 1,31); la bondad del Señor se extiende a todas sus obras (cf. Sal 144,9). Pero en ninguna parte de la Escritura aparece tan desarrollada esta doctrina [17], que está conforme con 1,13s y 2,23.

25 El amor de Dios por sus criaturas no es un amor estático, que fue una vez, o que se complace únicamente en la contemplación de su obra. El amor de Dios es actualidad, que se manifiesta, se revela en acción. La permanencia de las criaturas en la existencia, la conservación de su ser multiforme, activo, misterioso, es la prueba más palpable del amor de Dios en acción. En v.25 se afirma la radical y absoluta dependencia presente en las criaturas del Creador. Nada de cuanto existe y permanece puede independizarse del dominio soberano de Dios; soberanidad e influjo que no anulan las propiedades y leyes de la naturaleza ni las hacen divinas en sentido panteísta, sino que las hacen ser, y ser lo que son, en un sentido trascendental. Todo cuanto existe, por el mero hecho de subsistir, evoca la acción creadora de Dios, que lo ha llamado a la existencia porque él ha querido, porque lo ha amado [18].

26 Vuelve el tema de la clemencia (cf. v.23); pero esta vez el objeto de la bondad, del «cuidado» divino son *todas las cosas* que son propiedad de Dios. El título de posesión lo ha declarado en v.24-25: Dios es el creador de ellas, es el Señor. *Amigo de la vida*, en sentido clásico, se dice del que tiene amor a su propia vida, más bien en sentido peyorativo; implica el miedo de morir. Aplicado en nuestro caso a Dios, el sentido es genérico: de «amor a la vida, a todos los vivientes en general».

[17] El influjo de la Escritura se refleja también en su optimismo sincero ante la creación desmitificada, criatura de Dios, buena y bella, en oposición a corrientes fatalistas, en las que el hombre es un juguete de la suerte, del azar, de la necesidad como fuerza cósmica.

[18] Acción divina creadora bajo la metáfora de *llamar* (cf. Sal 33,6ss; Rom 4,17; Gén 1,3ss).

12 [1] Porque tu espíritu incorruptible está en todas las cosas.
[2] Por esto, a los que caen, tú corriges poco a poco, |
y, recordándoles sus pecados, los reprendes, |
para que, apartados de la maldad, crean en ti, Señor.
[3] Porque a los antiguos habitantes de tu tierra santa

CAPITULO 12

1 El v.1 da la razón fundamental del cuidado bondadoso de Dios sobre todas las cosas (cf. 11,26). Incorruptible, imperecedero como Dios mismo. El espíritu divino está presente en todas las cosas. La idea de la presencia divina, vivificante, en todas las cosas por medio de su espíritu, ya la ha insinuado en 1,7; 7,24; 8,1. No podía sorprender este modo de pensar en el ambiente alejandrino, donde se conocía la concepción estoica de Dios como alma del mundo, como espíritu que todo lo penetra. El autor sabe seleccionar de las doctrinas contemporáneas el elemento aprovechable, purificado de la escoria de la ideología panteísta, y enriquecer con ello el patrimonio del pensamiento bíblico. El principio de la vida, el aliento vital, proviene de Dios; su espíritu alienta todo viviente; si Dios lo retira, todo perecerá (cf. Gén 2,7; 6,3; Job 27,3; 33,4; 34,14s; Ecl 12, 7). El salmista extiende la acción del espíritu a todas las cosas (cf. Sal 103,29s). De esta manera, insensiblemente, el autor en v.1 asimila nuevas doctrinas, integrándolas en la tradición.

2 *Por esto* sintetiza lo dicho en 11,23ss. Culmina el proceso lógico comenzado en 11,23 en la consideración de la pedagogía divina con los pecadores. Pedagogía toda ella de misericordia, preanuncio del NT (cf. Lc 15,1ss). *Los que caen*, paralelo a *sus pecados*; cf. «pecados de los hombres» (11,23). *Poco a poco* se opone a «de un golpe» (v.9); es la paciencia divina, que sabe esperar y dar tiempo para la conversión (cf. v.10), corrigiendo, reprendiendo. La visión es todavía universalista,como en 11,23. La finalidad de esta pedagogía divina es apartar al pecador de la maldad y conseguir de nuevo su confianza en Dios, su entrega total y absoluta, su fe en él [1].

Castigo benigno a los cananeos. 12,3-14

3 El cuadro que sigue es una prueba de lo expuesto en 11,23-12,2. Dios mostró su benignidad también en el castigo infligido a los antiguos habitantes de Palestina, los cananeos. *Tú detestabas*, odiabas: es frecuente en la Escritura la concepción antropomórfica de Dios. Se le concibe como a un hombre que se aíra o se irrita, que odia o que detesta (cf. Os 9,15; Mal 1,2-3). Expresa la irreconciliabilidad de Dios con la maldad, con el pecado. Pero Dios ama siempre al hombre, al pecador (cf. 11,23ss; 12,8). *Antiguos habitantes:*

[1] πιστεύειν con ἐπί y acusativo de persona es de época tardía, no se encuentra en los LXX, pero es frecuente en NT (cf. Act 9,42; 11,17; 16,31; 22,19; Rom 4,5.24); cf. G. SCARPAT, *Ancora sull'autore:* RivB 15 (1967) 177. Cf. también G. ZIENER, *Weisheitsbuch:* B 39 (1958) 50-54.

4 tú detestabas por las acciones abominables que practicaban: |
hechicerías e iniciaciones impías, |
5 a los asesinos sin misericordia de niños, |
devoradores de vísceras, de carne humana |
e iniciados en medio de danzas sangrientas, |

---

principalmente los cananeos, que habitaban Palestina desde mucho antes de la conquista israelita. *Tierra santa,* porque toda ella es posesión especial de Yahvé, consagrada por el santo templo y por los lugares de culto de los padres: Hebrón, Betel, Siquem, Silo, etc. (cf. 9,8).

4 Contiene el motivo de la detestación y del odio de Dios. *Hechicerías;* obras de magia y de mántica (cf. Dt 18,9ss; Ex 22,17). *Iniciaciones impías:* celebraciones, usos sagrados, cultos a las divinidades, v.gr., a Baal o Astarté, dioses de la fertilidad, con las consiguientes orgías. El autor distingue estas *iniciaciones* de los «misterios» y de las «iniciaciones mistéricas» de 14,15.23 [2]. Por todas estas abominaciones, que incluían sacrificios humanos, Dios promete arrojar de la tierra a su moradores y entregarla en manos de los israelitas (cf. Dt 18,9ss). Los profetas y reformadores de Israel lucharán por extirpar del pueblo los cultos cananeos, más atrayentes que los ofrecidos a Yahvé (cf. Dt 12,29ss).

5 En v.5 y 6a se acusa a los cananeos de crímenes rituales horrorosos: asesinatos y canibalismo. El pasaje textualmente es muy inseguro en 5c; pero el contenido sustancialmente es transmitido por todos los testimonios [3]. *Asesinos... de niños:* gramaticalmente depende de «detestabas» (v.4). Los sacrificios humanos, especialmente de niños, eran frecuentes entre los cananeos. La Sagrada Escritura lo atestigua a menudo (cf. Dt 12,31; 18,10; 2 Re 3,27). Excavaciones arqueológicas lo confirman [4]. Eran muy frecuentes los sacrificios de los primogénitos recién nacidos. En ocasiones festivas, como, por ejemplo, al comienzo de nuevas edificaciones, enterraban la víctima entre los cimientos (cf. Jos 6,26 y 1 Re 16,34). El pueblo de Israel practicó en ocasiones estos ritos, contra los cuales no cesan de clamar los profetas (cf. Jer 19,5; 7,31; Ez 16,20s; 23,37s) [5]. *Devoradores de vísceras:* acusación de canibalismo. Ni la Biblia, ni hasta ahora la arqueología, se pueden aducir para probar que los cananeos comieran carnes humanas sacrificadas. El autor no pretende hacer historia; habla en estilo parenético y dentro del género midrásico. Interpreta, por lo tanto, a su modo la historia [6]. *E iniciados... :* es el texto

[2] El verbo está en participio—μισήσας—. De él dependen los acusativos: habitantes..., asesinos, devoradores, iniciados, padres... El verbo principal en v.6b: *decidiste.*

[3] Debido a la dificultad intrínseca del texto, P. Skehan propone correcciones y transposiciones que a nuestro parecer no son necesarias; cf. *The Text and Structure of the Book of Wisdom:* Traditio 3 (1945) 10s; cf. también Grimm, p.220-222; Heinisch, p.236-238; J. Fichtner, p.46; Cornely, p.435; J. Weber, p.479.

[4] Cf. H. Vincent, *Canaan* (Paris 1907) p.188-201.

[5] Cf. E. Golla, *Sacrificios humanos en Israel:* EBG VI 331-333.

[6] D. Gill ha apuntado la posible influencia de las tragedias griegas, cuyo tema es: asesinato de niños, canibalismo, ceremonias religiosas. El vocabulario coincide y eran historias muy conocidas en el helenismo. Al autor de Sab, que conocía sin duda todas estas leyendas, al tratar el tema de los cananeos que sacrificaban a sus hijos, le vinieron a la mente los temas de las tragedias griegas, categorías estereotipadas, y los aplicó también a las prácticas cana-

[6] **y padres que asesinan con sus propias manos seres indefensos; |**
decidiste exterminarlos por mano de nuestros padres, |
[7] **para que recibiera una digna colonia de hijos de Dios |**
la tierra a ti más querida de todas.

---

más difícil de determinar críticamente; todas las proposiciones son probables. Hemos hecho esta división del texto porque nos parece la más lógica. Las partículas καί introducen un nuevo verso; así αἵματος lo hemos hecho depender de *danzas* o fiestas[7]. El autor hace referencias a danzas rituales ocultas, sólo para iniciados. El modelo es helenístico, trasladado al tiempo de los cananeos, para que la lección moral la puedan entender los hombres de su tiempo.

6-7 Los padres, al ofrecer sus hijos como víctimas a Moloc, ellos mismos los hacían pasar por el fuego y los sacrificaban (cf. v.5). *Decidiste exterminarlos*, cf. Ex 23,23.33; Núm 33,52-55; Dt 7,1ss, etcétera. Palestina, tierra de encrucijada, fue siempre presa de pueblos invasores provenientes del mar (los filisteos), o del desierto (cf. Dt 2,20-23). Una de estas invasiones del desierto es la de los israelitas, cuyos antepasados vivieron en Palestina como transeúntes en tiempos remotos (Abrahán, Isaac, Jacob), y a quienes Dios había prometido, según las Escrituras, la posesión de la tierra (cf. Gén 12,7; 17,8; 26,2-4; 28,13; 35,12). Esta no habría de realizarse pacíficamente, sino por la fuerza. La conquista de la tierra duró largo tiempo, desde Josué hasta el rey David. La conquista guerrera, como título de posesión, era un hecho internacionalmente reconocido con todas sus consecuencias. *Colonia* o establecimiento de emigrantes en un país extranjero. *Digna*, por ser la del pueblo elegido por Dios y a quien se había prometido a perpetuidad la posesión de la tierra. *Hijos* o siervos *de Dios* son los israelitas (cf. 9,7), título glorioso que se suma a los ya conocidos: pueblo santo, raza irreprochable (cf. 10,15; Os 11,1). Del Señor es toda la tierra y sus moradores (Sal 23,1), pero a los ojos del autor sagrado Dios ha mostrado una predilección especial por Palestina, donde habitaron y fueron enterrados los padres, donde Dios se les manifestó y donde a Dios se le rinde el culto debido en su santa montaña (cf. 9,8), en su santo templo.

8 Pero la misericordia de Dios se manifiesta también en el modo cómo castiga a los habitantes de Palestina. Los trata bondadosamente, con clemencia (cf. 11,26), como hombres que son, frágiles, débiles (cf. Sal 77,39; 102,14). *Enviaste tábanos*, símbolo del terror y del miedo que precedía a la llegada de los israelitas (cf. Ex 23,27). El autor se inspira en Ex 23,28; Dt 7,20 y Jos 24,12[8]; atribuye a los *tábanos*, enviados por Yahvé, la victoria sobre los dos reyes amorreos Sihón y Og, no a la espada y arco de los israelitas. Sin embargo, Núm 21,21-35 nos refiere las batallas libradas con estos dos reyes, sin mencionar los *tábanos*. El atribuir al Dios protector,

neas. El género midrásico admite estas extrapolaciones, que sirven para ilustrar el tema y hacer más eficaz la lección parenética. Cf. D. Gill, *The Greek sources of Wisdom XII 3-7*: VT 15 (1965) 383-386.

[7] Así J. Fichtner, p.46.

[8] Dt 7,20 parece que supone que ya ha luchado Israel y que los tábanos serán los que eliminen a los supervivientes.

8 Pero aun con éstos, como con hombres, fuiste bondadoso |
y enviaste tábanos precursores de tu ejército, |
a fin de exterminarlos poco a poco.
9 No (te) era imposible someter los impíos a los justos en una batalla, |
o aniquilarlos de un golpe por medio de fieras feroces o de una palabra [implacable. |
10 Mas, castigando poco a poco, dabas lugar a la penitencia,
no ignorando que era malvado su origen | y connatural su malicia, |
y que jamás cambiarían sus modos de pensar.

---

aquí a Yahvé, las victorias de los pueblos es un recurso muy conocido por la literatura antigua; se fundamenta en una concepción teológico-religiosa de la vida. *Poco a poco:* cf. v.10 y 2. Es la misma idea de Ex 23,29s y Dt 7,22; pero la motivación ha cambiado. En Ex y Dt, el móvil es de orden político-económico: Israel no es suficientemente numeroso para colonizar toda la tierra conquistada. Si los habitantes son exterminados inmediatamente, la tierra se convertirá en desierto, y las fieras se podrán multiplicar peligrosamente. Sab, sin negar esta motivación, hace resaltar el aspecto religioso (cf. v.10).

9 Vuelve el tema de la omnipotencia divina, sugerido por el uso de medios insignificantes y por la táctica del *poco a poco.* El v.9 recuerda, por su construcción, contenido y vocabulario, a 11,17-19. Impíos se llaman los habitantes de la tierra prometida por las prácticas mencionadas en v.4-6. *Justos,* los israelitas (cf. v.7; 10,15.17.20, etcétera). *De un golpe,* opuesto a poco a poco (v.10; cf. 18,12). *Fieras feroces:* cf. 11,17s. Quizá esté inspirado literariamente en Ex 23,29 y Dt 7,22, textos que sirven de fondo a la presente perícopa. El autor se aprovecha de los temas, pero les da una nueva orientación. *Palabra implacable:* una orden, un mandato, manifestación de la voluntad omnipotente de Dios.

10 *Castigando*—κρίνων—implica un juicio o sentencia que se realiza (cf. 1 Cor 11,31). *Poco a poco,* como en v.8. Lo que Dios pretende con el castigo mitigado es dar *lugar a la penitencia* (cf. 11, 23; 12,2), aun tratándose de los cananeos, cuyo juicio severo da a continuación. La intención de Dios es sincera, la posibilidad de la conversión es real. Sin embargo, el autor conoce la historia sucesiva y sabe que no se realizarían las intenciones divinas. La culpa radica en la mala voluntad de ellos. Los términos que usa el autor no son los de una escuela teológica. Por eso no se le puede imputar una «predeterminación al mal». Constata el hecho de que no llegaron a arrepentirse. Dios de antemano ya lo sabía y, a pesar de ello, da la posibilidad de arrepentimiento, con lo que es más manifiesta su misericordia. *Malvado su origen:* hace alusión a la maldición sobre Canaán (cf. v.11). *Connatural su malicia:* estaba tan profundamente enraizada en ellos, debido al modo de concebir la vida, a sus costumbres sociales, a su herencia de siglos, que constituía como una segunda naturaleza. Lo lógico en un ambiente moral así es que no *cambiarían sus modos de pensar.*

11 **Porque era una raza maldita desde el principio.** |
Ni por temor de ninguno dejabas impunes sus pecados.
12 **Pues ¿quién osará decirte: qué has hecho?;** |
¿quién se opondrá a tu sentencia?; |
o ¿quién te acusará por la destrucción de naciones que tú has creado?; |
o ¿quién se presentará en contra de ti como vengador de los injustos?
13 **Porque no existe Dios fuera de ti que se preocupe de todas las cosas,** |
de suerte que debas demostrar que no juzgas injustamente.

---

11 Esta es la razón fundamental: la maldición desde el principio. Cam, padre de Canaán, se burló de su padre Noé, desnudo, y fue maldito por él (cf. Gén 9,25). De Canaán, según Gén 10,15-20, provienen todos los antiguos habitantes de la Palestina [9]. La maldición sobre Canaán en Gén 9,25 tiene sentido político: «sea Canaán su esclavo» (Gén 9,26). El autor de la Sabiduría le da un sentido moral, y sus efectos perduran en todas las generaciones. Se trasluce la mentalidad semita, que reconoce en la bendición-maldición de los padres un valor profético. Es también manifiesto el sentido corporativo de una raza, cuyos miembros se hacen solidarios en el destino común (cf. 3,12.19). *Ni por temor de ninguno*, como suele acontecer entre los hombres. La razón la dará en los versos siguientes.

12-14 Dios es Señor absoluto de sus criaturas; nadie puede pedirle cuentas de sus actos, porque él es el único Dios. El autor se inspira en los profetas y en Job. *¿Qué has hecho?:* cf. Job 9,12; Is 45,9; Dan 4,32. *¿Quién te acusará?:* cf. Job 9,19. No existe un juez superior al Señor, u otro tribunal a quien apelar. Dios, por ser el creador de las naciones, es Señor absoluto de sus vidas y destino (cf. Jer 18,6). El v.13 contiene la confesión del monoteísmo: sólo existe un Dios, no existe un ser semejante a él (cf. Dt 32,39; Is 45, 5s). Y solamente Dios, Creador y Señor universal, puede tener providencia de todas las cosas (cf. 11,23ss). *De suerte que* [10] *debas demostrar:* si existiera otro ser personal, distinto de Dios, que fuera providente de los hombres, Dios debería justificarse ante él, demostrar su justicia al castigar. Ni en el cielo (v.13) ni en la tierra (v.14) tiene Dios un verdadero adversario. A su modo, con interrogaciones sin respuesta, con negaciones absolutas, el autor afirma la trascendencia divina. Trascendencia que implica la conciliación de los atributos al parecer opuestos: misericordia-justicia-omnipotencia.

La omnipotencia fundamento de la justicia divina. 12,15-18

La soberanía y trascendencia divinas, puestas de relieve en los versículos anteriores, suscitan una pregunta: la absoluta independencia de Dios, ¿no puede ser causa de arbitrariedades en los juicios divinos? La respuesta forma parte integrante de la digresión

[9] La célebre tabla de los pueblos (Gén 10) no pretende darnos datos étnicos, hacer una genealogía de los pueblos en sentido histórico; más bien la sistematización se funda en razones políticas. Los nombres no indican personas, sino razas, o pueblos, o naciones; cf. H. de Baar, *Canaán:* EBG II 84.

[10] ἵνα en el griego posterior equivale a ὥστε con infinitivo; cf. Blass-Debrunner, § 391,5.

14 Ni hay rey ni tirano que se te pueda enfrentar por causa de los que tú [has castigado. |
15 Eres justo y todo lo diriges con justicia, |
y tienes por indigno de tu potencia |
condenar al que no merece ser castigado.
16 Que tu poder es principio de justicia, |
y el señorío sobre todas las cosas te hace ser compasivo con todo.
17 Porque demuestras tu poder si no se cree en tu consumada potencia, |
y confundes la temeridad de los que la conocen.

11,17-12,22 sobre la omnipotencia de Dios y los atributos misericordia-justicia.

15 Comienza el verso enfáticamente con el adjetivo δίκαιος: justo [11]. El autor ensalza la justicia divina y esboza brevemente una sistematización teológica de los atributos divinos: justicia-omnipotencia. El gobierno, o providencia, de Dios es universal, pero tiene una referencia particular al universo del hombre. *Tienes por indigno,* o contrario o ajeno. Ya ha hablado largamente de la Potencia en 11,17ss, y es la clave central de la digresión. El autor rechaza resueltamente la acusación o reproche de que Dios haya podido condenar injustamente a inocentes, o a los habitantes de Palestina (cf. v.13). El mismo razonamiento vale para aplacar la ira de los que no pueden imaginar la realidad de un castigo eterno. Dios es padre justo, y sus misterios son insondables; lo infinito, la incomprensibilidad, se extiende a todos sus atributos.

16 Recapitula la doctrina de la digresión 11,17-12,22. *Tu poder es principio de justicia:* en la omnipotencia divina se funda la justicia. Por la creación, manifestación de la omnipotencia (cf. 11, 17), Dios es el Señor de todas sus criaturas. Todas ellas son transparentes a su vista, y hasta lo más recóndito del corazón humano está patente a los ojos de Dios. Dios mide con exactitud las posibilidades de cada uno, la fortaleza y la debilidad. No puede equivocarse en sus juicios y sentencias. El es justo como es Dios. Pero Dios ama a sus criaturas porque son suyas (cf. 11,24.26), y su señorío le hace ser compasivo con todo (cf. 11,23). Este verso alude pretendidamente a la primera parte del libro [12]. La antítesis es evidente con 2,10-11. La justicia de los impíos tiene como norma «la fuerza», que es la violencia.

17 Sin embargo, la compasión o misericordia divina no inhibe la manifestación de su poder en la justicia. En dos ocasiones se revela, a juicio del autor: primeramente, *si no se cree* [13] en la perfección o soberanía de su *potencia.* El autor tiene presente el ejemplo del faraón según Ex 7,1ss (cf. 2 Mac 9,4). La dureza del corazón impide al hombre descubrir la huella de Dios en sus obras maravi-

[11] En el verso se da una aliteración, al parecer, intencionada: δίκαιος δὲ... δικαίως... διέπεις.

[12] Un análisis del vocabulario lo confirma rotundamente: φεισώμεδα (2,10)-φείδεσθαι (12,16); ἡ ἰσχύς (2,11 y 12,16); δικαιοσύνης (2,11 y 12,16); cf. también δίκαιον (2,10)-δίκαιος (12,15).

[13] Es el único caso en el ámbito del griego bíblico en que ἀπιστούμενος tiene significación pasiva (GRIMM, p.227). Pero la tendencia en el griego helenístico es de dar sentido pasivo a la voz media, cf. G. SCARPAT, *Ancora sull'autore:* RivB 15 (1967) 176.

18 Pero tú, Señor del poder, juzgas con mansedumbre |
y con suma bondad nos gobiernas, |
porque cuando quieres tienes en tu mano el poder.
19 Con tales hechos enseñaste a tu pueblo |
que el justo debe ser amigo del hombre, |
y colmaste a tus hijos con la feliz esperanza |
de que concedes tiempo para hacer penitencia de los pecados.

---

llosas. El *poder* de Dios se manifestará entonces en el ejercicio de su justicia. Es probable que el autor aluda, aunque de una forma genérica, a los paganos de su tiempo, que no reconocen en Dios un poder sobrenatural (cf. 13,1-9). La segunda ocasión en que Dios manifiesta su poder es en el caso de aquellos que, aun reconociendo su potencia, obran temerariamente, como si no la conocieran. Pero no dice el autor cómo manifiesta Dios su poder. Es muy probable que el autor comprenda en este segundo grupo a los judíos apóstatas, o que en la práctica se habían apartado de las prácticas religiosas en medio del mundo pagano helenístico. De todas formas el mensaje del autor tiene plena vigencia en nuestro siglo XX.

18 *Pero Tú:* supone que se ha hablado del modo de obrar de otra u otras personas, al que ahora se opone el modo de obrar de Dios. Hay que suplirlo en la mente del autor. *Nosotros* no debe restringirse a los judíos; en el contexto tiene un valor universal (cf. 11, 23.26 y providencia universal en 12,15). *Tienes en tu mano el poder:* para Dios, el querer es poder; por eso es el «Señor del poder» (11,21), que lo ejerce, no como un tirano, sino con justicia, con misericordia, con amor.

Dios, modelo y fundamento de esperanza. 12,19-22

La conclusión de la digresión es una lección de bondad y de esperanza, especialmente para sus hijos, los herederos de las promesas.

19 *Con tales hechos:* especialmente los relativos a los cananeos. *Enseñaste a tu pueblo:* Dios ha enseñado a su pueblo por medio de sus enviados, los profetas y hombres de Dios. Pero esta fue una manera extraordinaria de enseñar y no permanente. La lección continua del Señor es la de sus obras, la de sus hechos en la historia de su pueblo. La mansedumbre con que el Señor ha tratado a los enemigos de su pueblo es una lección de humanismo, de filantropía; por esto el hombre *justo debe ser amigo del hombre:* φιλάνθρωπον. El particularismo de la raza es superado por un amor sin fronteras. En esta misma perícopa, sin embargo, aflorará todavía un atisbo de particularismo (cf. v.22). El absoluto universalismo es un fruto cristiano (cf. Mt 5,43-48; 1 Jn 4,20-21). *A tus hijos:* las entrañas de misericordia que ha mostrado y muestra el Señor con su pueblo, le da confianza al autor para considerar a Dios padre del pueblo elegido (cf. v.21). Jesús nos enseñará a llamar a Dios Padre y a considerarnos todos hijos suyos: «Padre nuestro que estás en los cielos» (Mt 6,9). Dios castiga poco a poco a los pecadores, los cananeos,

20 **Pues si a los enemigos de tus siervos y merecedores de muerte |**
has castigado con tal consideración e indulgencia, |
otorgándoles tiempo y lugar para que se aparten de la maldad,
21 **¿con cuánta circunspección no habrás juzgado a tus hijos, |**
con cuyos padres hiciste juramentos y estableciste alianzas de magníficas promesas?
22 **Así, pues, mientras a nosotros nos corriges, |**
castigas a nuestros enemigos con moderación; |

para dar lugar a la penitencia (12,10); a los hijos da también la oportunidad de la conversión en caso de que pequen (cf. 1 Jn 2,1-2).

20 *Merecedores de muerte:* por los crímenes relatados en v.4-6. *Tal consideración e indulgencia:* es el tema desarrollado a propósito de la corrección de los pecadores en general y de los habitantes cananeos en particular (cf. 11,23-12,14). El tema es desconocido en el AT. *Para que se aparten de la maldad* (cf. 12,2 aplicado a todos los pecadores). *Para que* es una traducción pálida de la expresión griega δι'ὧν, que tiene por antecedentes a *tiempo* y *lugar;* literalmente sería «durante y a través de los cuales».

21 El juicio de Dios no es una mera sentencia teórica, sino que se refiere a las pruebas a que ha sometido a su pueblo, a sus hijos, a través de su larga historia dolorosa. *Juramentos... alianzas,* a los que iban ligadas *magníficas promesas,* con Abrahán (cf. Gén 17,2-14; 22,16-18; 24,7); con Isaac (cf. Gén 26,3-4); con Jacob (cf. Gén 28, 13-15; 32,13); con el pueblo por medio de Moisés (cf. Ex 13,5.11; 24,6-8; etc.; cf. también 2 Pe 1,4).

22 La conclusión lógica—οὖν—de los v.20-21 está en v.22c (griego). *Al ser juzgados (por ti) esperemos misericordia:* ésta es la lección que el autor quiere comunicar a sus lectores, a este pueblo concreto, judíos de la diáspora alejandrina: mensaje de esperanza en la misericordia divina. No es ésta la única enseñanza de la larga disquisición. El v.22 contiene una conclusión, ya indicada en v.19: la bondad y mansedumbre con relación a los enemigos. Aquí es donde aparece, aunque muy atenuada, la visión particularista judía, en cuanto presenta a los judíos—*nosotros*—como un bloque cerrado en medio de un mundo de enemigos. Quizás sea reflejo de la situación histórica o simple reminiscencia de una herencia secular en el modo de pensar. El contraste entre *nosotros* y *enemigos* va reflejado también en los verbos que expresan la acción divina: corregir es más suave que castigar, aunque en corregir vaya implícito también una especie de castigo. *Con moderación:* el texto griego dice ἐν μυριότητι = diez mil veces, que no concuerda con el contexto, en que se subraya la mansedumbre del Señor con relación a las naciones (cf. v.20-21), de tal forma que sirve de modelo al pueblo cuando tenga que juzgar (v.22b griego). Los autores suelen dar explicaciones dispares para conciliar el texto y contexto [14]. Nosotros hemos aceptado la corrección propuesta por A. Vanhoye, que, en general, ha encontrado favorable acogida [15].

[14] Cf. P. Heinisch, p.245-246.

[15] A. Vanhoye hace un estudio completo de Sab 12,22; en una primera parte examina los argumentos favorables al texto como está y a la exégesis tradicional. Después presenta las dificultades intrínsecas al texto, las incoherencias con el contexto y las de orden filológico:

para que, al juzgar nosotros, pensemos en tu bondad |
y, al ser juzgados, esperemos misericordia.
23 Por esto a los que vivían injustamente una vida insensata |
atormentaste con sus propias abominaciones.
24 Pues se descarriaron sobremanera por las vías del error, |
tomando por dioses, entre los animales, aun los más viles y repug-
engañados como niños pequeños sin razón. [nantes, |
25 Por esto, como a niños irracionales, |
les enviaste el castigo de irrisión.
26 Mas los que no se dejaron advertir con castigos irrisorios |
experimentarán un digno castigo de Dios.

Plaga de los animales. 12,23-27

Después de la larga digresión 11,17-12,22 y antes de pasar a la siguiente sobre la idolatría, el autor vuelve al tema de la plaga de los animales (cf. 11,15-16) y aplica a los egipcios la ley del talión formulada en 11,16: «con lo que uno peca, con ello es castigado».

23 *Por esto:* ὅθεν, debería referirse lógicamente a lo que precede inmediatamente; en realidad es continuación de 11,16. *Vivían injustamente:* cf. 11,15. Los egipcios, por su vida idolátrica, son tipo del injusto; contraste con el pueblo justo o de los justos (v.19). *Una vida insensata:* insiste en el no sentido del culto idolátrico y de sus consecuencias (cf. 14,23ss). *Atormentaste:* se refiere a las plagas de los animales, enviados contra los egipcios (cf. 11,15). *Con sus propias abominaciones:* aplicación de la ley del talión (cf. 11,16); *abominaciones* o ídolos (cf. LXX 1 Re 11,5.33; Is 2,8.20; Sab 14,11).

24 Expone en qué consiste la insensatez de la vida de los egipcios. *Se descarriaron:* incurrieron en increíbles errores (cf. 11,15; 5,6). *Tomando por dioses:* cf. 13,3; 12,27. *Los más viles* [16], como serpientes, cocodrilos, etc. (cf. 11,15); *y repugnantes:* αἰσχρῶν [17], genitivo dependiente de *los más viles. Como niños...,* que carecen de juicio y cambian la jerarquía de los valores, estimando de gran precio lo despreciable y, como divino, lo inferior a lo puramente animal.

25 El autor considera la plaga de los animales como *un castigo de irrisión* en comparación de los que vendrán después, que serán «un digno castigo» de Dios (v.26).

26 *Un digno castigo*—juicio—*de Dios,* en el que se manifestará la mano omnipotente y severa de Dios; está aludiendo a la muerte de los primogénitos y a la derrota del ejército egipcio en el mar Rojo.

μυριότης es un hapax absoluto en toda la literatura griega, de formación rara. Por último estudia las varias correcciones propuestas anteriormente y presenta la suya: sustituir μυριότητι por μετριότητι, que sería el original. El cambio es el mínimo: la υ, que en los unciales se confunde fácilmente con la τ (Y por T). En una lección primitiva, la ε habría caído y se tendría MTRIOTHTI, que no se podría leer sino MYRIOTHTI. La palabra propuesta es plenamente clásica y está emparentada con μέτρον de Sab 11,20, cf. *Mesure ou démesure en Sag 12,22?:* RevScR 50 (1962) 530-537.

[16] El positivo, en vez del comparativo-superlativo, cf. Blass-Deb., § 245,3.

[17] Quizás haya que preferir la variante ἐχθρῶν, mejor atestiguada textualmente: B S A, etcétera = enemigo, adversario, y de aquí *odiado,* cf. J. Fichtner, p.48.

27 **Porque ellos se irritaban en contra de los que les hacían sufrir, | en contra de los mismos que juzgaban dioses, por los que eran casti-[gados; | vieron y reconocieron como Dios verdadero al que en otro tiempo ne-[gaban conocer. | Por esto vino sobre ellos el supremo castigo.**

27 Este verso es otro de los que ofrecen mayores dificultades en la versión. Describe la reacción de los egipcios a la plaga de los animales desde el punto de vista psicológico: irritación en contra de la causa de los sufrimientos, que implica un descubrimiento de orden religioso, ya que los animales que antes veneraban como dioses, no lo son. Es uno el único Dios verdadero, al que antes *negaban conocer*, Yahvé, Dios de los hebreos (cf. Ex 5,2; 7,13.22; 8,11,15.28; 9,7.12.35, etc.). *Vieron* [18] *y reconocieron...*: reconocieron la mano de Yahvé en los acontecimientos (cf. Ex 8,4-6.24; 9,27s, etc.). Pero fue un reconocimiento sin consecuencias prácticas (cf. 11,3), no fue un temor a Yahvé, como dijo Moisés al faraón (cf. Ex 9,30). Esta fue la causa de que Dios enviara mayores castigos, las plagas supremas de la muerte de los primogénitos y la derrota final en el mar Rojo. De nuevo se interrumpe el desarrollo del díptico segundo.

CAPITULO 13

Culto a los dioses falsos: Idolatría. 13,1-15,17

La ocasión de introducir en este lugar este pequeño tratado sobre la idolatría [1] la ofrece el contexto precedente. En él se insiste notablemente en el error en que incurrieron los egipcios al reconocer como dioses animales despreciables (cf. 12,24.27), y se habla de «reconocer» y de «negar conocer» al verdadero Dios (cf. 12,27).

La finalidad que se propone el autor en 13,1-15,17 es evidentemente apologética. Con la crítica demoledora que hace del culto a las falsas divinidades reafirma en la fe verdadera en el Dios único a judíos fieles o vacilantes. Al mismo tiempo intenta ayudar a los no judíos de buena voluntad que en su búsqueda todavía no han encontrado al Dios verdadero, o a salir de sus crasos errores a los que tributan honores divinos a los ídolos. Por esto, el autor hace referencia continuamente a la Escritura y utiliza los recursos de la

18 En griego, participio ἰδόντες con el verbo principal en aoristo: ἐπέγνωσαν.

1 El tema del culto a los falsos dioses es muy conocido en la Escritura; juntamente con Bar 6 es el lugar donde se trata más larga y sistemáticamente el tema. En Sab 13,1-15,17 confluyen y se armonizan las voces de la tradición israelita más auténtica y las de la tradición filosófica greco-helenística. Lo más probable es que el tratado estuviera ya escrito y que el autor lo introdujera en el libro con posibles adaptaciones. Como bibliografía especial para estos capítulos, puede consultarse: A. J. FESTUGIÈRE, *La Révélation d'Hermès Trismégiste* II: *Le Dieu cosmique* (Paris 1949); CH. LARCHER, *La connaissance naturelle de Dieu d'après le livre de «la Sagesse»*: LumVie 14 (1954) 53-62; H. EISING, *Der Weisheitslehrer und die Götterbilder*: B 40 (1959) 393-408; G. R. CASTELLINO, *Il paganessimo di Romani 1, Sapienza 13-14 e la Storia delle Religioni*: AnB 18 p.255-263; F. RICKEN, *Gab es eine hellenistische Vorlage für Weish 13-15?*: B 49 (1968) 54-86; J. SMITH, *De interpretatione Sap 13,9*: VD 27 (1949) 287-290; S. GEORGE, *Der Begriff analogos im Buch der Weisheit*. Parusia. Festg. für J. Hirschberger (Frankfurt-Main 1965) p.189-197.

13 1 **Porque, ciertamente, eran vanos por naturaleza todos los hom-**
[bres que tenían el desconocimiento de Dios, |

cultura helenística[2]. 13,1-15,17 se puede dividir de la siguiente manera. Una primera perícopa trata del culto a la naturaleza divinizada (13,1-9); la segunda parte (13,10-15,17)[3], del culto a los ídolos de madera o de barro, de su origen y de sus consecuencias en la vida social.

Culto a la naturaleza. 13,1-9

13,1-9 forma, dentro de la digresión, una unidad menor, reconocible ya a primera vista estilísticamente por la inclusión: (οὐκ) ἴσχυσαν εἰδέναι (v.1b y 9a) y por la diversidad del tema. El motivo principal de 13,1-9, subrayado por el recurso estilístico de la inclusión, es el de la posibilidad del conocimiento del verdadero Dios a partir de la naturaleza, que, por razones de polémica, el autor lo desarrolla apologéticamente. La digresión sobre la idolatría comienza con la consideración de las formas más elevadas de culto idolátrico: divinización de los elementos cósmicos, de las fuerzas de la naturaleza y del mundo de los astros. A partir de 13,10 tratará de la idolatría propiamente dicha, o de la adoración de objetos fabricados por el hombre. Esta distinción y oposición está marcada estilísticamente por las partículas μέν (v.1) y δέ (v.10).

Esta perícopa es una de las más significativas del libro de la Sab, porque refleja perfectamente el ambiente judeo-helenístico del autor: el mundo de las ideas y de las convicciones religiosas sobre Dios del medio cultural pagano en que vive y la fe vivida en Israel, fe inquebrantable en el Dios creador del universo. La perícopa, por lo tanto, es un caso típico del esfuerzo realizado por transmitir la savia vigorosa de la fe de los padres en el árbol frondoso del mundo helenístico. La novedad del intento explica la posición híbrida del autor y la imprecisión de las fórmulas; pero queda más que compensado con la riqueza adquirida, al integrar en el tesoro de la fe heredada y vivida intensamente nuevos elementos de cultura, nuevos métodos, nuevas perspectivas.

1 Por medio de la partícula causal γάρ consigue el autor empalmar la nueva perícopa con lo que precede. La afinidad del tema lo permite. Pero la motivación que va a seguir y el desarrollo del tema adquieren un valor universal. El v.1 no tiene expreso el verbo principal, se debe suplir la cópula *eran* (o han sido), pues los verbos que siguen están en imperfecto o en aoristo. *Vanos...:* μάταιος está relacionado con la raíz hebrea *hbl*[4], que, en sentido original,

[2] ¿Se puede hablar de un modelo literario apologético-helenístico, o judeo-helenístico, al cual se acomode el autor en Sab 13-15? Así lo afirman P. Wendland, J. Geffcken, F. Focke, I. Heinemann, y más recientemente J. Fichtner, G. Ziener, E. Osty. F. Ricken lo niega, matizando sus afirmaciones en su artículo *Gab es:* B 49 (1968) 54-86.

[3] 15,18 no pertenece estructuralmente a la misma perícopa que 15,17. Lo confirma el hecho de que existe una inclusión en 13,10 y 15,17: νεκροῖς/νεκρόν; χειρῶν/χερσίν; ἔργα/ἐργάζεται.

[4] Cf. BAUERNFEIND, μάταιος: Th WNT IV p.526.

que por los bienes visibles no fueron capaces de conocer al que es, |
ni reflexionando sobre las obras reconocieron al Artífice.

---

significa «soplo de viento» (cf. Sal 61,10; 143,4) y, en sentido figurado, expresa «caducidad» (cf. Jer 10,3.15). En los LXX, μάταιος está íntimamente ligado a la idolatría: los dioses falsos, los ídolos y su culto son μάταια (cf. 2 Re 17,5; Jer 2,5; 8,19; 10,3.15; 27[TM 51], 18; Ez 8,10; Is 44,9). Siguen a continuación tres oraciones de relativo, que explican y justifican el apelativo desfavorable *vanos*[5]. Yahvé, Dios, es el único salvador, el único Dios verdadero, y *el desconocimiento de Dios* manifiesta lo más profundo y radical del hombre, que es un ser *vano*, fatuo desde su nacimiento, *por naturaleza* (cf. Sal 88,49). *El desconocimiento de Dios* no se refiere a la pura negación del conocimiento de lo divino, ni a la ignorancia de la existencia de Dios[6]. En la perícopa se afirma reiteradamente la religiosidad de los adoradores idólatras. El autor vitupera con razón a estos investigadores de la naturaleza, que se han quedado a medio camino y no han llegado al conocimiento del Dios único y verdadero a través de la creación. *Bienes visibles* son el conjunto de los seres que constituyen la naturaleza o mundo perceptible por los sentidos. Como criaturas de Dios participan de la bondad natural de Dios, son buenas en sí y para el hombre (cf. Gén 1,31). El autor afirma implícitamente la oposición y conexión entre *los bienes visibles* y *el que es*, ser invisible, Dios (cf. Rom 1,20). El autor se inspira en Ex 3,14 (LXX), para llamar a Dios *el que es*[7]. Pero el tema de la relación entre los seres visibles y su causa es frecuente en la filosofía platónica[8]. Aun suponiendo que el autor de Sab esté inspirado en la filosofía platónica, la transformación del pensamiento helénico es evidente: se identifican el Creador *Artífice* del mundo y *el que es*, Dios. No existe la posibilidad de un ser intermedio, de un demiurgo en sentido platónico. *No fueron capaces de conocer*: el autor supone, no lo demuestra, que todos los hombres pueden llegar a conocer a Dios, ser invisible, a partir de la contemplación del mundo visible. Por esto reprende a los que no lo han conseguido y les llama *vanos por naturaleza*. No dice el autor ni demuestra cómo se llega a conocer a Dios, aunque hace uso de algunos elementos para un proceso racional en el conjunto de la perícopa. El v.1c repite en perfecto paralelismo las ideas de v.1b: *las obras* corresponden a *los bienes visibles*. La creación es la obra del Creador, del Artífice[9]. El creyente fácilmente reconoce a Dios en la crea-

[5] En 1b y 1c se debe suplir el relativo οἵ.
[6] Cf. G. Ziener, *Die theolog. Begriffssprache* p.29ss.
[7] Para el problema del nombre divino Yahvé, cf. S. Bartina, SEAT, I p.329-331.
[8] Lo visible, material, mudable, no es «ser» propiamente dicho, sino que tiende siempre al ser. El ser verdadero no «se hace», «es» simplemente, y por esto es eterno, inmutable, y puede ser comprendido solamente por la razón, no captado por el sentido; cf. Platón, *Timeo* 27d-28b; G. Ziener, *Die theolog. Begriffssprache* p.44s. En la filosofía platónica, el mundo que conocemos por la experiencia es una sombra, una mera imagen del mundo del ser, de lo divino, que es el auténticamente verdadero. La conexión real entre el mundo visible y el invisible del ser de las ideas, de lo divino, la realiza «el demiurgo» o «artífice», ser intermedio que «hace» el mundo, que lo crea, teniendo como modelo las ideas, que pertenecen al mundo del «que es», del ser divino.
[9] La consideración del universo—cosmos—como obra de arte es típicamente griega.

2 **Mas al fuego, al viento, al aire sutil, |**
a la bóveda estrellada del cielo, al agua impetuosa, | **[verso.**
a las lumbreras del cielo consideraron como dioses, rectores del uni-

---

ción (cf. Eclo 42,15). También el atento observador de la naturaleza llega a conocer a su Hacedor, como el Artífice se reconoce en su obra [10]. Artífice de todas las cosas es también la sabiduría, según 7,22a y 8,6.

2 No es fácil determinar en concreto a qué divinidades se refiere el autor. La personificación de las fuerzas naturales parece ser el primer paso hacia la divinización de lo que consideraban misterioso, incontrolable. El sincretismo religioso de la cultura helenística admitió en su panteón los dioses de todos los pueblos. Hefaistos o Vulcano, dios del fuego y de los metales entre los griegos y romanos, es la personificación del primer elemento divinizado por los persas. Eolo, dios de los vientos, Hera o Juno divinización del aire [11]. *La bóveda estrellada del cielo* se refiere al culto astral en general (cf. Dt 4,19; 17,3; Jer 8,2; 10,2; 19,13, etc.). *El agua impetuosa:* el agua en la historia de todas las religiones tiene una función muy señalada. Es un elemento bienhechor o maléfico (cf. Ap 21,1). Del agua primordial procede todo según las antiguas cosmogonías [12]. Lo numinoso del agua toma cuerpo en una infinidad de divinidades acuáticas: Poseidón o Neptuno, dios del mar; Ninfas, Náyades, Nereidas. Generalmente, las aguas marinas, fluviales y manantiales son veneradas bajo alguna divinidad, que varía según la geografía local. *Lumbreras del cielo:* principalmente el sol y la luna (cf. Gén 1,14) [13]. *Rectores del universo:* πρύτανις era un miembro del consejo supremo de las ciudades griegas [14]. Los estoicos aplicaban este apelativo al sol, a la luna y a otras estrellas [15]. *Rectores del universo* no afecta a *lumbreras del cielo.* En Gén 1,14-18, el sol y la luna presiden el día y la noche, no el universo. Gramaticalmente, πρυτάνεις podría ser atributo de *dioses* [16].

[10] El autor evita conscientemente llamar a Dios con el apelativo «demiurgo», tan corriente en la filosofía platónica, por el peligro de atentar contra la trascendencia divina, ya que difícilmente se puede purificar del carácter de «ser subordinado», «intermedio»; cf., sin embargo, Heb 11,10.

[11] Cf. CICERÓN, *De nat. deor.* II 26.

[12] Cf. Gén 1,2; 2 Pe 3,5; *La Naissance du monde*, en *Sources orientales* I p.22-26.119s.223; O. KAISER, *Die mythische Bedeutung des Meeres in Aegypten, Ugarit und Israel:* BZAW 78 (Berlin 1959) 118s.

[13] Eran venerados en Egipto bajo las divinidades Isis, Re o Ammon-Re, Horus, y Thoth, Osiris; entre los semitas, como Baal y Astarté; entre los griegos, como Apolo y Artemis, etc. La astrología, mezcla de ciencia y de arte de adivinación, fue muy practicada por los egipcios, babilonios y griegos. Su origen parece ser el culto de las estrellas; cf. A. FESTUGIÈRE, *La Révélation* I p.89-101; O. RÜHLE, *Astralreligion:* RGG 1,662-664.

[14] Sócrates fue πρύτανις de su tribu, cf. PLATÓN, *Apol.* 32b.

[15] Cf. PLUTARCO, *De Exilio* 601a.

[16] El origen del politeísmo, según los estoicos, radicaba en la divinización de los elementos y fuerzas de la naturaleza. Platón ya lo había insinuado en *Crátilo* 397d. Las escuelas filosóficas posteriores estaban generalmente de acuerdo en admitir el hecho (cf. CICERÓN, *De natura deor.* III 4). Polemizaban entre sí sobre la naturaleza de los dioses, y sobre las relaciones con el mundo y con los hombres. El autor, en v.1-2, prácticamente acepta esta explicación histórica sobre el origen del politeísmo. Otro problema muy distinto y que aquí ni siquiera está insinuado es el del origen de la idea de la divinidad; sobre este tema puede consultarse H. DE LUBAC, *Sur les chemins de Dieu* (Paris 1966) p.19ss.

3 **Que si, encantados de su hermosura, los creían dioses, |**
sepan cuán superior es su Señor, |
pues los creó el autor de la belleza.

3-5 El autor polemiza con los divinizadores de la naturaleza, usando sus mismas armas dialécticas. La fe vivida y heredada en la comunidad de Israel ilumina a nuestro autor en la controversia. Da por supuesto, como los adoradores de la naturaleza, que Dios es el Creador o Artífice del cosmos. Esta es su plataforma polémica, desde la cual destruye la creencia en la divinización de los elementos cósmicos, de los astros y de la naturaleza en su conjunto. Los v.3-5 están íntimamente ligados entre sí. Dos veces se repite en ellos el mismo proceso lógico y se desarrolla con la misma técnica sintáctica y estilística: una proposición condicional (εἰ μέν-εἰ δέ) con una participial intercalada (v.3a.4a)[17]; la principal en imperativo, más otra comparativa dependiente (v.3b.4b); cierra el ciclo una proposición causal (v.3c.5). Los paralelismos y correspondencias se verán en detalle.

3 El tema de la hermosura y belleza del universo es típicamente helenístico; en el AT está ausente[18]. La hermosura de las criaturas palidece ante la gloria, la majestad y el poder de Dios, que atraen la atención de los autores sagrados. El influjo helenístico se manifiesta en la versión griega de Gén 1,4.10.12.18.21.25.31 y en Eclo 43,9.11.18. Por esto podemos decir que esta perícopa, en el tema de la hermosura de las criaturas, se inspira plenamente en el helenismo[19].

Los creían dioses: continúa el tema del v.2, pero aquí y en v.4 el autor alude a dos de los argumentos que los estoicos esgrimían en contra de los escépticos, para probar la existencia de Dios: el orden y la hermosura del universo (v.3) y los fenómenos naturales extraordinarios, que infunden terror al hombre por el despliegue de energías (v.4)[20]. *Sepan:* después de la condición equivale a «deberían saber». *Su Señor:* Señor de los elementos y astros; antecedente en v.2. *Cuán superior es su Señor:* la fuerza dialéctica de esta afirmación, en contra de los divinizadores de la naturaleza, radica en que se funda en un principio básico para los estoicos en la controversia presente: «si existe algo en la naturaleza que el hombre no lo pueda realizar por sí mismo, el que lo ha hecho es superior al hombre»[21]. Los filósofos estoicos y académicos llegaban a la conclusión de que existía Dios (dioses), origen del mundo, superior al hombre; pero al no superar el inmanentismo, recaían en el panteísmo, identificando la naturaleza y sus elementos con la divini-

[17] En v.4a hay que suplir el verbo de la condicional con el del v.3a: «si los creían dioses». El no tener en cuenta este hecho, ha motivado gran confusión en muchas versiones modernas.

[18] Cf., sin embargo, aquellos pasajes en que, sin hablar de belleza, se canta a la naturaleza en sus manifestaciones de esplendor, siempre como manifestación de la gloria de Dios; cf. Sal 18,2-7; 91,5-9; 103; 146; 147; Eclo 17,8s; 42,21-43,33.

[19] Cf. Grundmann, καλός: ThWNT 3,545s; F. Ricken, *Gab es:* B 49 (1968) 58s; Arnim, I p.528.

[20] Cf. Cicerón, *De natura deorum* II 14s.

[21] Cf. Cicerón, *De natura deorum* II 6.

4 Mas si fue por quedar atónitos de su potencia y energía, |
comprendan por ellas mismas cuán más poderoso es el que las ha or-
5 Porque de la grandeza y hermosura de las criaturas | [denado.
se puede contemplar análogamente al Hacedor de ellas.

---

dad [22]. Al autor le horroriza la idea de un dios-mundo. Por esto corrige el defecto fundamental de la concepción filosófico-helenística. El mundo y todos sus componentes bellos no son Dios, sino criaturas de Dios, *pues los creó el autor de la belleza*. La belleza de las criaturas no es original, es el reflejo de su fuente, del *autor de la belleza*, apelativo divino único en la Escritura del A y NT.

4 El v.4 conserva el paralelismo con el v.3a.b. El *quedar atónitos* es otra de las razones por la que divinizaron la naturaleza (cf. v.3a). *La potencia y energía*, manifestadas en los fenómenos naturales, especialmente extraordinarios, fue siempre un misterio para el hombre. Consutuye otra de las pruebas clásicas de la existencia de lo divino en la filosofía popular y de escuela, la del orden en la naturaleza [23]. Hay que sobrentender «los creían dioses» del v.3a. Los autores sagrados celebran o admiran la grandeza y terribilidad de los fenómenos naturales, como manifestaciones directas de la divinidad, como verdaderas teofanías (cf. Ex 19,16-25; 1 Re 19,11-12; Job 36,26-38,38; Sal 17,8-16; 28; 96,1-6; 103; Eclo 43; Hab 3,2-11). *Comprendan*: imperativo de aoristo con la significación de «deberían comprender» (cf. *sepan* en 3b). *Más poderoso...*: cf. v.3b. Conclusión espontánea para el que está familiarizado con la visión de fe israelita, que ve en la naturaleza y en sus manifestaciones al *que las ha ordenado* (cf. Sal 88,6-14; Sab 11,24; Is 40,28; 45,7.9; Jer 39 [TM 32],19).

5 El verso repite en forma positiva lo que había dicho en v.1b.c en forma negativa y recapitula lapidariamente la razón fundamental del discurso en los v.3-4. Pero el autor no se contenta con repetir y sintetizar, da un paso más. Por primera y única vez en la Sagrada Escritura se nos habla del *modo*—ἀναλόγως—de ascender de las criaturas al Creador de ellas. Por esta razón, el v.5 tiene una importancia capitalísima en la historia del problema sobre el conocimiento de Dios [24]. *Se puede contemplar*: θεωρεῖσθαι pertenece al vocabulario platónico y aristotélico, para significar la suprema actividad de la mente [25]. No se trata de un conocimiento intelectual directo de Dios, ya que se da a partir de un conocimiento sensible del mundo. El verbo indica también seguridad y claridad en el conocimiento, pero el autor matiza en seguida la afirmación con el adverbio *análogamente*.

[22] En la religión de Israel es fundamental la concepción de Dios creador, soberano y señor absoluto de cuanto existe (cf. Gén 1,1; 14,19, etc.).

[23] Cf. CICERÓN, *De natura deorum* II 14; LUCRECIO, *De rerum natura* V 1159-1166.

[24] Dios es conocido por los fieles del AT no en virtud de un raciocinio a partir de *la grandeza y hermosura de las criaturas*—influencia helenística—, sino en virtud de la revelación que Dios hace de sí mismo en la historia; cf. J. FICHTNER, *Die Stellung der Sapientia*: ZNTW 36 (1937) 129; CH. LARCHER, *De la nature à son auteur d'après le livre de la Sagesse* (13,1-9): LumVie 14 (1954) 197-206; F. RICKEN, *Gab es*: B 49 (1968) 58 y literatura allí citada. Si el creyente ve a Dios en la naturaleza y en sus manifestaciones, no es éste el primer encuentro que tiene con Dios, sino más bien un reencuentro.

[25] Cf. PS. ARISTÓTELES, *De mundo* VI 399b,22.

'Αναλόγως, conocimiento por analogía. 'Αναλογία, en su sentido primitivo propio, es el de proporción matemática, indica la identidad de relación que une dos a dos los términos de dos o más razones. En un sentido menos técnico significa la relación de semejanza y proporción, más o menos lejana, entre los extremos de una comparación. El esquema de proporción, fundado esencialmente en la proporción matemática, era ya conocido por los presocráticos y aplicado por las escuelas posteriores. Si dos objetos se asemejan en alguna nota característica, fácilmente se establecen otras relaciones de semejanza en otros aspectos. El razonamiento por analogía se extiende seguidamente a todo proceso mental que concluye en virtud de una semejanza entre los objetos sobre los cuales se razona [26]. Sab 13,5 es el primer texto conocido en toda la literatura griega donde se aplica el «esquema de proporción» a la relación criatura-Dios [27]. Aquí radica la gran importancia histórica de Sab 13,5, que los comentaristas no suelen tomar en consideración. Sabemos que el problema del conocimiento de Dios era objeto de discusión en las escuelas filosóficas. El autor interviene en la polémica y se apoya en la corriente optimista platónica y estoica para su razonamiento [28]. El tuvo la idea genial de aplicar el paradigma ya conocido—esquema de proporción—al problema del conocimiento de Dios a partir de las criaturas, descubriendo en él virtualidades insospechadas.

Los filósofos helenistas no supieron romper el círculo de la inmanencia. En sus largas elucubraciones sobre Dios (dioses) y el mundo permanecían dentro de unas categorías mentales que no rebasaban el horizonte del ser experimentable, creado. Esta es la raíz de su panteísmo. El autor de Sab, de hecho, piensa con categorías diversas. El habla también del ser real, aplicado a Dios (13,1) y a las criaturas (cf. 1,14). Establece una relación real entre las criaturas y su Creador, en la que el ser es el elemento de unión, semejanza. Pero, a la vez, afirma con toda energía la distancia entre las criaturas y su Creador, la diversidad, la distinción (cf. v.3-4). No es posible poner en el mismo nivel, en el mismo orden del ser, a Dios y al mundo. De esta forma, el autor expresa su pensamiento sobre la transcendencia divina. Así rompe el círculo de la inmanencia, que aprisiona a los pensadores helenistas y a todos aquellos que niegan la posibilidad de diversidad en la misma realidad del ser. Ciertamente, no desarrolla el autor en v.3-5 una doctrina de escuela, pero indica la orientación recta del pensamiento humano en la búsqueda de Dios.

26 Cf. A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* I (Paris 1938) p.43.

27 Después de Sab 13,5, el primer autor conocido que hace uso del concepto de *analogía* en el mismo sentido que Sab es el platónico Albinus (s.II p.C.), en su obra *Didaskalikos* (cf. A. J. Festugière, *La Révélation* IV: *Le Dieu inconnu et la Gnose* p.93-102, espec. 99-100). Rom 1,20, escrito bajo el influjo de Sab, no hace uso del término ἀναλόγως, pero se refiere al mismo proceso mental; cf. S. George, *Der Begriff analogos* p.191s; St. Lyonnet, *Quaestiones in epist. ad Rom.* Prima series (Roma 1962) p.67-69; F. Ricken, *Gab es:* B 49 (1968) 58.

28 Las corrientes académicas eran escépticas; cf. todo el libro III del *De natura deorum*, de Cicerón.

[6] **Sin embargo, el reproche dirigido a éstos es pequeño, |**
ya que ellos tal vez se equivocan, |
mientras buscan a Dios y quieren encontrarlo.
[7] **Pues, ocupados en sus obras, las investigan, |**
mas su apariencia les seduce, porque es bello lo visible;
[8] **pero, a su vez, ni aun éstos son inexcusables;**

6-7 Es notable la benignidad con que juzga el autor a los divinizadores de la naturaleza y contrasta con el juicio severo de 13,10 y 15,14 en contra de los adoradores de ídolos fabricados por el hombre. El autor mismo se apresura a dar la razón de ello, casi excusándolos de su error. No disimula su simpatía por estos paganos, generalmente platónicos, platonizantes o estoicos, que, impulsados por el deseo de encontrar a Dios, le buscan sinceramente; pero seducidos por la belleza de la creación, lo identifican con ella. Quizá influya también en la postura benigna del autor la tradición tolerante de Israel hacia los no judíos que practican el culto astral (cf. Dt 4,19), por lo general más purificado de los graves delitos morales de los otros cultos idolátricos (cf. 14,22ss). *Ocupados en sus obras*, por la consideración filosófica, o el estudio directo de la naturaleza, o su pura contemplación. *Las investigan:* el objeto de la investigación no está expreso en el texto; preferimos suplirlo a interpretar *investigan* en sentido absoluto. *Lo visible*, las cosas que se ven. El autor da un juicio fundado en la realidad. Al mismo tiempo señala el peligro que existe en una de las ocupaciones más nobles del hombre: la observación de la naturaleza, y que en nuestro tiempo es de máxima actualidad: por la belleza de las criaturas y, en concreto, por el hechizo del objeto de la investigación y por la falta de simplicidad de corazón (cf. 1,1), se puede olvidar que la realidad no se agota en el horizonte limitado del campo de observación.

8-9 Sin embargo, para que no parezca que el autor aprueba de alguna manera la divinización de la naturaleza, reafirma tajantemente su repulsa (cf. Rom 1,20). Las razones aducidas en v.6-7 solamente son atenuantes. El v.9 da la razón de la culpabilidad. *Si fueron capaces:* inclusión con v.1b; *que pudieran:* la partícula ἵνα puede conservar aquí el sentido final subjetivo; sin embargo, parece más obvio el consecutivo [29]. *Descifrar el universo:* el contexto sugiere que αἰών debe tomarse en sentido de «mundo», *universo*, con referencia a su temporalidad, y no como el «dios cósmico» [30]. A pesar de sus grandes simpatías, el autor no puede silenciar la más grave acusación, valedera para todos los tiempos, contra los

[29] En la lengua helenística tiende a desaparecer la distinción entre las conjunciones ἵνα y ὥστε, cf. M. Zerwick, *Graecitas Biblica* (Romae 1960) n.251ss; Blass-Debr., § 391,5; en contra, J. Smith, *De interpretatione Sap* 13,9: VD 27 (1949) 287.

[30] Cf. 14,6; 18,4; 4 Esd 6,55.59. Es muy sugestiva la interpretación que da J. Smith del v.9, al identificar αἰών con el dios cósmico en su artículo *De interpretatione:* VD 27 (1949) 287-290. De este dios cósmico trata Festugière en *La Révélation*. II: *Le Dieu cosmique*. También ofrece alguna dificultad el uso del verbo στοχάζεσθαι con acusativo, pues de ordinario rige genitivo. Existen, sin embargo, algunos testimonios con acusativo; cf., en LXX, Dt 19,3; Eclo 9,14; Liddell-Scott, s.v. στοχάζομαι; J. Smith, *a.c.*, p.287.289s.

9 **pues, si fueron capaces de saber tanto |**
que pudieran descifrar el universo, |
¿cómo no descubrieron más rápidamente al Señor de éstos?

---

sabios desconocedores de Dios, sean ellos idólatras o no. Se basa en la firme convicción de que el hombre puede y debe encontrar a Dios por medio y a partir de sus criaturas. Aparece de nuevo el tema principal de toda la perícopa (cf. v.1.5). *Al Señor de éstos:* el genitivo *de éstos* se refiere a *sus obras* (v.7a), si es que no se prefiere interpretar *universo* en sentido colectivo. A Dios se le llama también δεσπότης en v.3b, donde aparece también el genitivo τούτων dependiente de él (cf. también v.5b). El optimismo del autor, justificado por su fe profunda, le hace creer que es más fácil descubrir a Dios en sus obras que penetrar en los misterios de la naturaleza. El no elabora una demostración propiamente dicha, aunque usa elementos de argumentación. Su manera de razonar está penetrada por el sentido de adoración, de fe, de admiración ante *una persona*, y no ante *un objeto*, por bello y potente que sea. Esta misma fe hace salvar fácilmente los obstáculos que oponen los sabios en sus controversias y suple estadios en el proceso racional meramente natural. El sabio, con este modo de proceder, confirma a sus hermanos en la fe y da a los paganos de buena voluntad un testimonio eficaz y les ofrece elementos de reflexión filosófica, que vienen a subsanar defectos fundamentales en sus formas de pensar.

Culto a los ídolos, su origen y consecuencias. 13,10-15,17

En 13,10 comienza la segunda parte del tratado sobre la idolatría; 15,17 cierra esta segunda parte y, con ella, la digresión; repite los temas de 13,10 y contiene varias inclusiones [31]. En 13,1-9 tiene presente el autor, principalmente, el mundo de los filósofos y sabios; el tono de su discurso es elevado; en 13,10-15,17 se dirige a la masa popular, al vulgo. El tono en esta parte es, en consecuencia, popular, sencillo, menos pulido. En 13,1-9, el hombre ha divinizado la obra de Dios, la naturaleza; en 13,10ss, el hombre diviniza las obras de sus manos, la degradación es mayor y sus consecuencias más funestas.

La sección 13,10-15,17 está elaborada, al parecer, según una estructura concéntrica: *a)* introducción (13,10); *b)* el carpintero y los ídolos de madera (13,11-14,2); *c)* apóstrofe a Dios providente. Bendición-maldición (14,3-11); *d)* origen de los ídolos y consecuencias nefastas de la idolatría (14,12-31); *c')* apóstrofe a Dios misericordioso. Fidelidad a Dios y juicio condenatorio (15,1-6); *b')* el alfarero y los ídolos de arcilla (15,7-13); *a')* conclusión (15,14-17) [32].

31 νεκροῖς-νεκρόν; ἔργα-ἐργάζεται; χειρῶν-χερσίν; ζῴων-ἔζησεν.

32 Según A. G. Wright *(Numerical Patterns:* CBQ 29 [1967] 528s), 13,10-15,17 se divide en tres bloques con simetría concéntrica en el número de versos: 13,10-14,11 (23 versos); 14,12-31 (21 versos); 15,1-17 (23 versos). Este elemento estilístico confirma la estructura propuesta. Cf. también, del mismo autor, *The Structure:* B 48 (1967) 180-184.

[10] **Mas miserables—en cosas muertas han puesto su esperanza— |**
aquellos que han llamado dioses obras de manos de hombres: |
oro y plata, elaborados con arte, | e imágenes de vivientes, |
o una piedra sin valor laborada por mano antigua. [manejo, |
[11] **Como si un carpintero experto, después de aserrar un tronco de fácil**

---

10 Introducción al discurso sobre los ídolos. Los temas que apunta el v.10 están plenamente dentro del ámbito del AT (cf. Ex 23, 24s; 34,12-17; Núm 33,52; Dt 4,15-20.23.28; 5,8; 7,5; 16,22; 29,17; Sal 113,12-16; Is 40,18-20; 41,29; Jer 2,27s; 3,9; Bar 6). La partícula adversativa δέ corresponde al μέν de 13,1. *Miserables:* la primera palabra es de repulsa y condenación, pero también es de conmiseración por los que ponen falsamente su esperanza en los ídolos. Más fuerte será todavía el juicio de 15,14 y la palabra de maldición en 14,8 (cf. 13,1). Recogen el sentir de la tradición. *Cosas muertas:* los ídolos (cf. v.18; 14,21). *Su esperanza:* porque confían en ellos y de ellos esperan ser ayudados, salvados; vanas esperanzas (cf. Hab 2,18; Sal 113,16; Is 42,17). Dios es Dios vivo, y el que pone en él su esperanza no quedará defraudado (cf. Sal 32,18; 39,4s; Is 12,2, etcétera) [33]. *Oro y plata...:* materias de que están hechas o recubiertas las estatuas (cf. Is 40,18-20). Las estatuas eran representaciones de las divinidades en formas muy diversas: humana, animal, meramente simbólica. Las concepciones de las relaciones de las imágenes con la divinidad eran muy variadas según las regiones o culturas. Había quienes creían que eran dioses (cf. Act 17,29), especialmente en los lugares de culto, y quienes veían en ellas meras representaciones o moradas de la divinidad [34]. *Piedras sin valor:* estelas o estatuas toscas de piedra, veneradas por su antigüedad [35].

El carpintero y los ídolos de madera. 13,11-14,2

Después de la introducción del v.10, el autor afronta el tema de la fabricación de los ídolos. Lo desarrolla irónicamente, no porque no le dé importancia, sino porque se adapta al género literario ταπείνωσις, humillación. Trata de poner en ridículo a los ídolos (13,11-16) y al que los adora (13,17-14,2) [36]. Las fuentes de inspiración del autor son bíblicas, ciertamente; pero no exclusivamente [37]. Creemos que, por motivos estructurales y, por lo tanto, de estilo, divide el autor en dos secciones la descripción de la fabricación de los ídolos: 13,11-14,2 = el carpintero, y 15,7-13 = el alfarero.

11-13 El carpintero fabrica un ídolo de forma humana. La materia es la madera de deshecho, la que no ha servido ni siquiera

[33] Cf. R. BULTMANN, ἐλπίς B. *Der alttest. Hoffnungsbegriff:* Th WNT 2,518-520.
[34] Cf. DAGR *s. v. Statua,* 4,1470ss.
[35] Cf. DAGR *s. v. Statua,* 4,1470.
[36] Una inclusión confirma los límites dados a la perícopa: τεχνησάμενος... κατεσκεύασεν (13,11c)-τεχνῖτις... κατεσκεύασεν (14 ,2b).
[37] Para el estudio comparativo de Sab 13,11-13.15 e Is 44,13-20, debe consultarse M. J. SUGGS, *Wisdom of Salomon* 2,10-5. *A Homily based on the fourth Servant Song:* JBLit 76 (1957) 27s; F. RICKEN, *Gab es:* B 49 (1968) 63. HORACIO, *Sát.* I 8,1-6, nos ofrece un ejemplo extrabíblico de sátira contra los ídolos.

lo descorteza hábilmente |
y, ejercitando bellamente su arte, |
fabrica un utensilio útil para los usos de la vida;
12 con los residuos del trabajo |
prepara su alimento y se sacia;
13 el resto de todo, para nada útil, |
un tronco retorcido y lleno de nudos, |
lo toma y lo esculpe para ocupar sus ratos de ocio |
y con pericia y sin esfuerzo lo modela |
y le da figura de hombre.
14 O lo hace semejante a un vil animal, |
lo unta de minio y cubre de rojo su superficie |
y recubre todas sus manchas,
15 y haciéndole una digna morada, |
lo coloca en el muro, asegurándolo con un hierro;

---

para el fuego de la cocina. El orden decreciente en el valor de la madera y de sus usos es pretendido: utensilios domésticos, para el fuego, para el ídolo. Is 44,13-19 es la fuente literaria principal. En Isaías, el carpintero (τέκτων también) divide el tronco en dos partes: de una se sirve para el fuego, de la otra fabrica el ídolo y lo adora.

El autor se complace en describir la actividad del artesano. No tiene nada en contra del arte, siempre que se ejercite noblemente. La parte más selecta de la madera la destina a la fabricación de objetos de uso doméstico [38]. *Los residuos:* primer escalón decreciente. *Se sacia:* igualmente en Is 44,16. *El resto de todo:* el autor manifiesta su desprecio por los ídolos, exagerando la mala calidad de la madera utilizada. *Para nada útil,* como lo que simboliza. *Lo esculpe:* cf. Is 44,17. El trabajo que aquí se describe no es de un profesional, no es «arte» τεχνή lo que se ejercita (cf. v.11c), sino *pericia.* Es, por lo tanto, el trabajo de un aficionado, que, además, lo hace con facilidad [39]. Así, pues, la obra misma es de muy escaso valor. *Le da figura de hombre,* como en Is 44,13.

14 Era muy corriente la representación de las divinidades paganas en forma animal, sobre todo en Egipto. El uso de la pintura y, en concreto, del minio, como adorno de las imágenes, está bien atestiguado en documentos profanos [40]. Se preocupa el autor por hacer notar que *recubre todas sus manchas,* para que no aparezca la baja calidad del material y manifieste la falsedad del ídolo, que ni siquiera es lo que aparenta.

15-16 La ironía del autor subraya la inactividad e impotencia del ídolo, que no es más que una imagen *impotente para ayudarse a sí misma. Una digna morada,* una hornacina (cf. Is 44,13). *Asegurándolo...:* (cf. Is 41,7), al que después se le pedirá ayuda. La Escritura trata frecuentemente el tema de la impotencia de los ídolos y dioses falsos (cf. Is 40,20; 46,7; Jer 10,4; Bar 6,25-26.38).

38 El autor ejemplariza la doctrina con una parábola. No narra un hecho histórico; por esto los aoristos pueden traducirse por presente.
39 Literalmente, «con pericia del descanso» (B S* A).
40 Cf. PLINIO, *Nat. hist.* 35,45; OVIDIO, *Fasti* 1,415; VIRGILIO, *Egloga* 10,25-27; TIBULO, 2,1,55.

16 pues debe cuidar de él para que no se caiga, |
sabiendo que es impotente para ayudarse a sí mismo, |
ya que es una imagen que necesita ayuda;
17 y al pedir por sus bienes, por su matrimonio o por sus hijos, |
no se avergüenza de dirigir la palabra a un ser inanimado |
e invoca en favor de la salud lo que es débil;
18 por la vida implora lo que está muerto; |
por el socorro suplica al ser más inexperto |
y por sus viajes a lo que no es capaz de utilizar sus pies;
19 para sus ganancias, empresas y éxitos en su trabajo |
pide energía al ser más torpe de manos. |

14 1 Otro, a su vez, que se hace a la mar y está a punto de atravesar [ondas feroces, |
invoca a un madero más frágil que el navío que lo lleva;

17-19 Fabricado el ídolo y bien asegurado en su hornacina, el adorador pide ahora a la obra de sus manos protección para sí, para los suyos, para sus bienes y empresas. La necedad del idólatra no ve el sinsentido de lo que hace, y por esto no se avergüenza de ello. En la mente del autor están aquellos que identifican la divinidad con el mismo ídolo o imagen representativa. El celo del autor está alimentado y sostenido por la tradición de Israel. Así culmina la diatriba con una serie de antítesis, que ponen de manifiesto la inutilidad y necedad del culto idolátrico, pues se pide *salud* al que no la tiene, *vida* a lo que está muerto, etc. Estos temas son también frecuentes en las controversias contra la idolatría entre los autores sagrados (cf. Sal 115,4-7 = 135,15-18; Is 44,17-19; Jer 2,27s; 10, 14s; Bar 6,7.11ss, etc.).

CAPITULO 14

1-2 Estos dos versos están a caballo entre dos perícopas. Pueden ponerse al final de 13,11-14,2, como hemos hecho nosotros, o bien dar comienzo con ellos a la siguiente perícopa 14,1-11. Por la súplica que dirige el navegante al ídolo, empalma muy bien con la súplica del carpintero a su ídolo; pero, por el nuevo tema de la nave, sirve de introducción a la sección que le sigue.

1 Un caso típico de la plegaria ante el ídolo es el del navegante que se va a hacer a la mar. La navegación, en la antigüedad, fue siempre una gran aventura; por esto los navegantes invocaban a los dioses protectores de la navegación antes de partir. Las naves llevaban siempre alguna imagen, generalmente en la proa [1]. El autor ridiculiza la acción del que invoca a un ídolo de madera como si de él dependiera el éxito de la travesía. No critica el espíritu religioso del que se siente impotente ante la majestad del mar, sino la aberración de identificar la divinidad con *un madero más frágil que el navío.*

[1] Los fenicios llevaban en la proa de sus naves las figurillas de sus dioses Protaicos (cf. Herodoto, III 37); los cartagineses, a Ammón; los atenienses, a Palas (cf. C. Torr, *Navis:* DAGR 4,36); entre los romanos, los dioses protectores de la navegación eran los Dióscuros Cástor y Pólux (cf. M. Albert, *Dioscuri:* DAGR 2,263; Horacio, *Odas* I 3,2; Act 28,11).

[2] porque a éste, ciertamente, lo ideó el apetito de ganancias, |
mas la sabiduría artífice (lo) construyó.
[3] Pero tu providencia, ¡oh Padre!, lo dirige, |
pues has dispuesto un camino en el mar |
y entre las ondas un sendero seguro.

---

2 En este verso, el autor da la razón por qué la nave supera al ídolo de madera e implícitamente continúa la oposición nave-ídolo. La idea motivadora de la invención de las naves y, consiguientemente, del desarrollo de la navegación, ha sido, en expresión del autor, *el apetito de ganancias,* motivación estereotipada entre los moralizantes y poetas [2], y que el autor concede, sin reflexionar especialmente sobre ello. Pero añade en seguida el autor, y es una aportación muy valiosa, ha sido *la sabiduría artífice* la que lo ha realizado. Esta sabiduría no es la sabiduría divina, sino la sabiduría y técnica humanas, reflejo de la sabiduría divina (cf. Ex 31,3; 35, 31-33; Sab 7,22; 8,6). La inclusión de 14,2 con 13,11, además de su función literaria [3], vuelve a poner de manifiesto el aprecio que el autor tiene de las actividades creadoras y emprendedoras del hombre (cf. también v.5).

Apóstrofe a Dios providente. Bendición, maldición. 14,3-11

El cambio repentino a la forma dialogante, además de su valor intrínseco como expresión religiosa profunda, tiene una finalidad estilística. Dos veces en toda la sección dirige el autor a Dios su palabra: aquí y en 15,1-6. Los dos apóstrofes encuadran la parte central y más importante de toda la digresión: 14,12-31, origen y consecuencias de la idolatría. La bendición al madero y su epígono, la maldición a los ídolos y a su fabricante (14,7-11) fluyen del tema mismo y sirven de transición a la perícopa central.

3-6 Los ídolos, trozos de materia inerte, inútiles e impotentes, no pueden ayudar al hombre, ni guiarlo o protegerlo en los momentos críticos de la vida. Dios, sin embargo, es providente, y su protección se manifiesta gloriosa en la asistencia dada al hombre al emprender empresas arriesgadas. Pues la naturaleza—el mar—es criatura de Dios, que sirve fielmente a sus designios salvadores [4].

3 *Tu providencia:* atributo divino, por el que se manifiesta la sabiduría y bondad de Dios en el orden de la naturaleza y en el desarrollo de los acontecimientos históricos, a fin de que se cumplan sus designios salvadores de bondad en favor del hombre. El término πρόνοια, con este sentido teológico, tan frecuente en la literatura apócrifa y rabínica, entre los libros sagrados aparece solamente en nuestro libro (cf. también 17,2). Son frecuentes, sin embargo, las ideas y conceptos afines (cf. Sal 119,90; 145,15s; 146,6-9;

[2] Cf. Horacio, *Odas* III 24,40s; *Epist.* I 1,46-48; Propercio, 3,7.

[3] τεχνησάμενος... κατεσκεύασεν (13,11c)-τεχνῖτις... κατεσκεύασεν (14,2b) pueden señalar los límites de la perícopa.

[4] Notar la inclusión διακυβερνᾷ (v.3a) y κυβερνηθεῖσα (v.6c): tu providencia *dirige* y esperanza *dirigida* por tu mano.

4 **Mostrando que puedes salvar de todo, |**
a fin de que, aun sin pericia, pueda uno embarcar.
5 **Tú no quieres que queden inactivas las obras de tu sabiduría; |**
por esto los hombres confían también sus vidas a un madero insignifi-
atraviesan las olas en una balsa y arriban salvos. [cante, |

Is 49,15s). Πρόνοια era uno de los conceptos más familiares e importantes de la filosofía estoica. El autor lo purifica del sentido panteísta y lo enriquece con la tradición bíblica sobre diversos atributos de Dios [5].

Padre: vocativo con el que el autor invoca a Dios, sin nombrarlo. Expresa el amor, la ternura, la seguridad plena del hijo en su padre, del autor en Dios providente. Este sentido de intimidad entre el fiel y Dios no es frecuente en el AT [6]. 14,3 está muy acorde con los sentimientos del justo de la primera parte (cf. 2,16.18). *Lo dirige:* la providencia divina se muestra en acción como el piloto de un navío. El autor trata el tema tan clásico de los viajes marinos, pero a la luz de la fe en la providencia divina [7]. El v.3b.c está inspirado en Is 43,16. Hay una alusión muy velada al paso de los israelitas por el mar Rojo (cf. Sal 77,20).

4 El hecho fundamental de la salvación de Israel se realizó a través de las aguas. El autor aprovecha la ocasión, magnífica, para exponer su tesis sobre la providencia de Dios, fundada en su dominio absoluto, que puede *salvar de todo.* El lanzarse a la travesía del mar era para los antiguos provocar un desafío. La fe en Dios, protector del hombre y su salvador, da confianza al creyente para desafiar los mayores peligros de la mar. Para él no existe región dominada por fuerzas incontrolables. Todo cae bajo la mirada de Dios providente y amigo del hombre. *Sin pericia,* se entiende, en el arte de navegar. Quizás aluda aquí el autor a Noé, del que hablará en v.6.

5 *Las obras de tu sabiduría:* La sabiduría divina se manifiesta activa en todo el libro (cf. 7,22; 8,6); sus obras son todo el mundo y cuanto contiene, y también los mares, donde Dios ha dispuesto caminos y senderos (cf. v.3). El hombre es también obra de la sabiduría divina (cf. 10,1; 9,2), le ha dotado de un poder dominador universal (cf. 9,2-3; 10,2). Por esto, la actividad del hombre y su afán por conocer lo desconocido, por dominar y poseer todos los tesoros (cf. v.2), es también manifestación de la voluntad de Dios, que no quiere que queden inactivas las obras de su sabiduría. Dios mismo sale garante de las obras del hombre, porque es su fundamento y su razón de ser; él es la fuente oculta de la confianza que el hombre pone en las obras de sus manos, en la balsa o frágil navío,

5 Cf. ARNIM, IV s. v. πρόνοια, p.122s; P. HEINISCH, *Griechische Philosophie und A. T.* II *Septuaginta und Buch der Weisheit:* BibZeitfr (1914) 105-106; A. J. FESTUGIÈRE, *L'idéal religieux des Grecs et l'Evangile* (París 21932) p.101-115; J. BONSIRVEN, *Le Judaïsme palestinien* I p.175-182; G. ZIENER, *Die theolog. Begriffssprache* p.139-148; D. COLOMBO, *Doctrina de Providentia divina in libro Sapientiae.* Dissertatio: Antonianum (Roma 1953).

6 Cf. G. ZIENER, *Die theolog. Begriffssprache* p.47s.

7 Cf. F. RICKEN, *Gab es:* B 49 (1968) 64; W. KROLL, *Schifahrt:* PW 2 Reihe 3 Halbband p.412-414.

6 Pues en el principio, cuando perecían los orgullosos gigantes, |
la esperanza del universo, refugiada en una balsa |
y dirigida por tu mano, dejó al mundo semilla de (nuevas) generaciones.
7 Pues bendito es el madero por el cual se realiza justicia;

---

madero insignificante en comparación con la imponente majestad del mar.

6 Noé, héroe primitivo del relato del diluvio, es el tipo del navegante que se salva en una frágil embarcación, protegido por la providencia de Dios. *En el principio*, en los tiempos remotos a que nos traslada Gén 6,1ss. *Orgullosos gigantes:* cf. Gén 6,4; *Libro de Henoc* 7,2. *La esperanza del universo:* en Noé y su familia, según el relato del Génesis, quedaba la única esperanza de supervivencia del género humano y únicamente en ellos Dios se agradó (cf. Gén 6,8. 18; 7,1; Sab 10,4). *Balsa* o almadía llama el autor al «arca» de Gén 6, 14ss, para hacer resaltar la desproporción entre el peligro que amenazaba al hombre y el medio de salvación escogido por Dios (cf. 10, 4b). *Dirigida por tu mano* concuerda con *la esperanza*... La mano de Dios, su omnipotencia, dirigía, como experto timonel, la frágil embarcación en medio del cataclismo de las aguas. En 10,4b es la sabiduría la que guía al justo Noé. *Mundo:* αἰών, mundo de los humanos principalmente (cf. 18,4; cf., sin embargo, 13,9b). *Semilla de generaciones:* (literalmente, «de generación»). La Escritura considera a Noé y a su familia como el segundo origen de la humanidad (cf. Gén 7,23; 9,19; 10,32).

7-11 Todas las criaturas son buenas. El hombre, sin embargo, las convierte en objeto de bendición o de maldición, según el uso que de ellas haga o la finalidad que les dé. Por ello, en última instancia, solamente sobre el hombre recae la bendición o maldición. En los v.7-11 aplica el autor esta doctrina a la madera, transformada por el hombre en instrumento de justicia o de ignominia.

7 En el verso se expresa la motivación del v.6 (γάρ). El verbo que traducimos por *se realiza* recuerda a γενέσεως (v.6c), y *el madero bendito*, al «madero» de v.5b y a «la balsa» del 6b. Por razones del contexto precedente creemos que *el madero*—ξύλον—del v.7 alude directamente al arca (balsa del v.6), donde Dios salva al justo Noé (cf. 10,4). Los planes de Dios sobre la humanidad, su voluntad salvadora, que es justicia, se realizan por medio de un frágil madero. Sobre él recae primeramente la bendición. Pero el contexto inmediato siguiente (v.8s) y la sección en que está enclavada esta perícopa, dedicada a los ídolos de madera (13,11ss), descubre en *el madero* un significado más amplio. Ya no es sólo el «arca de Noé» madero de bendición, sino todo madero por medio del cual el hombre realiza cualquier actividad honesta, conforme a la voluntad de Dios. Cf. 13,11ss sobre los usos diversos de un mismo tronco de madera. Algunos Padres y doctores de la Iglesia han aplicado el v.7 a la cruz de Nuestro Señor. A nuestro parecer, esto no es más que la «aplicación» de un texto cuyo sentido original es diverso del nuevo contexto.

8 mas sea maldito el ídolo y quien lo hizo también; | [do dios.
el uno por fabricarlo, lo otro porque, siendo corruptible, ha sido llama-
9 Porque de igual forma son odiosos a Dios el impío y su impiedad,
10 pues serán castigados la obra y su autor.
11 Por esto también en los ídolos de las naciones se hará justicia, |
porque en la creación de Dios llegaron a ser abominación, |

---

8 A la bendición del v.7 corresponde la maldición doble en v.8a: al ídolo y a su artífice. En v.8b-10 aduce el autor una triple motivación de la maldición doble. *Idolo:* objeto fabricado por la mano del hombre y dedicado a la veneración [8]. El autor tiene presente el precepto de la ley que manda maldecir al artífice de los ídolos (Dt 27,15; cf. también Is 44,9-11; 45,16; Sal 115,8; Sab 15,6). El ídolo es *corruptible,* como la materia con que está fabricado. Es un ser muerto, incapaz de dar la vida (cf. 13,10.17.18); el verdadero Dios es imperecedero, inmortal, vivo y origen de vida (cf. 1,14); su nombre es incomunicable (cf. v.21), por lo que la mayor aberración del hombre es dar nombre divino a las obras de sus manos (cf. 13,10.17ss). Dios y su nombre deben ser bendecidos; lo que usurpa su nombre, maldito.

9 Impío es el hombre que atenta contra la veneración debida a Dios, o porque prescinde totalmente de ella, o porque practica la idolatría, o porque induce a ella con el fruto de su trabajo impío (cf. 15,8). *La impiedad,* en su acepción más amplia, es, por lo tanto, la acción del *impío,* aquí, concretamente, la acción del idólatra, o el fruto mismo de su trabajo impío: los ídolos.

10 La impiedad no queda impune (cf. v.30). En pura justicia, al delito debe seguir el castigo; aunque sólo las personas pueden ser castigadas propiamente, los ídolos también lo serán, para restablecer el orden querido por Dios en la naturaleza.

11 El autor aduce en forma retórica las causas por las que son condenados los ídolos. *Las naciones:* para el israelita, la humanidad se divide en dos: el pueblo elegido, Israel, y todos los demás pueblos de la tierra, *las naciones* (cf. Ex 19,5-6). *Justicia:* en griego ἐπισκοπή. Es término consagrado por la versión LXX, para significar «la visita» o intervención especial de Dios en la vida de los individuos y de los pueblos. Del contexto depende si esta visita es favorable, una gracia, o, por el contrario, implica un juicio condenatorio. Es evidente que aquí ἐπισκοπή se emplea en sentido desfavorable [9].

[8] En LXX, χειροποίητος, traducción normal del hebreo *'elîl* (Lev 26,1; Is 2,18; 10,11; 19,1; 31,7). Cf. también Lev 26,30; Jue 8,18; Is 16,12; 21,9; 46,6; Dan 5,4.23; 6,27; 14 (Bel), 5 (Teod). La expresión completa: «obra de manos de hombres», para significar a los ídolos, se encuentra en Dt 4,28; 27,15; 2 Re 19,18; 2 Cr 32,19; Sal 115,4; 135,15; Sab 13,10; Is 2,8; 17,8 (LXX); Jer 1,16; 10,9; 25,6; Bar 6,50; Os 14,4; Miq 5,12.

[9] ἐπισκοπή tiene sentido favorable en Gén 50,24s; Ex 3,16; 13,19; Job 29,4; Eclo 34,6; Is 23,17 (?); 29,6 y en Sab 2,20; 3,9 (= 4,15). Dios puede visitar especialmente al justo, para probarle; cf. Job 7,18; 29,13; 31,14. Sentido muy atestiguado es el de inspección, de juicio o de castigo de individuos, de pueblos y de los ídolos, con matices a veces escatológicos, especialmente si está en un contexto de epifanías cósmicas (cf. Is 10,3; 24,22; Jer 6,15; 10,15; Eclo 18,20), presente también en Sab (cf. 3,7.13; 14,11; 19,15). Esta acepción se acerca mucho a la del «día de Yahvé» (cf. Jl 2,1; Am 5,18-20; Sof 1,14-18; Lam 1,21); cf. G. von Rad, ἡμέρα A. *«Der Tag» im A. T.:* ThWNT, II 945-949.

causa de escándalo para los hombres |
y trampa para los pies de los insensatos.

Dios es el Señor y Dueño absoluto de *la creación,* obra suya [10]. Las criaturas son todas buenas, porque son reflejo y participación de la bondad de su origen (cf. Gén 1,31; Sab 1,14); si algunas de ellas *llegaron a ser abominación,* no es porque cambiaron su esencia y naturaleza, sino porque el hombre, libre y conscientemente, ha violentado el orden natural elevándolas al rango de lo divino. βδέλυγμα *abominación:* acción u objeto dignos de reprobación [11], especialmente relacionados con el culto idolátrico (cf. Dt 13,15; 17,4; 21,11), de donde βδέλυγμα ha llegado a significar simplemente «ídolo» [12]. Los ídolos fueron ocasión y causa de pecado para los hombres, *escándalo* y *trampa* [13]. El autor lo va a demostrar todavía más en lo que resta del capítulo, parte central de la digresión sobre la idolatría.

Origen y consecuencias de la idolatría. 14,12-31

Esta perícopa central no tiene una estructura formal determinada; la razón que ha guiado al autor en su composición parece ser exclusivamente la temática [14]. Se trata de un problema de orígenes; en el fondo, del problema capital de los males en el mundo moral de los hombres y que el autor relaciona directamente con los ídolos y su culto (cf. v.12.27).

El autor plastifica su tesis con hechos (14,15ss), que no son más que una ilustración: el origen de las representaciones humanas, convertidas en objeto de culto. Aunque el autor aluda a hechos que podrían ser conocidos por sus contemporáneos, él sabe muy bien que el origen de los ídolos en cuanto tal es más antiguo por la historia de su propio pueblo (cf. Ex 32) y de todos los otros pueblos idólatras. La perícopa se divide en dos secciones, ya que el autor distingue muy bien entre el origen y la invención de los ídolos (v.12-21), y los males que se derivan del culto a ellos tributado (v.22-31).

[10] κτίσμα es sinónimo de κτίσις. En singular significa la creación como unidad total; en plural, el conjunto de las «criaturas» singulares. En algunos casos, los matices diferenciales son prácticamente imperceptibles, por lo que las traducciones hacen caso omiso. κτίσμα, en singular: Sab 14,11; Eclo 38,34; en plural: Sab 9,2; 13,5; Eclo 36,14(20). κτίσις en singular: Tob 8,5 (S); Sal 74,18; 104,24 (!); 3 Mac 2,2.7; 6,2; Sab 2,6; 5,17; 16,24; 19,6; en plural: Tob 8,5 (BA). 15 (BA).

[11] Cf. Dt 17,1; 18,9.12; 1 Re 14,24; 2 Re 16,3; Eclo 15,13; 17,26; Is 1,13; Jer 7,10; 44 (LXX 51), 22; Ez 7,3.4.9; 33,26.29; Dan 9,27 (Teod); Zac 9,7.

[12] Cf. Dt 7,25s; 27,15; 29,16; 32,16; 1 Re 11,5.7.33; 2 Re 23,13; 2 Cr 15,8; 34,33; Is 2,8.20 (cf. v.18 y texto hebreo); Jer 7,30; Ez 7,20; 8,10; 20,7.8.30; 1 Mac 1,54; 6,7; Sab 12,23.

[13] Los términos pertenecen al vocabulario de la caza. En sentido figurado, como aquí se entienden, aplicados al orden moral, ocurren frecuentemente tanto en el AT como en el NT. Unidos los dos en paralelismo sinonímico aparecen en Jos 23,13; Sal 69,23; 140,6; 141,9; cf. Rom 11,9.

[14] A. G. Wright descubre una serie de inclusiones en la perícopa, pero ni aun él mismo parece estar muy convencido de ello; cf. *The Structure of the Book of Wisdom:* B 48 (1967) 180s.

12 **Porque principio de fornicación es la invención de los ídolos, |**
su descubrimiento, corrupción de la vida.
13 **Pues ni existían al principio ni siempre existirán.**
14 **Por vanidad humana se introdujeron en el mundo, |**
y por esto un plazo breve les está decretado.

Origen de los ídolos. 14,12-21

El tema concreto del origen de los ídolos aglutina los v.12-21 y si bien no existe una inclusión formal total, en realidad, en el v.21, vuelve a aparecer el motivo del v.12.

12 Los v.12-14 son una introducción general en forma de tesis a los temas de los v.21-31.

Principio u origen causal. *Fornicación:* es preferible el sentido figurado, aunque no se aplique exclusivamente al pueblo de Israel, como en el uso del AT, sino que se extienda a todos los pueblos; tiene, por lo tanto, el sentido específico de infidelidad a Dios, frecuente en el lenguaje de los profetas (cf. Jer 2,20; 3,2.9; Ez 16,15ss; 23,7ss). Israel pertenece a Dios, como la esposa al esposo, por la alianza contraída en el Sinaí; le debe absoluta fidelidad. Al tributar culto a los falsos dioses, se prostituye con ellos, traiciona a Yahvé (cf. Ex 34,15s; Jue 2,17; 8,33; 1 Cr 5,25; Jer 3,6-8; Ez 16,15ss; 23,5ss; Os 1,2; 4,11-19, etc.). *La invención de los ídolos* es el sujeto gramatical de la proposición [15]. *Corrupción de la vida:* afirmación de un hecho constatado tal y como lo va a exponer en v.23ss. El autor juzga y generaliza a partir del conocimiento adquirido por la experiencia. *Vida* se refiere a la vida humana bajo su aspecto ético-religioso. No pretende el autor afirmar que el primer pecado, origen y principio de todos los de la historia humana, sea el de idolatría, ya que él mismo asegura que no existía al principio (cf. v.13) y, sin pretender ser exhaustivo, apunta algunas causas de la introducción de la idolatría; la más fundamental es el desconocimiento de Dios. Otras más particulares son: la vanidad humana (v.14); el dolor por la pérdida de un ser querido (cf. v.15); la adulación a los poderosos (cf. v.17ss); el deseo lucrativo de los artistas (cf. 15,12.4).

13 La representación de la divinidad por medio de objetos fabricados por el hombre supone un grado muy avanzado de cultura, que, ciertamente, no se pudo dar al principio. *Ni siempre existirán:* visión profética optimista (cf. v.14b). La historia va confirmando esta predicción.

14 *Vanidad:* la palabra original κενοδοξία puede significar, o bien opinión vana, falsa, sin consistencia; o bien vana gloria, presunción. Parece que la primera significación es la que mejor se adapta al contexto. *Por esto...:* conexión lógica de v.14b con 14a. En el plan divino está prevista la desaparición de la idolatría en un *plazo breve* (cf. v.11a). El cristianismo daría un golpe mortal a la idolatría.

15 Cf. G. SCARPAT, *Ancora sull'autore:* RivB 15 (1967) 188.

15 Un padre atormentado por un duelo prematuro |
hizo fabricar la imagen de su hijo tan en breve arrebatado, |
y, al que hace poco lo consideraba muerto, ahora lo honra como a un
e instituyó para sus súbditos misterios e iniciaciones. [dios, |
16 Después, con el tiempo, consolidada la impía costumbre, fue ob-
[servada como ley. |
También por edictos de los soberanos se les daba culto a las estatuas.

15-21 El culto a los ídolos ha tenido un comienzo (v.13). Parece que el autor conoce la explicación del origen de la fe en los dioses populares según Euhémeros[16] y se vale de ella para impugnar la idolatría. La actitud del autor se comprende fácilmente en el Egipto de los Tolomeos, donde la divinización de los soberanos pertenecía al protocolo real[17].

15 El respeto y veneración hacia los difuntos ha sido siempre una tradición sagrada de todos los pueblos y que aún perdura entre los cristianos. Fácilmente se ha podido caer en la idolatría, como en el caso de los dioses Penates de los romanos[18], o como en el que expone el autor, el de *un padre atormentado* por la muerte prematura de su hijo. El autor subraya el contrasentido que supone la elevación a los honores divinos de un hombre, como nosotros, que ya ni siquiera existe[19]. Las religiones mistéricas estaban aún en su apogeo en el siglo I a. C. Al conjunto de doctrinas y ceremonias religiosas se les llamaba *misterios*, que tomaban su nombre de la divinidad a que estaban consagrados. *Iniciaciones* eran más bien las ceremonias mismas que consagraban al nuevo fiel y le conducían progresivamente hasta la unión mística con el dios[20].

16 Lo que tuvo comienzo por iniciativa privada (v.15), se convierte en *ley* sagrada por la fuerza de la *costumbre*. *Impía:* porque atenta en contra de la verdadera piedad o adoración debida al Dios

[16] Euhémeros, autor griego del siglo IV-III a. C., explica en su obra ἱερὰ ἀναγραφή el culto de las divinidades de primer orden por la apoteosis de los héroes. Los que se veneran como dioses fueron personalidades políticas de gran relieve en la antigüedad, que se atribuyeron ya en vida poderes divinos e instituyeron en su propio honor culto divino; cf. JACOBY, *Euemeros:* PW p.952-972, especialmente p.964s.

[17] Cf. M. J. LAGRANGE, *Les cultes hellénistiques en Egypte et le Judaïsme:* RevTh 35 (1930) 309-328.

[18] Sobre los dioses penates y su culto, cf. G. WISSOWA, *Gesammelte Abhandlungen zur römischen Religions- und Stadtgeschichte* (München 1904) p.95-128.

[19] Se ha escrito mucho, intentando identificar el padre que diviniza a su hijo. Algunos proponen que el autor hace alusión al *Decreto de Canope* (año 239-8 a. C.), por el que Ptolomeo III ordena que sean tributados honores divinos a su hija difunta Berenice, o a algún decreto similar; cf. M. J. LAGRANGE, *Le judaïsme avant Jésus Christ* (París 1931) p.536ss; *Les cultes hellénistiques:* RevTh 35 (1930) 325s. Otros han propuesto otros casos particulares; cf. P. HEINISCH, p.274; G. SCARPAT, *Ancora sull'autore:* RivB 15 (1967) 183s. Pero cabe preguntarse si el autor, más que aludir a algún caso determinado, no intenta incluir en su ejemplo todos los casos de divinización por iniciativa de las personas privadas. A continuación hablará de *edictos de los soberanos* (v.16). W. L. Dulière ve en 14,15 una alusión directa a la divinización de Antinous, favorito de Adriano y muerto ahogado en el Nilo en el año 130 d. C., por lo que el v.15 adquiere importancia decisiva, según él, para la datación del libro de la Sabiduría; cf. *Antinoüs et le Livre de la Sagesse:* Zeits. für Relig. und Geistesgeschichte 11 (1959) 201-227. Una crítica de la oposición extrema de Dulière la hace G. Scarpat en RivB 15 (1967) 186-189; cf. F. RICKEN, *Gab es:* B 49 (1968) 66, nota 1.

[20] En la antigüedad fueron muy célebres los misterios eleusíacos, dionisíacos, órficos, isíacos, etc. Los iniciados estaban obligados a guardar el secreto en todo lo relativo a los misterios con las personas ajenas a las asociaciones mistéricas; cf. A. J. FESTUGIÈRE, *L'idéal religieux* p.119ss; *Le monde gréco-romain au temps de Notre-Seigneur* II (París 1935) c.3 y 4.

17 **A los que no podían en su presencia, por habitar muy lejos, |**
imaginando el rostro lejano |
los hombres hicieron una imagen visible del rey venerado, |
para adular celosamente al ausente como si estuviera presente.
18 **La ambición del artista excitó también |**
a los que no le conocían para extender el culto.
19 **Pues él, tal vez deseoso de agradar al soberano, |**
con su arte violentó la semejanza en favor de la belleza;
20 **mas la muchedumbre, arrastrada por la obra bella, |**
al que hacía poco honraba como a hombre, le consideró ahora objeto [de culto.
21 **Y esto fue para los vivientes una insidia, |**

---

verdadero. El culto idolátrico a las estatuas [21] se introduce también en la vida pública oficialmente *por edictos de los soberanos* [22].

17 Este verso indica el primer paso hacia la adoración de las imágenes de los reyes. Todavía no es adoración, es veneración del rey. En esta primera fase no es de suyo reprensible la representación por medio de la imagen, y más en un mundo helenizado, tan amante de la escultura. Pero, según la mentalidad judía, la veneración de una imagen desemboca fatalmente en idolatría [23].

18-20 El autor reflexiona sobre un aspecto de la producción artística del mundo griego clásico y contemporáneo (helenista). Descubre la función e influencia decisivas de los artistas y de las obras de arte en el proceso histórico de la divinización de los soberanos. Los artistas, a juicio del autor, no están libres de culpa, al utilizar su arte para medrar, adulando a los soberanos e induciendo a la muchedumbre ingenua a un culto indebido [24]. El autor reconoce los méritos de la obra de arte: es *obra bella*, pero no aprueba las intenciones dolosas de los autores. Un juicio tan genérico no puede aplicarse indiscriminadamente a todos los artistas. El estilo es retórico y carece de matices intencionadamente.

21 Resume magníficamente la doctrina de la sección 14,12-21. 21a repite un tema de toda la perícopa (cf. v.11); así prepara el paso a v.21b.c, que compendia la motivación de v.12-20. *Plegados al infortunio*: cf. v.15; *o a la tiranía*: cf. v.17-20. Dios es *el nombre incomunicable*, ya que no se puede dar a criatura alguna. El v.21

21 Tanto θρησκεύειν, *dar culto* (11,15; 14,16), como θρησκεία, *culto* (14,18,27), pueden tener sentido bueno o peyorativo, según sea el objeto venerado. Entre los libros canónicos de la versión LXX solamente aparecen en Sab; cf. K. L. Schmidt, θρησκεία: ThWNT, III 155-159.

22 Por ejemplo, con motivo de la erección de templos y de festividades religiosas públicas; cf. también el *Decreto de Canope*.

23 La construcción gramatical del v.17 no es fluida. Como antecedente del relativo οὕς —*a los que*—, en proposición participial, se puede considerar a *los soberanos* del v.16b; simultáneamente, el relativo se usa prolépticamente, cambiando el número, ya que se debería referir a *rey venerado* (v.17c). G. Scarpat (*Ancora sull'autore*: RivB 15 [1967] 181), apoyado en E. Zeller (*Die Philosophie der Griechen* III 2 p.295 nota), defiende que el rey ausente de que aquí se habla es Calígula, dato que apoya su tesis sobre la datación del libro de la Sabiduría (cf.introducción). La argumentación es poco consistente, porque el autor no se dirige solamente a los habitantes de Alejandría, o del delta del Nilo, sino al menos a todos los habitantes del mundo griego (cf. 1,1).

24 Era costumbre en tiempo helenista dar el apelativo de «dios» a los ptolomeos en Egipto y a los seléucidas en Siria. Los emperadores romanos serán también llamados divinos; cf. M. J. Lagrange, *Les cultes hellénistiques*: RevTh 35 (1930) 320; L. Cerfaux-J. Tondriau, *Le culte des Souverains dans la Civilisation Gréco-romaine* (París 1957); *La Regalità Sacra*. Studies in the History of Religions IV (Leiden 1959) p.259-280.367-434.

ya que los hombres, plegados al infortunio o a la tiranía, |
dieron el nombre incomunicable a piedras y maderos.
22 **Después no bastó errar en el conocimiento de Dios, |**
sino que, inmersos en la grande guerra de su ignorancia, |
a tales males dan el nombre de paz.
23 **Pues, al celebrar iniciaciones infanticidas u ocultos misterios, |**
o frenéticas orgías de ritos extraños,

---

habla solamente de *piedras y maderos* (cf. los ídolos del v.12), por ser el tema central de la perícopa; pero el v.20 habla también de las mismas personas divinizadas.

Consecuencias de la idolatría. 14,22-31

En esta nueva sección expone el autor el cuadro sombrío, pero no menos realista, de la corrupción a que había llegado la sociedad pagana de su tiempo [25].

La sección se puede subdividir en otras dos: v.22-27 (inclusión: κακά v.22-κακοῦ v.27), y v.28-31, centrados en el perjurio.

22 Los v.22-27 son una semblanza de un mundo que carece de luz, porque ha puesto su esperanza en dioses de manufactura, seres sin nombre y sin vida. El juicio del autor es muy severo, pero no es injusto.

El *errar en el conocimiento de Dios* es tierra abonada para toda clase de errores, por ser el error más fundamental. San Pablo es del mismo parecer y, con mucha probabilidad, se inspira en este pasaje del libro de la Sabiduría cuando habla del mismo tema (cf. Rom 1,18-32) [26]. Según el autor, no reina la paz donde impera el vicio. La verdadera paz, siempre unida al conocimiento, debe comenzar en el individuo [27].

23-24 El autor describe en estos dos versos los cultos idolátricos en sus acciones litúrgicas más significativas y sus consecuencias más funestas. Los cultos mistéricos (cf. 14,15), aun los provenientes de Egipto y Oriente, se habían aclimatado perfectamente al carácter greco-romano. En el siglo I a.C. estaban extendidos por toda la cuenca mediterránea y eran renombrados los celebrados en honor de Deméter o Ceres, Isis, Serapis, Diónisos o Baco, Orfeo, Mitra, etc. El misterio, el secreto, rodeaba normalmente las celebraciones litúrgicas, en las que participaban únicamente los iniciados. Por lo general se celebraban de noche. Los excesos no tenían

[25] Cf. A. J. Festugière, *Le monde gréco-romain* p.183ss; S. Wibbing, *Die Tugend* p.14-42.

[26] En la querella de Oseas (4,1-6) contra el pueblo es la falta del conocimiento de Dios la causa de los vicios que reprende; cf. Bar 3,14; 4,13. Los estoicos identificaban la sabiduría, el conocimiento, con la virtud; por el contrario, la causa de todo mal, y aun el mismo mal, era la ignorancia—ἄγνοια—; cf. Arnim, III p.23,32ss.60,28ss; R. Bultmann, ἄγνοια: ThWNT I 118s; S. Wibbing, *Die Tugend* p.17-20.

[27] *Dan el nombre de paz:* parece que el autor hace alusión con estas palabras a la paz que proclamaban los vencedores (romanos) sobre los vencidos después de someterlos; cf. Tácito, *Vita Iulii Agric.* 30; G. Scarpat, *Ancora sull'autore:* RivB 15 (1967) 185 nota 14. La palabra *paz*, que en boca de los vencedores significa victoria, dominio, sarcásticamente, para los vencidos, es igual a derrota, exterminio. Paz para los paganos equivale a disfrute de todos los placeres, aun hasta el desenfreno; para el autor es guerra de pasiones, suscitada por la ignorancia.

24 ya no conservan puros ni vidas ni matrimonio; |
sino que o el uno suprime al otro a traición, o le contrista con adulterio.
25 Por todas partes impera caóticamente la sangre y el crimen, el robo
la corrupción, la infidelidad, la turbación, el perjurio, [y el fraude,

---

límite; sus bacanales y orgías han quedado como tipo de la máxima corrupción [28]. *Iniciaciones infanticidas:* no está probado que los egipcios practicasen los sacrificios humanos; éstos eran frecuentes entre los antiguos persas, cananeos (cf. 12,5), fenicios y colonias; raramente entre los griegos y romanos [29]. En Israel también se habían practicado en otro tiempo por influjo de los cananeos (cf. Dt 18,10; 2 Re 17,17; 2 Cr 33,5s; Jer 7,31; Ez 16,20). La afirmación del autor no está privada de fundamento. Sabemos que el Senado romano tuvo que intervenir en el año 79 a. C., y Tiberio más tarde; emperadores romanos posteriores sacrificaron seres humanos [30]. No es, pues, extraño que llegase a oídos del autor el rumor de niños sacrificados, siempre aumentado por el secreto que rodeaba tales ceremonias. *Frenéticas orgías:* en las bacanales o fiestas en honor de Baco, entre la profusión del vino, se daba también rienda suelta a todos los instintos. Las mujeres que intervenían se llamaban bacantes y actuaban como poseídas por las furias. Las consecuencias en la vida personal y social son funestísimas. El *matrimonio* es profanado; ya no es una institución estable por la facilidad con que se disuelve. Νοθεύων, que traducimos por *adulterio*, propiamente significa «dar hijos bastardos». Las celebraciones orgiásticas se aprovechaban también, traicioneramente, para eliminar enemigos personales [31].

25-26 En los v.23-24, el autor ha enumerado ya algunos vicios típicos del paganismo; pero lo que más le interesaba subrayar era el marco de los ritos mistéricos. Los v.25-26 proponen propiamente un catálogo de vicios. Esto no es una novedad absoluta, ya que los escritores profanos también enumeran los vicios de su sociedad, del paganismo, y expresan la reprobación con la creación literaria de los tormentos en los infiernos de sus dioses mitológicos [32]. El catálogo de v.25-26 es más amplio, pero ni es completo ni sigue un orden determinado. Algunos de los vicios enumerados son tan genéricos, que no se pueden concretar con certeza. *La sangre y el*

[28] Cf. F. Lenormant, *Bacchanalia:* DAGR I 590s; A. J. Festugière, *Le monde gréco-romain* II p.167-181; M. J. Lagrange, *Le Judaïsme...* p.540s.

[29] Cf. P. Heinisch, p.280. Otros pueblos que practicaban los sacrificios humanos, v. gr., los de Europa central, caían fuera del campo de consideración del autor sagrado.

[30] Cf. G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer* (München [2]1912) p.420s; Fr. Schwenn, *Menschenopfer:* PW 15,1 p.956; P. Heinisch, p.280.

[31] Cf. Lenormant, *Bacchanalia:* DAGR, I 590.

[32] Como una muestra de lo que decimos, puede consultarse Platón, *Gorgias* 525a; Virgilio, *Eneida* VI 608-623; A. J. Festugière, *Le monde gréco-romain* II p.203-204. San Pablo, que se dirige en sus cartas a los cristianos en medio de un mundo paganizado, repite con frecuencia catálogos de pecados. En ellos se contienen todos los vicios fustigados por los paganos y por los judíos. La nueva visión de la vida en Cristo da una nueva luz; no sólo perfila y aumenta la lista del catálogo, sino que a su lado aparece el catálogo de las virtudes o frutos del espíritu; cf. Rom 1,24-32; 1 Cor 5,9-11; 6,9s; 2 Cor 12,20s; Gál 5,19-23; Col 3, 5-8; 1 Tim 1,9s. Cf. M. J. Lagrange, *Le catalogue des vices dans l'épître aux Romains (I 28-31):* RB 8 (1911) 534-549; A. Vögtle, *Die Tugend- und Lasterkataloge exegetisch, religions- und formgeschichtlicht:* Neutest. Abh. XVI 4-5 (Münster 1936); S. Wibbing, *Die Tugend- und Lasterkataloge im Neuen Testament:* BZNT 25 (Berlín 1959 .

26 la confusión de los buenos, el olvido de los beneficios, |
la contaminación de las almas, la inversión sexual, |
el desorden en el matrimonio, el adulterio y el desenfreno.
27 Pues el culto a los ídolos sin nombre |
es principio, causa y término de todo mal.

---

crimen: delitos en contra de la vida del prójimo, tan poco estimada como la persona misma en la concepción de un mundo cuyos valores no van más allá de los límites de lo caduco y transitorio. *El robo y el fraude:* delitos en contra de los bienes del prójimo, o daño causado al prójimo por medio del engaño, de la astucia y de las malas artes. *La corrupción*—φθορά—no parece que haya que interpretarla en su sentido más amplio, como en v.12, pues no encajaría como un miembro más de la enumeración; debe entenderse alguna acción que cause daño, perjuicio al prójimo: seducción, soborno, etc. [33]. *La infidelidad* o falta de fidelidad a la palabra dada o a las promesas hechas. *La turbación* o desconcierto en todas las relaciones sociales. *El perjurio:* este tema lo desarrollará extensamente en los v.28-31. *La confusión de los buenos,* debida probablemente a circunstancias externas de opresión, de persecución, y no simplemente al medio ambiente corrompido [34]. *El olvido de los beneficios* lleva consigo la dureza y perversión del corazón, al no corresponder al bienhechor. *La contaminación de las almas:* por los vicios de impureza, que refiere a continuación. El autor sagrado es prolijo en enumerar los desórdenes sexuales, indicio del grado de corrupción moral social a que se había llegado en la sociedad hedonista materialista [35]. *La inversión sexual,* o vicios contra la naturaleza: homosexualidad, sodomía, pederastia. Estos vicios, tan extendidos en la antigüedad, fueron justificados o defendidos por muchos filósofos [36]. Tanto el A como el NT anatematizan el vicio contra la naturaleza (cf. Gén 18,20; 19,4ss; Lev 18,22; 20,13; Jue 19,22s; Rom 1,26-28; Jds 7). *Desorden en el matrimonio:* plaga del divorcio, infidelidades mutuas, *adulterio,* la pérdida del amor, etc. [37]. *El desenfreno*—ἀσέλγεια—vicio sexual, sin poder determinarse cuál sea.

27 *Idolos sin nombre:* equivale a ser que es nada, ya que el nombre se identifica con la cosa nombrada (cf. 1 Sam 12,21; Ex 23,13; Deut 12,3). El autor relaciona directamente la corrupción de costumbres con la adoración de los ídolos (cf. v.12). El que ha errado en la verdad más fundamental acerca de lo divino puede llegar a los extremos imaginables de los errores ético-religiosos. Que sea *principio* y *causa* de todo mal *el culto a los ídolos* lo ha probado a partir del v.12. Pero es que *el culto a los ídolos* es también el término, porque mayor aberración que divinizar a una criatura no existe y

[33] Cf. P. HEINISCH, p.283; F. FELDMANN, p.100.
[34] Para la datación del libro, esta noticia puede ser interesante, sin necesidad de trasladarnos a la persecución del tiempo de Calígula. Los judíos fueron perseguidos antes, y, por parte de los no judíos, eran siempre mal mirados; cf. E. SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes* III p.150ss.
[35] Son impresionantes también los cuadros que presenta San Pablo a este respecto (cf. Rom 1,24-28; 1 Cor 6,9; Gál 5,19, etc.).
[36] Cf. A. J. FESTUGIÈRE, *L'idéal...* p.137.
[37] Filón habla de «matrimonios de un día» *(De cherubim* 27).

[28] **Porque o se enfurecen cuando se divierten, o vaticinan cosas falsas, |**
o llevan una vida de injusticia, o perjuran con ligereza.
[29] **Pues, al poner su confianza en ídolos sin vida, |**
no temen recibir daño alguno por jurar malamente.
[30] **Mas por ambos motivos les alcanzará su merecido: |**
porque, al darse a los ídolos, han pensado mal de Dios |
e injustamente han jurado con dolo, con desprecio de la santidad.
[31] **Pues no es el poder de aquellos por quienes se jura, |**

---

porque el mal moral, el pecado, termina por colocar a las criaturas en lugar de Dios.

28-31 Estos versos no pertenecen propiamente al catálogo, de pecados; desarrollan principalmente un aspecto relacionado con la veneración de los ídolos: el juramento, y con ello confirman, a la vez—γάρ—, la afirmación del v.27.

28 *Se enfurecen...:* se refiere a las celebraciones orgiásticas de que habla el v.23b. *Vaticinan:* los adivinos intervenían a veces en las celebraciones de los misterios; muy frecuentemente eran consultados fuera de las celebraciones litúrgicas en los templos y en los lugares a ellos reservados. Cuando disminuye la fe en Dios o se pierde, aumenta la credulidad, que es explotada económicamente por los falsos adivinos profesionales [38]. *Vida de injusticia:* resume someramente los v.24-26. *Perjuran con ligereza:* el tema del perjurio está presente en el catálogo (cf. v.25), y el autor lo va a tratar largamente en v.29-30.

29 Las personas cultas no creían generalmente en los dioses de las mitologías. La crítica demoledora de algunas escuelas filosóficas había minado bastante la fe religiosa en lo divino. Fácilmente se pasaba de la falsedad del politeísmo y de los ídolos a la negación o al menosprecio de lo divino. En el trato social, sin embargo, las promesas y contratos humanos, los actos más transcendentales de la mutua convivencia, eran sellados por el juramento, cuyos testigos cualificados eran los dioses e *ídolos sin vida.* Al perder la fe en los dioses e ídolos, creen que se puede perjurar impunemente, sin que por ello se cometa una injusticia y sin miedo a represalias por parte de lo que no existe, o no se preocupa de lo que los hombres hagan.

30 Pero la justicia se restablecerá. Los dos motivos son: *el darse a los ídolos* (cf. confianza en ídolos de v.29a) y el juramento doloso. *Han pensado mal de Dios,* pues, al aducir a los ídolos como testigos, o identifican a Dios con ellos, o niegan su existencia o su providencia (cf. 13,1.10; 14,22). El juramento doloso va en contra del prójimo, pues es una especie de emboscada traicionera; y también en contra de Dios, fundamento de la ley moral natural, escrita en el corazón de todo hombre, y que en ninguna hipótesis puede quebrantarse (cf. Rom 2,12-16).

31 Digno colofón de la perícopa. El tema de la justicia vindi-

[38] Fueron famosos los oráculos de Delfos, atribuidos a Apolo, y los de Olimpia, a Júpiter. Todas las divinidades tuvieron sus oráculos por boca de sus sacerdotes o sacerdotisas; cf. G. HUMBERT, *Divinatio:* DAGR II 1 p.292-319; P. MONCEAUX, *Oraculum:* DAGR IV 1 p.214-223; CICERÓN, *De divinatione* II 56s.

sino la justicia sobre los pecadores |
la que castiga siempre la transgresión de los injustos.

15 1 **Pero tú, ¡oh Dios nuestro!, eres bueno y fiel, |**
longánime, y todo lo gobiernas con misericordia.

---

cativa encaja perfectamente con el contexto. Se trata de restablecer el orden moral en un mundo que ha perdido el sentido de la jerarquización de los valores. Nos recuerda también la primera parte del libro al hablar de *la transgresión de los injustos* y prepara, por contraste, la próxima perícopa sobre la misericordia divina.

CAPITULO 15

Apóstrofe a Dios fiel y misericordioso. Transición. 15,1-6

15,1-6 corresponde estructuralmente a 14,3-11. Las dos perícopas encuadran la parte central de la digresión: 14,12-31. La presente perícopa ofrece un contraste fortísimo con la anterior; es como un oasis de espíritu vivificante después de un cuadro desértico, desolador. 15,1-6 consta de dos secciones: un apóstrofe (v.1-3) y una transición (v.4-6).

1-3 El autor se dirige directamente a Dios en segunda persona (cf. 14,3-6), confiado en su fidelidad y misericordia.

1 *Pero tú:* la conjunción adversativa manifiesta el contraste entre el Dios personal: *Tú* y los ídolos de los gentiles, cosas inútiles y nocivas al hombre, que es su forjador. *¡Oh Dios nuestro!:* el autor sabe que puede hablar directamente con Dios y que no le rechazará, porque es su Padre (cf. 14,3). Se siente orgulloso por formar parte del pueblo que se distingue de los demás precisamente por la fe en el Dios único y verdadero. Ex 34,6-7 sirve de fuente de inspiración al autor en la elección de los predicados divinos. *Eres bueno:* atributo fundamental y divino por excelencia, como manifiesta su obra, la creación entera, y demuestra largamente la historia real de su pueblo. *Fiel:* que mantiene su palabra y cumple perfectamente sus promesas. Dios se ha revelado así también roca segura en quien se puede confiar; jamás ha faltado a su palabra (cf. 3,9). Por la fe en la fidelidad divina, el pueblo israelita pudo superar todas las pruebas de su historia. *Longánime,* largo para la ira por la misericordia y anchura de corazón (cf. 11,23-12,2; Rom 2,4). Como buen padre de familia, Dios gobierna el mundo (cf. 8,1). El término διοικέω pertenece al vocabulario preferido de los estoicos; con él se expresan las relaciones del *logos* con el mundo. El λόγος está presente en todo ser, como el alma platónica del mundo; él es el que le da la vida y el que lo gobierna [1] (cf. también 1,7; 7,24; 8,1; 12,15). El pensamiento estoico es panteísta y materialista. El autor de Sab conserva

[1] Sobre la doctrina del λόγος estoico, cf. P. Heinisch, p.152-155; E. Zeller, *Philosophie der Griechen* III 1 p.141.

2 Pues, aunque pequemos, tuyos somos, conscientes de tu poder; |
pero nosotros no pecaremos, conscientes de que te pertenecemos.
3 Porque el conocerte es perfecta justicia, |
y el conocer tu poder, raíz de inmortalidad.

---

pura la idea de Dios personal y transcendente como en el AT. La nueva formulación en términos estoicos contiene la doctrina tradicional de la omnipresencia divina y de su actividad universal (cf. Sal 139; Is 6,3; Jer 23,24, etc.).

2 El pueblo de Israel y cada uno de sus hijos es posesión de Yahvé por la alianza que han contraído (cf. Sal 135,4; Ex 19,5; Jer 11,4) y que ha renovado y mantiene firme hasta el fin de los tiempos (cf. Jer 24,7; 31,33; Ez 34,24). La infidelidad al pacto por parte del pueblo no le sustrae del dominio de Dios, pues Dios es el Señor absoluto de toda la tierra y de sus habitantes (Sal 24,1), aunque lo sea de una forma particular del pueblo elegido. El poder de Dios, que es universal y absoluto, es capaz de restablecer el orden de gracia y de amistad destruido por el pecado. Que la omnipotencia divina no sea incompatible con su misericordia, sino todo lo contrario, es pensamiento familiar al autor (cf. 11,23-12,2). *Pero nosotros no pecaremos:* así corrige el autor la concesión de v.2a; es más un deseo que una certeza, causado por el conocimiento de que en realidad somos algo de Dios. *Te pertenecemos:* o hemos sido contados por ti, como ovejas por el pastor.

3 El v.3 profundiza más en la misma línea comenzada en el v.2. *Conocerte:* no se trata de un mero conocimiento de Dios puramente teórico, sino de un conocimiento que expresa la orientación total de la persona con Dios [2]. El v.3, construido según la técnica del paralelismo sinonímico, contiene cuatro términos que, aunque no son totalmente idénticos, se relacionan íntimamente: conocer a Dios, *perfecta justicia,* conocer el poder de Dios, *raíz de inmortalidad.* El justo «posee el conocimiento de Dios» (2,13). Existe una correlación entre la *justicia* y la *inmortalidad,* pues «la justicia es inmortal» (1,15), y solamente los justos alcanzarán la vida inmortal (cf. 5,15) [3]. La relación entre el conocimiento del *poder de Dios* y la *inmortalidad* es quizás más sutil, pero se mueve dentro de las categorías bíblicas [4]. La muerte es el supremo enemigo del hombre, nadie puede escapar a su poder, entronizado en el seol, o morada de los muertos (Gén 37,35; Sal 55,16; Prov 1,12; Sab 2,1). La muerte personificada tiene también un poder fatal sobre los vivos (cf. Jer 9,20; Os 13,14, etc.); el poder de Yahvé, sin embargo, subyuga las potencias de la muerte y libera de su dominio (cf. Sal 49,16; 139,8; Prov 15,11; Dt 32,39; 1 Sam 2,6), doctrina expresa en Sab 16,13. La experiencia y certeza de este poder divino—el conocimiento de

[2] El texto griego emplea los dos verbos ἐπίστασθαι (v.3a) y εἰδέναι (v.3b), que a veces son sinónimos y convertibles, como aquí. De suyo, εἰδέναι tiene un sentido general, y ἐπίστασθαι se reserva para el conocimiento científico; cf. LIDDELL-SCOTT, *s.v.* ἐπίσταμαι II 2 p.659a.

[3] Jn 17,3 parece que está inspirado en Sab 15,3; cf. también Jer 31,31.

[4] Sobre este tema, cf. R. E. MURPHY, *To Know Your Might is the Root of Immortality (Wis 15,3):* CBQ 25 (1963) 88-93; R. J. TAYLOR, *The eschatological Meaning:* EThL 42 (1966) 116-119.

4 Pues no nos indujo a error la invención fraudulenta de hombres, |
ni la obra estéril de los pintores, |
figura embadurnada de diversos colores,
5 cuya vista suscita la pasión en los necios, |
de suerte que desee la figura sin aliento de una imagen muerta.

---

su poder—, destructor de las fuerzas disolventes de la muerte, experimentado en la historia salvadora del pueblo, hace posible nuestra inmortalidad. Los dos esticos aisladamente tienen sentido propio, pero relacionados, como están aquí, se complementan: *conocer el poder de Dios* es conocerle, y la *perfecta justicia* dice relación directa con la inmortalidad, o unión escatológica del justo con Dios.

4-6 Los versos 4-6 sirven de transición. Frente a la turba de adoradores de ídolos, los adoradores de Yahvé. Las imágenes y dibujos murales idolátricos, generalmente, eran policromados (cf. 13, 14). Tenemos abundantes testimonios que confirman lo dicho en el v.5: aberraciones sexuales cometidas con las imágenes veneradas [5]. *Figura sin aliento:* el elemento helenístico está unido al bíblico (cf. Jer 10,14; 51,17 = LXX 28,17; Hab 2,19; Sal 135,17). *Imagen muerta:* es el ídolo (cf. 13,10.18). En 1,16, los impíos son cautivados por el amor de la muerte; aquí *los necios,* por el amor de *una imagen muerta.*

El autor expresa de nuevo en v.6 su parecer en contra de los fabricadores de ídolos y de los idólatras con una sentencia sapiencial. *Amadores del mal,* porque los ídolos son un mal en sí y porque de la idolatría provienen tantos males (cf. 14,12-31). Las reminiscencias de la primera parte, presentes en v.5, continúan en v.6. *Dignos de tales esperanzas:* el objeto de la esperanza son las imágenes muertas (cf. v.5). El que ama se identifica con el objeto de su amor; por esto los idólatras, como los impíos de 1,16d, son dignos de pertenecer a la muerte (cf. Sal 115,16; 97,7). El v.6 introduce en la perícopa del alfarero.

El alfarero y los ídolos de arcilla. 15,7-13

Es también familiar a los autores sagrados la imagen del alfarero, aplicada a Dios, alfarero de los hombres, para expresar su dominio absoluto sobre ellos (cf. Is 45,9; 29,16; 64,7; Jer 18,2-6; Eclo 33,13; Gén 2,7, etc.). El hombre, por afán de lucro, se convierte en alfarero de los ídolos. 15,7-13 constituye una perícopa muy determinada por su tema: el alfarero y los ídolos de arcilla. Dos inclusiones lo confirman: *tierra-terrosa* (v.7a y 13b), *vasos* (v.7d y 13b). En la composición estructural del conjunto 13,1-15,17, la unidad 15,7-13 corresponde a la perícopa del carpintero (13,11-14,2), a la que hace

[5] Leyenda helenística de Pygmalion, rey de Chipre, enamorado de una estatua de Afrodita y diversas variantes; cf. E. Wust, *Pygmalion:* PW 23,2 p.2074-2076; Clem. Alej., *Protept.* 4,17 (4,57,1-5): PG 8,155s; Arnobius, *Adversus gentes* 6,22: PL 5,1206-1208. *De suerte que desee:* ποθεῖτε; el verbo está en singular, aunque se refiere a *los necios* (v.5b); debe tener, por lo tanto, sentido distributivo. Otros prefieren la lección αφρονι de S* A* y otros minúsculos.

6 Amadores del mal y dignos de tales esperanzas |
los que las fabrican, los que las desean y los que las veneran.
7 Un alfarero que amasa laboriosamente la tierra suave, |
modela cada objeto de nuestro servicio, |
mas de un mismo barro hace igualmente |
los vasos destinados a usos nobles y a todo lo contrario; |
el alfarero es el que decide cuál ha de ser el empleo de cada uno de
[ellos en particular.
8 Y después, con un esfuerzo malvado, modela del mismo barro un
[dios vano, |
él que hace poco nació de la tierra |

---

repetidas alusiones [6]. Se distingue de 13,11ss principalmente en que el carpintero fabrica un ídolo de madera, para satisfacer su devoción particular; el alfarero de 15,7ss, en cambio, hace ídolos de barro impulsado no por la devoción personal, sino por el deseo de ganancias. En el ejemplo de 13,11ss apenas se fijó el autor en la persona misma del carpintero; su atención principal se centraba en el ídolo fabricado con los residuos de la madera. En el caso del alfarero, el centro de la atención se ha desplazado, es el alfarero mismo, y, a través de él, hay que juzgar el fruto de su trabajo, el ídolo de barro. La perícopa del alfarero, dentro del tratado sobre la idolatría, tiene, pues, una significación propia: acentúa magistralmente la inanidad de los ídolos de arcilla y, sobre todo, la culpabilidad de su hacedor.

7 La imagen del alfarero que trabaja afanosamente la arcilla en su taller debió de ser muy familiar en todos los pueblos desde el descubrimiento de la cerámica. Aún hoy día llama la atención su destreza en el modelar el barro bien preparado. Jer 18,2-4 y Eclo 38,29-30 nos describen al alfarero en plena acción. El tema del artesano que de la misma materia fabrica utensilios para usos nobles y comunes, santos y profanos, es también un tema helenístico [7] y será muy explotado por los apologetas cristianos [8]. El alfarero es el árbitro. De su voluntad depende que una misma materia sea ennoblecida o no por el uso a que esté destinado el utensilio (cf. Bar 6,45).

8 *Con un esfuerzo malvado:* κακόμοχθος aparece aquí por única vez en toda la literatura griega. El esfuerzo y trabajo del alfarero en la elaboración de los ídolos es un acto humano digno de vituperio según las normas de la recta moral. Irónicamente yuxtapone el *barro* —materia del ídolo— y *la tierra* de la que nació y a la que volverá el alfarero. *Del mismo barro:* del que fabrica las vasijas y utensilios domésticos. La naturaleza de este dios no supera la de los cacharros más modestos de la cocina; por esto es un *dios vano*, vacío, falso (cf. 13,1); Dios, sin embargo, es «Dios verdadero» (12,27). El lenguaje del autor en 8b.c está tomado de la Biblia. Gén 2,7 y 3,19 fundamentan la tesis de que todo hombre viene de la tierra y a ella volverá (cf. Job 34,15; Ecl 12,7). Los autores sagrados van más allá en la interpretación y se aplican a sí mismos los textos que Génesis dice de

[6] ὑπηρεσίαν 15,7, cf. 13,11; σκεύη 15,7, cf. 13,11; πορίζειν 15,12, cf. πορισμοῦ (13,19), y πορισμῶν (14,2), cf. A. G. WRIGHT, *The Structure:* B 48 (1967) 181.
[7] Cf. HORACIO, *Sát.* I 8,1-3.
[8] Cf. ATHENAGORAS, *Supplic. pro christianis* 26; *Epist. ad Diogn.*, 2,2; MINUC. FÉLIX, 24,6-7; JUSTINO, *Apol.* I 9,2-3; TERTULL., *Apol.* 12,2; cf. Rom 9,21; 2 Tim 2,20.

y que dentro de poco volverá a la misma de donde fue tomado, |
llamado a rendir cuentas de la deuda de su alma.
9 Su preocupación no es que está para morir, |
ni que su vida es breve, |
sino que rivaliza con los orfebres y plateros, |
imita a los que labran el cobre |
y se gloría de modelar objetos falsificados.
10 Ceniza es su corazón y más vil que la tierra su esperanza, |
más innoble que el barro es su vida.
11 Porque no conoció al que le modeló, |

Adán (cf. Job 10,8-9), y nuestro autor los aplica al modelador de ídolos porque está convencido de que puede aplicarlo a todo hombre. La imagen del movimiento circular: venimos de la tierra y pronto volveremos a ella, expresa gráficamente lo deleznable de la vida humana. Pero el hombre no es sólo este ser hijo de la tierra y destinado a disolverse en ella. Por ser, al mismo tiempo que *tierra*, espíritu, puede elevarse al ámbito de lo divino y entablar diálogo con Dios. El alma, principio vital, proviene de Dios (cf. v.11; Gén 2,7), es como un empréstito de Dios (cf. v.16). Cuando «el espíritu vuelva a Dios» (Ecl 12,7), el hombre deberá *rendir cuentas* de su vida.

9 El autor presenta al alfarero en su actividad febril, que le hace olvidar su origen y destino, y ridiculiza su afán de competir con *orfebres* y *plateros*, modeladores de nobles metales. 9a y 9b continúan el tema de la muerte y de la brevedad de la vida. Las imágenes que moldea el alfarero son cocidas al fuego y recubiertas con barniz y pintura. Compite con *orfebres* y *plateros* en la venta de su industria. No pretende vender fraudulentamente sus ídolos, porque los compradores, pobres en general, no pueden pagar imágenes de precio elevado. Son *objetos falsificados*—κίβδηλα—o falsificaciones, porque pretenden aparentar lo que no son, no tanto por representar dioses falsos.

10 El autor, en v.10a, cita textualmente a Is 44,20a según la versión griega. El contexto de Is es el mismo que el de Sab: habla del fabricante de ídolos. La ceniza o residuos del fuego ya apagado no sirve para nada, ni puede de nuevo dar calor. El corazón del modelador de ídolos [9], absorto en su trabajo innoble, es impotente para concebir ideas más elevadas. 10b y 10c repiten paralelamente la misma idea. La *esperanza* del alfarero idólatra es la ganancia, el negocio lucrativo con medios ilícitos (cf. v.12).

11 La causa fundamental de la aberración moral del alfarero de ídolos es el desconocimiento de su Hacedor (cf. 13,1ss). El autor sigue inspirándose en Gén 2,7 (cf. también Is 44,21). El que por profesión modela el barro, desconoce que él mismo ha sido modelado y plasmado por Dios [10]. *Alma operante*, o principio activo de todas las operaciones vitales. Espíritu vital: πνεῦμα ζωτικόν, expre-

[9] Para el semita, el corazón es la sede de los pensamientos.

[10] Dios es el creador y señor absoluto de los hombres, como lo es del universo. El autor está muy familiarizado con esta verdad de fe, expresada frecuentemente bajo la imagen de Dios alfarero del hombre; por esto se extraña de que el alfarero profesional no reconozca al Señor que lo ha formado. La misma postura mental se refleja en 13,1ss.

al que le inspiró un alma operante |
y al que le infundió espíritu vital.
12 Sino que pensó que nuestra vida era un juego |
y nuestra existencia una feria lucrativa. |
Pues, en verdad, dice, es necesario sacar provecho de donde sea, aun-
13 Porque éste más que ninguno sabe que peca | [que sea del mal.
cuando fabrica de materia terrosa vasos frágiles e ídolos. [niño, |
14 Pero más insensatos todos y aún más infelices que el alma de un
los enemigos de tu pueblo, que lo han oprimido.

---

sión única en LXX, que se asemeja mucho a la de Gén 2,7: πνοὴν ζωῆς (cf. también Gén 6,17; 7,15; Ez 37,5). En la mentalidad del autor, πνεῦμα ζωτικόν es el principio de las actividades superiores del hombre; no se puede distinguir, al menos adecuadamente, de la ψυχή, o alma (cf. v.8 y 16), ya que el autor tiene una concepción dicotómica del hombre, y no la tricotómica de los platónicos [11].

12 Lejos de reconocer el alfarero idólatra su origen superior y el destino inmortal de la vida, considera a ésta superficialmente como un juego, como *una feria* en la que lo que importa es la ganancia [12]. El autor, en 12c, pone en boca del alfarero la formulación del principio que rige el proceder cínico de los traficantes sin conciencia [13].

13 Porque el alfarero, vendedor de ídolos, sabe lo que hace y para qué lo hace, para inducir a los demás a la idolatría, es más culpable que todos. Imágenes o *ídolos* (cf. 14,16). El v.13 cierra perfectamente el tema abierto en v.7 e incluye el juicio definitivo del autor sobre los fabricantes de ídolos.

Conclusión del tratado sobre la idolatría. 15,14-17

Con los v.14-17 termina la larga digresión sobre la idolatría. A la introducción en 13,10 corresponde la conclusión en 15,14-17 por su contenido temático y por sus inclusiones o repeticiones verbales [14].

14 A la culpabilidad del traficante de ídolos se suma, contrastando, la de la muchedumbre de adoradores de falsos dioses [15]. *Más insensatos:* en v.15 dará la razón, pues siendo adultos y, por lo tanto, responsables, se han dejado seducir como si fueran unos niños inde-

11 Cf. R. Schütz, *Les idées...* p.24-26; J. Fichtner, p.57; R. J. Taylor, *The eschatological Meaning:* EThL 42 (1966) 99-100. Al aplicar el autor a cada individuo el texto de Gén 2,7, no hay lugar en su concepción para la teoría de la preexistencia de las almas; cf. 8,19-20 y comentario.

12 A Pitágoras atribuían los antiguos la comparación de la vida con una feria; cf. Cicerón, *Tuscul.* 5,3,9; Diógenes Laercio, 8,8.

13 Con palabras nítidas, sin metáfora, reprueba el autor la doctrina que en los clásicos constituía el tópico *non olet:* el dinero no tiene mal olor, venga de donde venga; cf. Horacio, *Epist.* 1,1,65s; Juvenal, *Sát.* 14,204s; Suetonio, *Vespasiano* 23; cf. Act 19,24-27, el caso de Demetrio de Efeso.

14 *Miserables aquellos que...* (13,10a)—*más insensatos... más infelices que...* (15,14a). ἐν νεκροῖς (13,10a) — νεκρόν (15,17a); ἐκάλεσαν θεοὺς — ἐλογίσαντο θεοὺς (15,15a); ἔργα χειρῶν (13,10b) — ἐργάζεται χερσίν (15,17a); ἀνθρώπων (13,10b) — ἄνθρωπος (15,16a.c).

15 Parece que han surgido las variantes παντων y παντως para facilitar la lección; cf. Ziegler. οἱ ἐχθροί es aposición a πάντες.

15 Pues tuvieron por dioses todos los ídolos de las naciones, |
que ni pueden servirse de los ojos para ver, |
ni de las narices para aspirar el aire, |
ni de los oídos para oír, |
ni de los dedos de las manos para palpar, |
ni de sus pies, inútiles para caminar.
16 Porque un hombre los hizo, |
y quien tiene el espíritu prestado los modeló, |
porque no hay hombre que pueda modelar un dios semejante a sí.
17 Siendo mortal, produce una obra muerta con manos impías; |

---

fensos. *Los enemigos de tu pueblo:* ¿quiénes son estos enemigos? Parece que está más conforme con el contexto el reducirlos solamente a los egipcios del tiempo del autor, bajo los últimos ptolomeos. Inmediatamente (v.18) va a hablar de la zoolatría egipcia, y los enemigos opresores del pueblo, en Sab, generalmente, son los egipcios (cf. 10,19; 11,15; 16,4; 18,7).

15 El sincretismo religioso es nota característica del tiempo helenístico. A ellos contribuyó el gran intercambio cultural y comercial a partir de Alejandro Magno entre Oriente y Occidente, en especial en la cuenca mediterránea, la pérdida de la fe en los dioses patrios y el escepticismo general dominante. Los panteones locales y nacionales incrementaron increíblemente el número de sus dioses y se identificaron las divinidades indígenas con las de importación [16]. La descripción que el autor hace de los ídolos está tomada de Sal 115,4-7; 135,15-17; cf. Bar 6; Sab 13,10 [17].

16 La nulidad de los ídolos es patente por sí misma (v.15); pero también lo es porque su hacedor es el hombre (cf. 13,1ss; 15, 7ss; Is 44,11), una criatura de Dios que jamás podrá trascender su propia naturaleza de humano, ni con todo su arte e ingenio dar vida divina a una sola de sus obras.

17 Este verso confirma el anterior: lo que es mortal no puede producir sino *una obra muerta* (cf. 13,10a.18). *Manos impías*, porque es impía la obra realizada, el ídolo. En la escala de los seres vivos, el hombre ocupa el puesto de honor; muy grande es la diferencia con los seres inanimados, nos separa una distancia ilimitada. La adoración de Dios por parte del hombre no es un acto de vejación de su dignidad, sino un acto de reconocimiento de la trascendencia divina que ennoblece al hombre mismo por ser criatura suya, hecha a su imagen y semejanza [18].

La crítica del autor a la idolatría no es puramente negativa, su finalidad es muy positiva: preservar de ella a los fieles adoradores del Dios verdadero y, posiblemente, atraer a la verdadera religión a paganos bien dispuestos. Los fundamentos de esta crítica son también positivos: la naturaleza creada de los elementos, de los astros y de la materia empleada en la fabricación de los ídolos; la dignidad humana sobre todos los seres creados y, principalmente, la trascenden-

[16] Cf. G. BARDY, *Hellénisme:* DBS 3,1461-1462.
[17] Cf. P. W. SKEHAN, *Borrowings:* CBQ 10 (1948) 392.
[18] ὧν de v.17c es un genitivo partitivo del relativo; se refiere tanto a *él* (αὐτός) como a *aquellos* (ἐκεῖνα). El sentido va incluido en el causal *porque;* cf. F. FELDMANN, p.106.

pues es superior a los objetos que venera, |
porque él, ciertamente, vive, aquellos jamás.
18 Adoran aun a los animales más odiados, |
pues, comparados, son peores que los otros por su estupidez.
19 Ni son tan bellos como para apetecerlos, como (sucede) a la vista
han escapado al elogio de Dios y a su bendición. [de animales; |

---

cia del ser divino, cuyo nombre es incomunicable. La aberración de la idolatría está precisamente en la subversión de estos valores perennes.

Plaga de los animales; las codornices. 15,18-16,4

Continúa el díptico sobre la plaga de los animales, interrumpido por segunda vez con la digresión sobre la idolatría [19]. A causa de estas interrupciones se repiten los temas de la adoración de viles animales (11,15; 12,24; 15,18-19) y de la ley del talión (11,16; 12,23; 16,1.3). En los dos fragmentos anteriores del díptico, el autor ha presentado solamente una de las caras del díptico: el castigo sobre los egipcios: la plaga de los pequeños animales. Este último fragmento completa el díptico con su segundo elemento esencial: el beneficio sobre el pueblo elegido, las codornices.

18 Redaccionalmente, el v.18 está unido al final de la digresión sobre la idolatría, pero en realidad sigue la línea de pensamiento interrumpida en 12,27. El verso habla de la zoolatría de los egipcios. *Los animales más odiados:* como serpientes, cocodrilos, escarabajos; cf. «reptiles irracionales y bestias despreciables» (11,15) y «los más viles y repugnantes animales» (12,24). *Comparados:* se sobreentiende «con los demás» que no son adorados [20]. *Por su estupidez:* ya en 11,15 habla el autor de «reptiles irracionales» —ἄλογα— y de «animales irracionales» —ἀλόγων— [21].

19 En los adoradores de la naturaleza encontraba el autor atenuantes, porque habían sido seducidos por la belleza de las criaturas (cf. 13,1-9); pero no ve forma de excusar a los adoradores de estúpidos animales, porque ni aun siquiera tienen ellos la belleza y nobleza de otros animales [22]. Dios ha bendecido a toda la creación (Gén 1,31), y en particular a los animales (cf. Gén 1,21s.25). Al convertirlos el hombre en objeto de adoración, los animales han perdido la bendición de Dios y son ya objetos abominables, como el madero de 14,8. Parece que el autor hace extensiva a los reptiles, objeto de culto, la maldición de la serpiente de Gén 3,14 (cf. también Lev 11, 41-44).

19 El díptico: *plaga de los animales-codornices* es el segundo de la tercera parte del libro. A causa de las digresiones 11,17-12,22 y 13,1-15,17, está fraccionado en tres partes: 11,15s; 12,23-27 y 15,18-16,4.

20 Cf. J. FICHTNER, p.56.

21 Si bien la serpiente es considerada como un animal astuto (cf. Gén 3,1), el autor pone su atención en otros animales cuya torpeza es evidente, como en los escarabajos; por ellos juzga a todos los otros animales objeto de culto; cf. F. FELDMANN, p.106s.

22 El v.19a otros lo traducen «en cuanto esto es posible a la vista de (o en los) animales».

16 **1 Por esto ellos fueron castigados dignamente con semejantes**
y atormentados por multitud de pequeños animales. [seres |
2 En lugar de tal castigo has favorecido a tu pueblo; |
a su ardiente apetito preparaste como alimento |
un manjar exquisito, codornices,
3 para que aquellos, aun con ganas de comer, |
perdieran el apetito natural |

CAPITULO 16

1 De nuevo el autor atestigua el cumplimiento de la ley del talión, expresada en 11,16. *Por esto*, porque adoraron viles animales (cf. 15,18s), son castigados con la plaga de los pequeños animales (cf. 11,15). El texto alude a las plagas de las ranas, mosquitos, tábanos y langosta campestre o saltamontes, narradas en Ex 8; 10,4-19.

2 Por fin, el autor nos presenta la cara favorable del díptico, que en un desarrollo normal vendría después de 11,15. El nuevo panel gira estilísticamente sobre la partícula ἀντί: *en lugar de* [1]. A los castigos sobre los egipcios corresponden antitéticamente los beneficios en favor de Israel. Así se cumple el principio fundamental del autor: «lo que fue instrumento de castigo para sus enemigos, fue para ellos medio bienhechor» (11,5): con animalejos son atormentados los egipcios (cf. v.1), y con animales—*codornices*—son favorecidos los hijos de Israel. Con mucha pericia ha sabido el autor aprovechar los datos de la tradición. Tanto Ex 16,13 como Núm 11,31-32 nos hablan de las *codornices;* pero el autor sigue la tradición de Ex, idealizándola, al silenciar la actitud negativa del pueblo [2]. Estos recursos pertenecen al género literario de los midrasim. La tradición poética de los Salmos ha ejercido también su influjo literario en la redacción de 16,2 [3].

3 *Para que:* la partícula ἵνα puede tener también sentido consecutivo y traducirse por «de modo que» [4]. El autor se complace en subrayar un aspecto del castigo infligido a *aquéllos*—los egipcios— y del favor otorgado a *éstos*—el pueblo de Israel—. Los egipcios, habitantes del fecundo delta, regado por mil canales, con abundancia de carnes y legumbres añoradas por los israelitas (cf. Ex 16,3), pierden *el apetito natural* por el asco que les provoca la invasión de animales repugnantes [5]. En cambio, los israelitas, errantes ahora por

[1] Cf. también el mismo uso de ἀντί en 11,6; 16,20 y 18,3.

[2] Según Núm 11, el pueblo siente gran apetito (ἐπιθυμίαν) y pide carne para comer (v.4); Dios promete que comerán carne hasta la saciedad (v.18-20); innumerables codornices caen sobre el campamento, y el pueblo las recoge (v.31-32); Dios airado castiga mortalmente a parte del pueblo (v.33s). Ex 16 habla de las murmuraciones del pueblo en contra de Moisés y de Yahvé (v.2-3.7-9.12), del hambre del pueblo (v.3), de la promesa de Dios de que comerán carne (v.8.12) y de la venida de las codornices (v.13); pero nada sabe de plaga alguna por causa de este episodio; cf. también Sab 19,11s.

[3] Cf. principalmente Sal 78 (77 LXX), 18-20 (27-29); 65 (64 LXX), 10: ἡτοίμασας τὴν τροφὴν αὐτῶν; 105,40. Cf. P. W. SKEHAN, *Borrowings:* CBQ 10 (1948) 393s.

[4] Cf. J. WEBER, A. VACCARI, BLASS-DEBR., § 391,5.

[5] Probablemente, el autor piensa en la invasión de las ranas (Ex 7,27-8,10). El Exodo nada nos dice de la pérdida del apetito, pero se puede considerar como una consecuencia natural.

por el aspecto repugnante de los (animales) enviados contra ellos; |
y, en cambio, éstos, sometidos a privación por poco tiempo
participaran de un manjar exquisito. [nuria inevitable, |
4 Porque era necesario que a aquellos opresores sobreviniera una pe-
y a éstos se les mostrara solamente cómo eran atormentados sus ene-
5 Pues cuando les asaltó el furor terrible de las fieras | [migos.
y perecían por las mordeduras de tortuosas serpientes, |
tu cólera no duró hasta el extremo.

---

el desierto, que han experimentado, aunque sea *por poco tiempo*, la terrible prueba del desierto: la sed (cf. Ex 15,22-23; Sab 11,4) y el hambre (cf. Ex 16,3), son recreados por Dios con *manjar exquisito* (las codornices del v.2).

4 El v.4 continúa con la antítesis *aquéllos* (egipcios)-*éstos* (israelitas). El castigo de los opresores era justo, y así tenía que suceder (cf. v.1). Para que los israelitas pudieran aprovecharse de la lección divina fue necesario que también ellos experimentaran, aunque en escala menor, las pruebas del desierto. El mismo razonamiento y los mismos recursos estilísticos los ha empleado ya el autor en el primer díptico (cf. 11,8-10). La interpretación de los hechos la hace el autor desde el punto de vista de Dios. Por ahora, lo que interesa al sabio no es describirnos el comportamiento histórico de Israel en el desierto, sino informarnos de las grandes obras de Dios con finalidad parenética [6].

Mordeduras de las serpientes y plaga de los insectos. 16,5-15

El v.4b prepara el paso a la siguiente perícopa. El autor relaciona el relato de las serpientes en el desierto (cf. Núm 21,6-9) con las plagas de los saltamontes y otros insectos en Egipto (cf. Ex 8,12-13. 17-20; 10,12-17). El nuevo contraste constituye el tercer díptico de esta tercera parte: las mordeduras de las serpientes dan ocasión a Dios para ejercitar con su pueblo la misericordia (v.5-7.10-12); las picaduras de los saltamontes (langostas) y moscas causan el exterminio en el pueblo egipcio (v.9). Un mismo medio: el ataque de unos animales, para unos es causa de ruina, para otros, de salvación. De esta forma, el autor ilustra también el tema general de la tercera parte (11,5) [7]. El autor insinúa de nuevo el principio del talión (11, 16), que acaba de recordar en 16,1.

5 El verso resume el episodio narrado en Núm 21,6-9; pero silencia las causas de la ira de Dios: la murmuración del pueblo en contra de Yahvé y de Moisés (cf. Núm 21,5.7). *Las fieras* son las *serpientes* ardientes (TM), mortíferas (LXX). *Tu cólera:* la invasión de las serpientes venenosas del desierto son expresión de la cólera divina suscitada por el pecado del pueblo. Los autores sagrados in-

[6] Cf. J. Fichtner, p.59. Una breve nota sobre la evolución semántica de ἀπαραίτητος, de G. Scarpat, puede verse en *Ancora sull'autore:* RivB 15 (1967) 179.

[7] Discrepamos de A. G. Wright (B 48 [1967] 182s), que considera 16,5-15 como una digresión, por no ilustrar directamente el tema principal 11,5. Creemos, y es opinión general de los comentaristas, que 16,5-14 (15) es uno de los siete contrastes de la tercera parte; cf. F. Feldmann, p.108-110; J. Fichtner, p.59; J. M. Reese, *Plan and Structure:* CBQ 27 (1965) 398.

6 Mas para advertencia fueron turbados por poco tiempo, |
teniendo una señal de salvación para recuerdo de los preceptos de [tu ley.
7 Pues el que se volvía hacia ella no se salvaba por lo que contemplaba, |
sino por ti, Salvador de todos.
8 Y así convenciste a nuestros enemigos |
de que tú eres el que libra de todo mal.
9 Pues a ellos los mataron las mordeduras de saltamontes y moscas. |
No se pudo encontrar remedio para sus vidas, |
porque eran dignos de ser castigados con tales animales.

---

terpretan los acontecimientos históricos como revelación de los sentimientos de Dios (cf. Sal 74,1; 79,5; 89,47). *Hasta el extremo:* hasta el total exterminio del pueblo (cf. 19,1).

6 La doctrina del autor sobre el sentido de las pruebas del pueblo israelita es coherente; nunca tienen un carácter meramente vindicativo, sino que van orientadas a una instrucción y conversión saludables (cf. 11,10;16,11). Por la fragilidad humana son siempre breves en su duración (cf. v.3d.5c) y leves en comparación de las de los enemigos (cf. v.4b; 12,20-21). *Señal de salvación* fue la serpiente de bronce, fabricada por Moisés según el mandato de Dios (cf. Núm 21,8 LXX). *Para recuerdo...:* si gramaticalmente depende de *señal de salvación, la salvación* debe relacionarse con *los preceptos* de la ley de Dios o manifestación de la voluntad divina, ya que la plaga de las serpientes había sido enviada por la rebelión en contra de Dios (cf. Núm 21,5-7) y la sanación de las picaduras implicaba una conversión a Yahvé (cf. Núm 21,8-9); pero si *para recuerdo...* se hace depender de *fueron turbados,* entonces se especifica más aún la finalidad de las pruebas, como en v.11a.

7 La serpiente de bronce no tenía virtud mágica curativa, era simplemente una señal o símbolo de la voluntad salvadora de Yahvé (cf. Núm 21,8-9), realizada en todos aquellos que, al volverse hacia la imagen, realmente se volvían hacia Dios con un sentimiento de confianza y de arrepentimiento (cf. Núm 21,7; Sal 78,34). Esto no excluye que muchos israelitas creyeran en una virtud mágica de la serpiente de bronce, y la afirmación del autor de la Sab parece suponerlo. Los israelitas conservaron la serpiente de Moisés hasta el tiempo de Ezequías, rey de Judá, que mandó destruirla, porque se había convertido en objeto de culto (cf. 2 Re 18,4). Jn 3,14 descubre en la serpiente de bronce elevada en el desierto una semejanza con el Hijo del hombre, Jesucristo, levantado en alto sobre la cruz. Sólo que Jesucristo crucificado no es solamente símbolo del poder salvador de Dios, sino él mismo es «Salvador de todos» (cf. Jn 3,15-17).

8-9 Como en 11,13, supone el autor que los egipcios fueron informados de los acontecimientos del desierto y de su significación trascendente: Dios, que interviene en favor de su pueblo como único salvador. No solamente es salvador de todos (cf. v.7), sino también liberador *de todo mal.* Contraste con los dioses e ídolos impotentes de los egipcios, que no pueden liberar a los que los invocan; por lo que los egipcios no encontraron medicina o remedio

10 **Pero con tus hijos no pudieron ni siquiera los dientes de serpientes**
porque tu misericordia vino en su ayuda y los sanó. [venenosas, |
11 **Para recuerdo de tus palabras eran aguijoneados |**
y rápidamente salvados, |
para que, al no caer en un olvido profundo, |
estuvieran atentos a tus beneficios.

---

para sus vidas en peligro. Las mordeduras de los saltamontes y de las moscas no son de suyo mortíferas; pero el autor piensa que las plagas de los insectos, relatadas en Ex 8 y 10, fueron de tal magnitud que condujeron necesariamente a la muerte de muchos (cf. en especial Ex 8,13.14.20; 10,15.17). *Porque eran dignos...*: de nuevo insinúa el autor, aunque muy someramente, la aplicación de la ley del talión (cf. 11,16).

10 El autor subraya hiperbólicamente las diferencias entre los resultados de las picaduras de unas moscas y las mordeduras de *serpientes venenosas*. La razón explicativa de esta paradoja increíble es la misericordia de Dios con su pueblo. Sabemos, sin embargo, que muchos israelitas murieron en el desierto a consecuencia de las mordeduras de las serpientes (cf. Núm 21,6); por otro lado, las plagas de los insectos no pudieron causar muchas muertes de personas en Egipto. El autor interpreta a su modo los acontecimientos narrados en Ex y Núm, para apoyar su tesis dogmática de que el Dios de Israel es el único que libera de todo mal (cf. v.8), que salva a todos (cf. v.7) y que todo lo sana (cf. v.10.12; Is 57,18-19).

11 Este verso es una síntesis magnífica de la teología de las tribulaciones históricas del pueblo de Dios. Concretamente, se refiere a las pruebas del desierto en tiempo del Exodo, pero la doctrina es válida para cualquier circunstancia histórica. Las tribulaciones servían de estímulo a los israelitas en los momentos de desfallecimiento, como la aguijada a los bueyes; pero la prueba, ni era muy prolongada, ni superior al grado de resistencia de los israelitas, por lo que *rápidamente eran salvados*. El castigo paternal y la misericordia de Dios tienen una misma finalidad: hacer recordar sus palabras. *Las palabras* de Dios, primariamente, son «los preceptos de su ley» (v.6), pero incluyen también las palabras de consuelo, las promesas, las amenazas anexas a los pactos y proclamadas por los enviados de Dios, especialmente por Moisés (cf. Ex 19,7; 24,3.4; 35,1; Dt 9,10; 10,4; 12,28; 27,3.26; 28,69; 31,12; Sal 119,11.103.148. 158, etc.). 11c.d ofrece mayores dificultades de interpretación. Nuestra interpretación es coherente con la primera parte del verso, cuyo contenido se repite por el paralelismo: *recuerdo de tus palabras* — no *caer en el olvido; eran aguijoneados* — *estuvieran atentos a* [8].

[8] La negación μή puede afectar a γένωνται, y así la proposición sería final negativa, como opina Fichtner (p.58), que es consecuente, por lo tanto, en la opción sobre el adjetivo ἀπερίσπαστοι. Este adjetivo constituye el punto clave de la dificultad del v.11d. La mayor parte de los comentaristas lo traducen por «no excluidos de», o «participantes de» (Grimm, Heinisch, Feldmann, Crampon, Osty, J. Weber, Nácar, Vaccari, etc.); otros, por «incapaces de convertirse» (Fichtner; cf. LIDDELL-SCOTT). Preferimos, sin embargo, la significación más conforme con la etimología: «no distraídos de», «libres de distracciones», y, por lo tanto, *atentos a*...

12 **Porque ni hierba, ni emplasto alguno los curó, | sino tu palabra, Señor, que todo lo sana.**

---

12 La única fuente de información e inspiración del autor es el relato de Núm 21,5ss; en este pasaje apoya toda su argumentación teológica. La palabra de Dios a Moisés dice: *Hazte una serpiente y ponla como señal...; todo el que haya sido mordido, mirándola, vivirá* (Núm 21,8 LXX). La serpiente de bronce no tiene ninguna virtud curativa (cf. v.7), ni los que son mordidos por las serpientes se aplican medicina alguna, *ni hierba, ni emplastos.* Dios es el único que los cura. Dios interviene activamente en los procesos naturales y humanos. La causalidad divina misteriosa, pero real y directa, pertenece al mismo núcleo de la fe religiosa de Israel, fe que hereda íntegramente la Iglesia de Jesucristo (cf. Jn 5,17). La causalidad divina siempre será de orden trascendente, sin que se pueda confundir con un género de causalidad creada, aunque infinitamente superior. Admitirla no es suplantar la causalidad de las criaturas, sino afirmar un hecho de orden trascendental que siempre será requerido para la explicación fundamental del orden de la naturaleza. *Tu palabra...:* el autor atribuye a la palabra de Dios lo que antes dijo de Dios mismo (v.7b.8b) y de su misericordia (v.10; cf. Ex 15,26). La palabra es, por lo tanto, equivalente a su voluntad omnipotente, creadora y salvadora; el v.13 confirma esto mismo (cf. también v.26; 18,15; Sal 107,20). El querer de Dios es poder; poder que se realiza por medio de su palabra eficaz (cf. Gén 1; Sal 33,6.9; 115,3; 135,6; 148,5; Is 55,11). El verso prepara magníficamente la confesión de fe del verso siguiente sobre el poder de Dios sobre la vida y la muerte.

13 En toda la perícopa campea el poder misericordioso de Dios, que salva y sana a su pueblo. Su poder es absoluto, se extiende *sobre la vida y la muerte,* expresión bipolar que comprende un valor máximo: *la vida* y su contrario, *la muerte.* 13b repite quiásticamente la misma idea de 13a. La formulación del v.13 nos recuerda casi literalmente a Dt 32,39; 1 Sam 2,6 y Tob 13,2; cf. Sal 49, 16. Ahora vamos a ver si su contenido es muy diferente a la luz de la tradición bíblica. Dios es «la fuente de la vida» (Sal 36,10), tiene poder para prolongar la vida (cf. Is 38,5; Eclo 48,23) y solamente él puede hacer morir y vivir (cf. 2 Re 5,7); él envía el exterminio y la muerte sobre los mortales (cf. Gén 6,7.13.17; 7,4.21-23; Ex 12, 12.23.29, etc.); tiene, pues, dominio *sobre la vida y la muerte. Hades,* cuando no pertenece al texto original griego, es la traducción más frecuente en LXX del *šᵉʾôl* hebreo [9]. La gama de significaciones en la Escritura es grande: la muerte (cf. Sal 18,6; 116,3; Is 28, 15.18, etc.); peligro inminente de muerte (cf. Sal 30,4, y muy frecuente); lugar o reino de los muertos (cf. Gén 37,35; Núm 16,33;

[9] En Sab aparece solamente cuatro veces: 1,14; 2,1; 16,13 y 17,14. Su significación es muy variada: en 1,14 es sinónimo de muerte; en 2,1, *hades* equivale a «estado de muerte»; en 17,14, su sentido es muy genérico: lugar de (donde provienen) las tinieblas; cf. H. Bückers, *Die Unsterblichkeitslehre* p.29-31; también C. Pozo, *Teología del más allá* (Madrid 1968) p.60 y 61 nota 61.

13 Tú tienes poder sobre la vida y la muerte, |
y haces descender a las puertas del hades y de allí haces subir.
14 Pero el hombre, es cierto, por su | malicia puede matar; |
mas, si el espíritu sale, ya no le puede hacer volver, |
ni puede liberar el alma, recibida (en el hades).

Dt 32,22; Sal 49,15; 55,16; 89,49; Tob 3,10, etc.); esta morada de los muertos es concebida como una cárcel, cuyas puertas se cierran y no se abren más (Is 38,10; cf. también 3 Mac 5,51; Sal Salomón 16,2); muy cercana a esta expresión: *puertas del hades* es la de «puertas de la muerte» (Job 38,17; Sal 9,14; 107,18). El elemento común a todas estas significaciones es la relación con la muerte [10]. El contenido del v.13, como afirmación dogmática, considerado en sí mismo, comparado con la doctrina tradicional de la Escritura, cuyas formulaciones repite casi literalmente y con el contexto inmediatamente anterior (v.5ss), que habla de liberación de graves peligros, no parece que supere la doctrina tradicional veterotestamentaria. No hace, pues, alusión a la resurrección de los muertos. Veremos si, al analizar los v.14 y 15, podemos profundizar más en el pensamiento del autor y descubrir un nuevo horizonte.

14-15 Intencionadamente, el autor contrapone al poder de Dios (v.13) el poder del hombre: Dios tiene «poder sobre la vida y la muerte»; el hombre solamente tiene el triste poder, *por su malicia*, de hacer morir; pero, una vez consumado el hecho, no tiene poder para volver a reunir en un ser vivo *el espíritu*—el alma—y su cuerpo. La concepción antropológica del autor es dicotómica, como decíamos a propósito de 15,11. *Espíritu y alma* aquí son sinónimos (cf. 15,11). *Si el espíritu sale:* la vivificación del hombre se concibe como una infusión del aliento vital, del espíritu (cf. Gén 2,7; Sal 15, 11); la muerte a la inversa, como la salida o el retorno del *espíritu* a su origen (cf. Ecl 12,7). *Ni puede liberar el alma,* que, según la concepción tradicional, después de la muerte es recibida en el hades, cárcel tenebrosa y lago profundo (cf. Is 14,15; 38,10.15; Ez 26,20, etc.). El autor se vale de las concepciones antropológicas de la Biblia, coloreadas con las de su tiempo, para expresar esta verdad de valor universal: que el hombre es impotente para hacer vivir de nuevo al que haya traspasado las barreras de la muerte. Los comentaristas afirman generalmente que el autor pretende enseñar aquí el poder de Dios de resucitar a los muertos, o porque lo ven afirmado explícitamente en el v.13, o porque al menos lo deducen del v.14 al confrontarlo con el v.13 [11]. Sin negar toda probabilidad a esta opinión, creemos, sin embargo, que el texto puede interpretarse llanamente sin necesidad de hacer alusión al poder de

[10] Al mismo tiempo que evoluciona en el judaísmo la teología del más allá, evoluciona también la significación del *hades*. Simultanea, sin embargo, la concepción del *hades* como morada de los justos e injustos, aunque separados (cf. Lc 16,23.26), y la del *hades*, como de lugar reservado únicamente a los impíos después de la muerte; cf. J. Jeremías, *ᾅδης im Spätjudentum:* ThWNT I p.146-148.

[11] Cf. Cornely, p.534; P. Heinisch, p.306s; F. Feldmann, p.110; J. Fichtner, p.59; H. Bückers, *Die Unsterblichkeitslehre* p.30; J. Weber, p.509; A. M. Dubarle, *Les Sages* p.219; E. Osty, p.887.

15 **Pero es imposible escapar de tus manos.**
16 **Porque los impíos que negaban conocerte |**
fueron azotados con el poder de tu brazo, |

Dios de resucitar a los muertos [12]. Ya hemos visto cómo en el v.13 no se habla de la resurrección. El v.14 limita el poder del hombre hasta las fronteras de la muerte. Dios, sin embargo, tiene poder sobre los vivientes en todas sus circunstancias (v.13), y, además, su poder se extiende más allá de las fronteras de la muerte, *pues es imposible escapar de tus manos* [13]. El v.15 es complemento de los v.13-14, forma parte del díptico 16,5-15; pero sirve también de transición al díptico siguiente [14].

Plaga de los elementos atmosféricos; don del cielo. 16,16-29

La presente perícopa ocupa un lugar central en la tercera parte. El tema, que es lo que verdaderamente da unidad a la perícopa [15], es de gran trascendencia y envergadura teológica. No es un tema nuevo en el decurso del libro, más bien es una variación temática que ilustra la tesis fundamental de 11,5. La novedad está en la aplicación de la ley física de los contrastes según los conocimientos de la época, en el desarrollo del díptico y en la interpretación de datos tradicionales acerca de algunos hechos fundamentales narrados en Ex y Núm. El autor utiliza la dialéctica de los contrastes como recurso estilístico: tierra-cielo; histórico-escatológico; humano-cósmico [16]; agua-fuego; fuego destructor-fuego benéfico, etc. 16,16-29, dentro de la unidad total de carácter midrásico, es un ejemplo típico de midrás haggádico. No se trata de narrar hechos históricos, sino de interpretar los datos escriturísticos y de la tradición judía a la luz de la fe y sobre el tamiz de concepciones cosmológicas del tiempo.

16 Formalmente, el v.16 (cf. γάρ) prueba con un acontecimiento la afirmación del v.15. Sirve de introducción al díptico. El contenido del verso resume otra de las plagas de Egipto: la terrible plaga

12 Para cualquier asiduo a la lectura de las Escrituras eran perfectamente conocidos los relatos de resurrecciones, pertenecientes al ciclo de los profetas Elías y Eliseo. Nuestro autor sabía, por lo tanto, que Dios tenía poder para resucitar a los muertos (cf. 1 Re 17,17-22; 2 Re 4,28-35; 13,21). A pesar de esto creemos que el autor en los v.13-15 no alude a la resurrección de los muertos. El autor ha afirmado claramente la inmortalidad feliz de los justos en la primera parte del libro (cf. 3,1-3; 5,1-5, etc.). Explícitamente no se plantea el problema de la esperanza en la resurrección. Existe una discusión entre los exegetas sobre por qué el autor no aborda directamente este problema y en qué grado lo aborda implícitamente. Sobre el tema puede consultarse P. BEAUCHAMP, *Le salut corporel:* B 45 (1964) 491-526.

13 Para el v.15, el autor se inspira en Dt 32,39e y Tob 13,2c, pero el nuevo contexto le da un sentido más amplio y profundo. Dt y Tob se refieren directamente al poder de Dios sobre los vivientes, mientras que el autor de Sab piensa además en el dominio de Dios más allá de la muerte. Sobre las relaciones entre Sab y Tob, cf. J. FICHTNER, *Die Stellung der Sapientia:* ZNTW 36 (1937) 122s.

14 Cf. P. HEINISCH, p.307; F. FELDMANN, p.110; J. FICHTNER, p.59s.

15 A. G. Wright *(The Structure:* B 48 [1967] 183) la impugna, fundándose en criterios meramente formales. Sin embargo, se puede constatar una inclusión general: ὕδατι-ὕδωρ (v.17.29).

16 Los acontecimientos del Exodo son tipo de la historia salvadora de Israel y de los justos de todos los tiempos con una resonancia universal, cósmica: la naturaleza lucha por los justos. Sobre el carácter escatológico de Sab, cf. C. KUHN, *Beiträge zur Erklärung des Buches der Weisheit:* ZNTW 28 (1929) 334-341; J. FICHTNER, *Die Stellung der Sapientia:* ZNTW 36 (1937) 131; P. BEAUCHAMP, *Le salut corporel:* B 45 (1964) 497s.

perseguidos por extraordinarias lluvias, granizadas y aguaceros inevi-
y consumidos por el fuego. [tables, |
17 Y lo más paradójico era que en el agua, que todo lo extingue, |
el fuego era más activo; |
porque el universo es defensor de los justos.
18 Unas veces, en efecto, se mitigaba la llama, |
para que no abrasara a los animales enviados en contra de los impíos, |
y ellos comprendieran, al verlo, que eran perseguidos por juicio de
[Dios.

---

del granizo, narrada en Ex 9,18-35. *Los impíos* son los egipcios, o el faraón y sus consejeros, que se oponían a los planes de Dios, manifestados por Moisés. *Negaban conocerte:* (cf. 12,27). Para los autores sagrados, lo mismo que para los pueblos antiguos, los fenómenos atmosféricos extraordinarios eran como una manifestación del poder soberano de Dios (cf. Sal 29; 77,12-19). *Poder de tu brazo:* antropomorfismo con que se expresa la omnipotencia de Dios en acción aquí punitiva. *Extraordinarias lluvias:* cf. Ex 9,29 (LXX). 33.34 con Dt 11,10-11. *Consumidos por el fuego:* el relato del Ex nos habla también de fuego (cf. Ex 9,23.24.28 LXX.32LXX), que en una tormenta no son sino los rayos. Lo que no nos dice Ex es que los egipcios fueran alcanzados por los rayos; esto lo deduce el autor de Ex 9,25, o, como otros datos a propósito del maná, los encuentra en tradiciones extrabíblicas [17].

17 Comienza la especulación del autor sobre los hechos narrados en el v.16. Lo que más le sorprende a primera vista, *lo más paradójico*, es que dos elementos tan contrarios como el agua y el fuego no destruyan mutuamente su propia virtud, como sería lo natural [18], sino que, por el contrario, la potencien con una misma finalidad de destrucción. La solución al enigma cosmológico la encuentra el autor en la interpretación teológica de la realidad. La concepción teológica del autor es cósmicamente unitaria. La actividad del universo y, por lo tanto, de sus elementos está subordinada al destino final de salvación de los justos. La naturaleza no es autónoma, sino que está al servicio de su Creador (v.24). Este principio teológico fundamental lo ve el autor comprobado de una forma maravillosa en las paradojas de las narraciones del Ex y Núm, y lo va a demostrar en los versos siguientes. La coherencia de esta doctrina en todas las partes del libro es sorprendente (cf. 1,14; 5,17-20; 16,17-25; 19,6.18-21) [19].

18-19 La intención principal del autor en los v.18-19 es probar la afirmación teológica del v.17: los elementos de la naturaleza: agua y fuego se alían en contra de los impíos y en favor de los justos. Por el carácter midrásico de la perícopa y por su orientación sistemático-teológica, son improcedentes los intentos de explicación armonizante de los v.18-19 con el Ex en todo detalle [20]. El autor medita libre-

17 Cf. Filón, *De vita Mosis* 1,118s.
18 Doctrina sobre los elementos constitutivos de la naturaleza y de sus virtudes, de sus contrastes y armonía, cf. en E. Zeller, *Philosophie der Griechen* III 1 p.182-189; P. Beauchamp, *Le salut corporel:* B 45 (1964) 512ss.
19 Cf. P. Beauchamp, *Le salut corporel:* B 45 (1964) 498.511-516.
20 Como ejemplos de estos intentos laboriosos, véanse Grimm, Heinisch, Feldmann.

19 Otras veces ardía la llama aun en medio del agua más potente que
para destruir los frutos de una tierra injusta. [el fuego, |
20 En lugar de esto alimentaste a tu pueblo con manjar de ángeles |
y les suministraste un pan preparado del cielo sin fatiga, | [gustos.
que podía producir todo sabor agradable y se adaptaba a todos los

---

mente sobre las plagas del Exodo y sin perspectiva histórica; prueba de ello es que las relaciona directamente con el episodio del maná en el desierto, conexión puramente subjetiva. Se puede suponer que el autor en v.18 piensa en el fuego encendido por los egipcios para defenderse de *los animales enviados* de las plagas (cf. 11,15; 16,3), y en v.19 en incendios provocados por los rayos en medio de la tempestad (cf. v.16). En toda hipótesis, lo que interesa al autor es subrayar «el carácter de signo» que tienen estos hechos, para probar que «el universo es defensor de los justos» (v.17) y porque los impíos debían comprender que eran castigados justamente por Dios. Por esto, *la llama se mitigaba* (v.18), o superaba su propia virtud (cf. v.19) en contra de toda expectación. *Tierra injusta:* Egipto. La tierra se considera afectada por la moralidad de sus habitantes y también por los designios de Dios (cf. 12,3.7).

20 Como en 11,6; 16,2 y 18,3, la partícula ἀντί introduce la segunda parte del díptico, que nos recuerda el beneficio de Dios a su pueblo en el desierto: el maná. A las plagas de origen atmosférico que han azotado a los egipcios, corresponde la gran bendición de Dios a su pueblo. Dios envía desde el cielo el castigo a los egipcios; a los israelitas envía también desde el cielo su beneficio. En la mentalidad del autor, los bienes y bendiciones no pueden venir sino de la voluntad benéfica del Señor (cf. Sant 1,17). El autor prescinde del contexto del Exodo, como lo hizo al tratar de las codornices (cf. 16,2); se fija únicamente en la significación del gesto de Dios, que misericordiosamente suministra alimento a su pueblo durante cuarenta años (cf. Ex 16,35) *sin fatiga,* sin esfuerzo. *Manjar de ángeles* llama el autor al maná por influjo de Sal 78 (77 LXX),25 [21], no porque los ángeles tengan un manjar especial (cf. Tob 12,19). *Pan... del cielo,* porque se suponía que bajaba del cielo, como la lluvia (cf. Ex 16,4; Sal 78,24; 105,40; Sab 19,21) [22]. *Podía producir:* ἰσχύοντα: la VL ha conservado una variante: «contenía» *(in se habentem* = ἔχοντα). Las tradiciones conservadas en el Pentateuco sobre el maná no conocen la diversidad de sus sabores. Ex 16,31 dice que «su sabor, como de torta hecha con miel». En Núm 11, el maná no aparece como algo sobrenatural (cf. 11,9); los hijos de Israel, hastiados de comer solamente maná, piden carne (cf. Núm 11,4-6); del maná dice que «su gusto era como el gusto de galletas amasadas con aceite» (Núm 11,8). Dt 8,3.16 no aporta ninguna información sobre el sabor del

21 «El hombre comió pan de ángeles»; el texto hebreo dice «pan de los fuertes»; 4 Mac 1,19: «pan de ángeles»; cf. P. W. Skehan, *Borrowings:* CBQ 10 (1948) 396.

22 La doctrina bíblica sobre el pan del cielo culmina en Jn 6,31-58: Jesús es el pan bajado del cielo, el verdadero pan de vida. Jn se inspira ciertamente en Ex 16,4ss; pero también es probable que conociera el texto de Sab; cf. G. Ziener, *Weisheitsbuch:* B 38 (1957) 405-409. La liturgia ha reunido todos estos textos escriturísticos en torno a la festividad del *Corpus Christi.*

21 Porque esta sustancia tuya manifestaba tu dulzura hacia tus hijos, |
pues, adaptándose al gusto del que lo comía, |
se transformaba en lo que cada uno quería.
22 La nieve y el hielo resistían al fuego y no se derretían, |
para que conocieran que los frutos de los enemigos |
los destruía el fuego que ardía entre el granizo |
y relampagueaba entre la lluvia;

---

maná. Existían, sin embargo, tradiciones rabínicas que cantaban las excelencias del maná, su variedad de sabores a gusto de los que lo comían [23]. De estas tradiciones extrabíblicas se vale el autor con todo derecho en un midrás, para ilustrar la doctrina de que la naturaleza está al servicio de los justos (v.17). A continuación, el autor va a deducir lecciones dogmáticas, fundándose en el hecho del maná y con la aplicación de las teorías sobre los elementos de la naturaleza, que no se oponen, sino que obedecen a los planes de Dios.

21 Dios se revela de una forma extraordinaria, hablando directamente con el hombre (cf. Ex 3,4ss); o se da a conocer ordinariamente por medio de la creación (cf. 13,1-9). Los dones de Dios manifiestan sus atributos, y la creación entera es un don que Dios ha hecho al hombre (cf. Gén 1,26ss). El maná era aceptado por los israelitas como un verdadero don de Dios (cf. v.20.25; Ex 16,4). El autor deduce del sabor agradable del maná la *dulzura* o bondad divina hacia sus *hijos*. *Sustancia tuya:* no se refiere a la sustancia o esencia divina, sino al «manjar de ángeles», o «pan del cielo», al maná [24]. 21b.c desarrolla la última parte del v.20. Los comentaristas se resisten a admitir que el autor afirme la transmutación de la sustancia [25]. No sería nada extraño esta afirmación en un autor que conoce y se vale de la teoría del metabolismo de los elementos (cf. v.25; 19,18) [26].

22-23 Ex 16,14 (LXX) dice del maná que era «como hielo (πάγος)»; Núm 11,7(LXX), que tenía «el aspecto del hielo», «del cristal (κρύσταλλος)» (cf. Sab 19,21). El poeta inspirado del salmo 148 invita a toda la creación a alabar al Creador, y en el v.8 interpela al *fuego y granizo, nieve y hielo...* Todo realiza la voluntad del Señor (cf. v.24). De la metáfora o comparación de Ex y Núm, el autor pasa a la realidad de los elementos que obedecen al mandato del Señor. En esta visión teológica, tan enraizada en la tradición del AT, se adaptan perfectamente de nuevo las teorías físicas, principalmente estoicas, de la transformación de los elementos [27]. La voluntad del Señor domina a placer las fuerzas y elementos de la naturaleza para

[23] Los testimonios citados en Str-B II 481-482 son posteriores, pero transmiten tradiciones rabínicas muy antiguas.

[24] ὑπόστασις, en la Biblia griega, puede significar: subsistencias, recursos, bienes (cf. Dt 11,6; Jue 6,4; Jer 10,17). El autor tiene presente la doctrina estoica sobre el cambio de los elementos; quizá piense en la sustancia o materia primordial, que se transforma sucesivamente en los elementos. Cf. Holmes, p.562; E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen* III 1 p.133s; también la nota 18.

[25] Interpretan μετεκιρνᾶτο (única vez en LXX) según v.20c: *se transformaba*, es decir, se adaptaba al gusto de cada uno.

[26] Sobre el metabolismo, cf. E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen* III 1 p.136; G. Ziener, *Die theolog. Begriffssprache* p.153-155.

[27] Cf. G. Ziener, *Die theolog. Begriffssprache* p.153s.

23 mientras que éste olvidaba su propia virtud, |
a fin de que los justos se alimentaran.
24 Porque la creación, sometida a ti, su Hacedor, |
se tensa para castigo de los malvados, |
pero se afloja en beneficio de los que en ti confían.
25 Por esto también entonces, transformada en todas las cosas, |
se ponía al servicio de tu don, que a todos sustentaba |
según la voluntad de los necesitados.
26 Para que aprendieran tus hijos, a los que amabas, Señor, |

---

realizar su plan de castigo o de salvación. En la interpretación detallada de cada frase o palabra es necesario tener presente los diversos planes mentales del autor. *La nieve y el hielo:* hace referencia al maná (cf. Ex 16,14; Núm 11,7). *Resistían al fuego,* puesto que el maná (nieve y hielo) no se derretía al ponerse al fuego de la cocina (cf. Ex 16,23; Núm 11,8; cf., sin embargo, Ex 16,21). *Para que comieran...:* los israelitas deben reconocer la acción protectora de Dios, el único que puede dirigir la actividad destructora (v.22) o benéfica (v.23) del fuego. El v.22 vuelve a repetir el contenido del v.19. El fuego *olvidaba su propia virtud,* porque no derretía *la nieve y el hielo,* el maná, y así se podían alimentar. Como antes (v.21) ha llamado «hijos» a los israelitas, ahora los llama *justos:* son los protegidos del Señor y de los que «el universo es defensor» (v.17).

24 Formalmente, el v.24 fundamenta los v.22-23; en realidad aduce la razón fundamental y trascendental de todos los hechos maravillosos narrados en el Exodo. Dios es el Creador, y, por esto, *la creación* obedece a su voluntad. La naturaleza en las manos de Dios es un instrumento para castigar o bendecir. El autor no ha llegado a esta convicción de fe después de un largo proceso lógico, sino que ya desde el principio estaba convencido de ello y es una constante en todo el libro: 1,14; 5,17.20; 8,1; 11,17-26; 16,17-25; 19,6.18-21. Atrevidamente emplea el autor la metáfora del arco tenso o aflojado [28], como signo de guerra o de paz, de amenaza o de reconciliación. Dios es el arquero, la naturaleza el arco. *Castigo, beneficio:* cf. 11,13; 16,2.

25 *Por esto:* indica que el v.25 trata de una aplicación del principio general, enunciado en v.24, a un caso particular, el del maná. *Transformada en todas las cosas* [29]*:* la creación o naturaleza, ya que no es distinta de ellas. Parece que el autor piensa con las categorías filosóficas de los estoicos sobre la transformación de la materia primordial en todos los elementos, y de éstos entre sí. *Tu don:* el maná (cf. v.20-21; Ex 16,4) ocupa el centro de la creación, pues ésta se pone a su servicio. *A todos sustentaba,* como nos refiere Ex 16,35. *Según la voluntad...:* cf. v.20.21; Ex 16,16-18 [30].

26-29 Después de exponer el autor un principio fundamental

[28] ἀνίημι y ἐπιτείνω son verbos técnicos en el uso del arco; cf. LIDDELL-SCOTT, *s.v.* ἀνίημι, p.143.

[29] μεταλλεύω significa «minar», «hacer minas o galerías para buscar agua, metales». Solamente aquí y en 4,12 tiene la significación de *cambiar, transformar,* como el verbo μεταλλάσσω.

[30] Puede también traducirse: *según la voluntad de los que suplicaban.*

que no tanto las especies de los frutos alimentan al hombre |
cuanto tu palabra conserva a los que confían en ti.
27 Pues lo que no destruía el fuego, |
simplemente se derretía calentado por un fugaz rayo de sol;
28 a fin de que fuera notorio que es necesario anticiparse al sol para
y conversar contigo al despuntar el alba. [darte gracias, |
29 Porque la esperanza del ingrato se disolverá como la escarcha de
y fluirá como agua inútil. [invierno |

(v.24) y su aplicación al maná (v.25), continúa el proceso lógico y desarrollado comenzado en v.22-23. Llegamos a una conclusión de tipo dogmático en v.26 y a otra de tipo práctico-litúrgico en v.28.

26-27 De la experiencia prolongada que los israelitas—los *hijos*—han tenido en el desierto deben deducir una lección de valor perenne: si el maná que los alimentaba era un don de Dios, puro don, como se deduce del v.27, la sustentación era más fruto de la voluntad omnipotente, de la palabra de Dios, que efecto connatural de un alimento material. Y como Dios tiene poder absoluto sobre la naturaleza (v.24), es legítima la formulación universal del v.26. No niega el autor que el hombre se alimente de los frutos de la tierra, sino que subraya otro aspecto de más valor y trascendencia en la vida del hombre [31]. El autor se inspira en Dt 8,3(LXX). Modifica algunos detalles, para inculcar mejor la lección espiritual a sus lectores, y pone más de relieve la trascendencia de la acción divina. San Juan explota de nuevo el tema del maná y lo lleva a su término, al identificar el maná, «pan del cielo», con Jesús, Palabra hecha carne y alimento (cf. Jn 6,26-58) [32]. 27a alude a lo dicho en v.22; 27b, a Ex 16,21. En esta paradoja, el autor ve demostrada la afirmación del v.26.

28 La perícopa, temáticamente, termina en v.27; los v.28-29 son un apéndice. Una anotación de la fuente literaria, al parecer sin importancia, ha dado ocasión al autor para prolongar su comentario: había que recoger el maná antes de que calentara el sol (cf. Ex 16, 21). El autor aprovecha el momento para inculcar lo que repetidamente recomiendan los Salmos: la acción de gracias a Dios por sus beneficios y la oración matutina (cf. Sal 5,4; 57,9; 88,14). La oración matinal era costumbre entre los israelitas piadosos y pertenecía a los ritos de los esenios y terapeutas [33]. Hermosamente se concibe la oración como una conversación con Dios.

29 Dios es el gran bienhechor del que dependemos en todo momento. Necesitamos continuamente de sus beneficios. La ingratitud cierra las puertas a nuevos beneficios; por esto debemos dar gracias... y orar (v.28). Con dos bellas comparaciones ilustra el autor que *la esperanza del ingrato* no tiene consistencia.

31 Cf. G. Ziener, *Weisheitsbuch:* B 38 (1957) 408. Para la traducción de οὐκ... ἀλλά... por «no tanto... cuanto», cf. Blass-Debr., § 448,1,1.

32 Cf. G. Ziener, *Weisheitsbuch:* B 38 (1957) 408s; 39 (1958) 47s.

33 Cf. F. J., *De bello iud.* II 8,5; M. J. Lagrange, *Le Judaïsme*, p.585. Esta coincidencia no es argumento suficiente para deducir que el autor del libro de la Sabiduría fue un miembro de estas sectas judías. Lo característico de ellas en su oración matutina era su orientación hacia el sol naciente, de lo cual nada nos dice el v.28.

17 1 **Grandes son tus juicios e inenarrables; |**
por esto almas no instruidas se extraviaron. [santa, |
2 **Pues, cuando pensaron los impíos que podían oprimir a la nación**
yacían encadenados por las tinieblas y prisioneros en una noche inter-
[minable, |
encerrados en sus casas, fugitivos de la eterna providencia.

CAPITULO 17

Plaga de las tinieblas; columna luminosa. 17,1-18,4

Después de una breve introducción (17,1) comienza el quinto díptico o contraste: tinieblas-luz [1]. El autor es fiel a su método de amplificación midrásica utilizado en los dípticos anteriores. El fundamento principal es el relato del Exodo (10,21-23). El contraste tinieblas-luz nos recuerda el de la primera parte del libro: impíos-justos, que constituye el fondo de todo el libro de la Sabiduría. Las tinieblas adquieren una significación trascendente y son instrumento de castigo a las órdenes del Señor [2]. El autor ilustra con el nuevo contraste (cf. 18,3-4) la tesis de su instrucción: 11,5, y en él se ve aplicada la ley del talión: 11,16.

1 El v.1 tiene un carácter doctrinal muy genérico y por esto mismo sirve de transición a un nuevo tema y de introducción al mismo (cf. la función de 11,15a.b y 16,16). *Tus juicios:* los juicios divinos o determinaciones ya realizadas en favor de su pueblo a través de la historia, en especial en Egipto y Exodo. *Grandes e inenarrables:* Dios en sí mismo es un misterio insondable, pero para dicha nuestra se nos ha revelado activamente en la historia humana y esplendorosamente en Jesucristo (cf. Rom 11,33; Jn 1,14; Heb 1,2). *Almas no instruidas:* los egipcios, que no aprenden la lección dada por Dios con las plagas. ἀπαίδευτος, en Prov y Eclo, designa al necio, tipo del impío (cf. Prov 5,23; 15,12.14; 17,21; Eclo 6,20; 20,24; 22,3). *Se extraviaron:* por los caminos de la impiedad (cf. 2,21; 5,6), de la idolatría (cf. 11,15; 12,24; también 13,6; 14,22; 15,4).

2 Ex 10,21-23 es el punto de partida al nuevo midrás sobre las tinieblas y la luz. Al escueto contraste relatado en Ex, el sabio añade las leyendas y amplificaciones rabínicas, además de sus propias reflexiones. Insinúa el autor el cumplimiento de la ley del talión: al querer oprimir al pueblo elegido, fueron ellos castigados por disposición divina (cf. 11,16). *Nación santa:* eran objeto de la benevolencia divina y habrían de constituir la nación, el pueblo de Dios, por medio del pacto del Sinaí (cf. Ex 19,6). *Las tinieblas* paralizaron por completo la vida en Egipto, según reza Ex 10,23; metafóricamente estaban *encadenados, prisioneros. Noche interminable,* porque se pro-

[1] Los autores están comúnmente de acuerdo en los límites de la perícopa, confirmadas por varias inclusiones evidentes, cf. 18,4.

[2] Cf. G. KUHN, *Beiträge:* ZNTW 28 (1929) 335s; A. M. DUBARLE, *Une source...:* RevScPhTh 37 (1957) 427.

3 **Mientras creían que estaban ocultos con sus secretos pecados |**
bajo el oscuro velo del olvido, |
fueron dispersados, terriblemente espantados, |
y perturbados por espectros.
4 **Porque ni el escondrijo que los ocultaba los preservó del temor, |**
sino que ruidos estrepitosos zumbaban alrededor |
y se aparecían tristes fantasmas con lúgubres semblantes.
5 **Ningún fuego tenía fuerza suficiente para alumbrar, |**
ni el llamear fulgurante de las estrellas |
se atrevía a iluminar aquella noche sombría.

---

longó la plaga de las tinieblas durante tres días [3]. *Fugitivos de la eterna providencia:* al no reconocer al verdadero Dios (cf. 11,15; 12,14), se sustrajeron por su parte y huyeron de su protección [4].

3 Comienza el autor su larga reflexión alegorizante sobre las tinieblas. Los egipcios, por sus pecados, estaban privados de la luz moral, habían incurrido en noche tenebrosa; unas tinieblas siniestras van a servir de medio para poner de manifiesto ante sus conciencias aterrorizadas y entre ellos mismos sus *secretos pecados.* Quizá haga alusión el autor a los «secretos misterios» de 14,23, donde se cometían toda clase de pecados. *Los espectros,* las visiones y fantasmas no son necesariamente apariciones objetivas, sino más bien objetivaciones del temor subjetivo, que el autor plastifica gráficamente en un estilo convencional. Es un ejemplo típico de cómo un autor sagrado trata un tema histórico (Ex 10,23) [5]. Es notable la acumulación de verbos, sustantivos, adjetivos y adverbios sobre el temor y terror a partir de este verso. El autor hace un análisis un poco desordenado, pero profundo, de este estado psicológico, cuya causa es de orden moral: la conciencia acusadora (cf. v.11); culminará con una frase lapidaria en v.21: «ellos eran más pesados a sí mismos que las tinieblas».

4 Si la causa del temor la lleva el hombre consigo, no se podrá liberar de él en lugar alguno por más escondido que esté. *El escondrijo,* o lugar recóndito, son las propias casas de los egipcios. *Ruidos estrepitosos:* reales o imaginarios, pero interpretados bajo la impresión del temor [6]. *Lúgubres semblantes:* un rasgo más de las imaginaciones nocturnas. Es puramente arbitrario intentar identificarlos con los rostros de sus probables víctimas.

5 El verso parece ser una glosa del autor a las densas tinieblas de Ex 10,21-22. Ni la luz de las lámparas ni la de las estrellas les podía iluminar. Las tinieblas eran tales, que «no se veían unos a otros» (Ex 10,23). El autor aplica a aquella noche las tinieblas del hades o seol de los semitas (cf. v.13.20; Job 10,21-22).

6 Acumula el autor elementos de fantasía, para hacer más terrorífica aquella noche tenebrosa. La imagen está inspirada en una tor-

3 Cf. Filón, *De vita Mosis* I 123.
4 φύγας puede significar también «desterrado» y traducirse por «excluido de».
5 Cf. Cornely, p.556; Holmes, p.563.
6 La lectura no es segura, pero es la más coherente con el contexto. Seguimos a Rahlfs, que prefiere leer ἐκταράσσοντες con B*; Ziegler lee καταράσσοντες: texto mejor atestiguado por los unciales B^{ab} A C y Vg.

6 Solamente aparecía ante ellos |
una hoguera encendida en sí misma que infundía terror, |
y, atemorizados, una vez desaparecida aquella visión, |
les parecía más terrible lo que habían visto.
7 Las ilusiones del arte de la magia yacían impotentes |
y vergonzoso era el descrédito de su falsa pretensión por la ciencia.
8 Pues los que prometían liberar las almas enfermas de los temores y
ellos mismos enfermaban de un temor ridículo; [turbaciones, |
9 pues, aunque nada terrorífico les espantase, |
aterrados por el paso de animales salvajes y por el silbido de los rep-
10 se morían de miedo estremecidos | [tiles,
y se negaban a mirar al aire, al que no podemos evitar.
11 Porque la maldad es de suyo despreciable, testifica condenándose
añade siempre lo peor, oprimida por la conciencia. [a sí misma, |

---

menta nocturna, en la que los resplandores instantáneos de los rayos hacen más profundas las tinieblas, y los objetos iluminados se convierten en espectros, aún más terroríficos después en la oscuridad. *Hoguera encendida en sí misma*, o espontáneamente (αὐτομάτη).

7-10 Los magos de los egipcios y sus artes son puestos en ridículo. Repetidas veces nos habla el Exodo de las actuaciones de los magos a propósito de las plagas. Con éxito en sus intentos (cf. Ex 7,11.22; 8,3) o con fracasos (cf. 8,14). Nuestro autor suple el silencio del Exodo sobre los magos a propósito de la plaga de las tinieblas. Como en la plaga de las úlceras (Ex 9,11), los magos fueron también víctimas de las tinieblas. Con razón recuerdan los autores el proverbio «médico cúrate a ti mismo». Del temor causado por las tinieblas, pasa el autor al *temor ridículo* (v.8), que no tiene causa aparente proporcionada (v.9) y que llega a extremos increíbles (v.10), como a negarse a *mirar el aire*. Ya no se teme a las tinieblas, ni a los monstruos imaginados, sino a la misma naturaleza, en la que vivimos inmersos y de la que no podemos prescindir. El origen y causa de este temor nos lo va a dar el autor en el v.11 [7].

11-13 Los tres versos son un pequeño ensayo filosófico-moral sobre el temor.

11 El v.11 tiene un valor universal. El temor de los magos y el de todos los egipcios es consecuencia de la mala conciencia [8]. *Despreciable*, o también «algo miserable, cobarde». καταδικαζομένη lo hemos traducido con sentido reflexivo, como la mayoría de los intérpretes. *Añade...*: una variante dice «presume». *La conciencia*: συνείδησις, por primera vez en el griego bíblico, tiene sentido de conciencia moral; será un término muy usado en la escuela estoica posterior y en el NT [9]. El sentimiento de culpabilidad, que actúa en la propia conciencia como un peso insoportable, influye poderosamente en toda la vida íntima del que se siente culpable, viviendo en continua zozobra, tensión y miedo. Clima propicio para que

[7] A partir del v.11, la numeración de los versos varía en los autores. Nos atenemos a la de Ziegler, excepto en v.18, en que 18a pasa al v.17.
[8] La versión del v.11a es dudosa. Seguimos la lección de Ziegler.
[9] Cf. J. WEBER, p.515s; C. SPIC, *La conscience dans le N.T*: RB 47 (1938) 50-80; G. SCARPAT, *Ancora sull'autore*: RivB 15 (1967) 179.

12 Pues el temor no es otra cosa que el abandono de los auxilios (pro-[venientes) de la razón.
13 Cuando interiormente es menor la esperanza, |
más grave considera la ignorancia de la causa del tormento.
14 Pero ellos, en aquella noche realmente impotente |
y salida de las profundidades del hades impotente, |
dormían el mismo sueño.
15 En parte eran perseguidos por monstruosos espectros, |
en parte eran debilitados por el desfallecimiento del alma; |
pues un temor repentino e inesperado se abatió sobre ellos.

---

brote el temor y prolifere toda clase de alucinaciones y visiones atormentadoras.

12 El autor propiamente no define el miedo o temor en sí mismo, que es un sentimiento primario de angustia ante algún mal real o imaginario. El nos define el temor por sus efectos psicológicos. El que está dominado por el miedo se ve imposibilitado para reflexionar en mayor o menor grado, según sea la intensidad de su miedo y así abandona los auxilios que le puede prestar la razón. Al no reflexionar, el hombre no podrá juzgar con objetividad sobre la situación real en que se encuentra, no podrá distinguir lo imaginario de lo real, ni dominar los impulsos instintivos, ni excogitar remedios oportunos.

13 En este estado psicológico, en que el hombre interiormente se encuentra en el vacío y *es menor la esperanza* de los auxilios de la razón, es natural que considere como el mayor mal ignorar las causas de sus tormentos interiores y de nuevo venga a suponer lo peor (cf. v.11)[10].

14-15 Después del corto paréntesis de los v.11-13, el autor vuelve al tema de los v.7-10, como lo demuestran las referencias en el léxico[11] y lo confirma el que de nuevo trate de los espectros y fantasmas (cf. v.15a y v.4c) y hable del *mismo sueño* (v.14c), refiriéndose irónicamente a v.4-6. *Pero ellos:* son, por lo tanto, los magos de Egipto[12]. *Noche realmente impotente:* porque participa de la impotencia e inactividad del hades, de donde parecía proceder por sus tinieblas que encadenaban (cf. v.2) y hacían imposible toda actividad normal y mágica (cf. v.7). Los guías espirituales del pueblo, como los demás egipcios, sufren las consecuencias de la plaga de las tinieblas, son perseguidos por signos exteriores, en parte reales, en parte imaginarios, y desfallecen en su interior en virtud de las fuerzas disolventes del temor (cf. v.12-13)[13].

10 Definiciones del temor encontramos en los tratados filosóficos morales de la antigüedad; cf. PLUTARCO, *De superstitionibus* 165d; CICERÓN, *Hortensius fragm.* 40,55; FILÓN, *Leg. alleg.* III 113; es de notar el juego de conceptos y de palabras προδοσία (v.12) - προσδοκία (v.13): *abandono-esperanza.*

11 ἠλαύνοντο (v.15a)... τῆς ψυχῆς προδοσία (v.15b) está recordando a ἀπελαύνειν ψυχῆς νοσούσης (v.8a); φόβος (v.15c) a ἐφόβει (v.9a).

12 Cf. F. FELDMANN, p.116s; J. FICHTNER, p.63.

13 La teoría sobre el temor de valor universal la aplica el autor de manera especial a los magos, en cuya sección está enclavada. *Se abatió sobre ellos:* ἐπῆλθεν (B A C min.), mejor atestiguado que ἐπεχύθη (S min).

[16] Y así, quienquiera que allí caía, |
era custodiado, encerrado en una cárcel sin hierros.
[17] Pues ya fuera labrador o pastor, |
u ocupado en trabajos en la soledad, |
sorprendido, tenía que soportar la ineludible necesidad; |
todos estaban encadenados con una cadena de tinieblas.
[18] El viento que silba, |
o el canto melodioso de los pájaros en la espesa enramada, |
o el ruido rítmico del agua que corre impetuosa,
[19] o el vehemente estrépito de piedras que se despeñan, |
o la carrera invisible de animales encabritados, |
o el rugido de ferocísimas fieras que braman, |
o el eco que retumba en las angosturas de las montañas, |
(todo esto) los paralizaba aterrorizándolos.
[20] Porque el mundo entero resplandecía con luz esplendorosa |
y se entregaba a trabajos libremente.

16-17 El autor amplifica y comenta Ex 10,21-23 libremente y por pequeñas unidades yuxtapuestas. A partir del v.16 se refiere a todos los egipcios. La noche aquella tenebrosa (cf. Ex 10,23) es como una inmensa cárcel sin cerrojos, en la que todos los egipcios estaban irremediablemente prisioneros. La enumeración del v.17 es sólo una muestra. Los dueños y señores están incluidos en el *quienquiera* de 16a o en el *todos* de 17d. Las tinieblas que encadenan a los egipcios, no tienen aquí un sentido espiritual; simplemente están cosificadas, materializadas, como en Ex 10,21-23. El valor de signo de las tinieblas está expreso en v.21 e implícito en v.18-19.

18-19 En v.9, refiriéndose a los magos, había dicho que se aterrorizaban sin motivo suficiente, aduciendo dos ejemplos: el paso de los animales o el silbido de los reptiles; ahora la paradoja es mayor. Con una intención refinada, el autor ha escogido siete motivos que espontáneamente invitan al placer poético de la naturaleza, pero que increíblemente infundían a los egipcios un terror paralizante. La causa no puede ser otra que la conciencia moral acusadora (cf. v.11), simbolizada en las tinieblas, en las que se supone están sumidos los egipcios (cf. v.17 y 21). No hay por qué preguntar cómo ni qué pájaros cantan en la oscuridad de la noche, porque la oscuridad en sentido figurado no les puede afectar, como las tinieblas de Ex 10,23 no afectaban a los hijos de Israel (cf. v.20-21; 18,1). Esta es una nueva forma o variante para ilustrar la tesis de 11,5: lo que de suyo debe causar admiración o placer, a los impíos causa miedo y terror, y así también la naturaleza, siempre sometida a Dios, aunque sea paradójicamente, es instrumento de castigo de los injustos (cf. 16,24) y defensora de los justos (cf. 16,17).

20-21 Estos versos comentan también libremente Ex 10,21-23. Por primera vez aparece la oposición luz-tinieblas. Aunque no se mencionan los israelitas, como se hará explícitamente en 18,1 e implícitamente en 18,3, están sin duda incluidos entre los que resplandecía la luz. *El mundo entero* son las personas, las mismas que se entregan al trabajo (v.20b), con exclusión de los egipcios (v.21a). *Libremente:* literalmente, «no impedidos», que concuerda con *tra-*

21 **Solamente sobre ellos se extendía una noche pesada, |**
imagen de las tinieblas que los iban a recibir, |
si bien ellos eran más pesados a sí mismos que las tinieblas.

18 1 **Mas para tus santos brillaba luz plena. |**
(Los egipcios) oían su voz, pero no veían sus figuras |
y los juzgaban dichosos, porque no habían padecido ellos también.
2 **Y (les) daban gracias, porque, maltratados primeramente, no les**
y pedían perdón por haberles sido hostiles. [causaban daño, |
3 **En lugar de esto preparaste una columna llameante, |**

---

bajos. Las tinieblas que convirtieron los tres días de Ex 10,22 en «noche interminable» (v.2), en *una noche pesada,* adquieren el trágico valor simbólico de las tinieblas del hades o ultratumba, *que los iban a recibir* en justo castigo por sus malas acciones (cf. v.14). En el estilo escatológico apocalíptico, la metáfora de las tinieblas expresa la realidad de la definitiva separación de Dios después de la muerte (cf. Mt 8,12; 22,13; *Libro de Henoc* 46,6; 63,6; 103,8; 108, 14, etc.). *Si bien ellos...* : porque su conciencia les remordía implacablemente y era la causa desconocida de todos sus temores (cf. v.10). Notar el juego de palabras: *noche pesada — más pesados que las tinieblas.*

CAPITULO 18

1 El verso, en su primera parte, repite Ex 10,23. *Tus santos:* son los israelitas, en oposición a los egipcios (cf. 11,14; 16,2.20.10. 17; 17,2). La *luz plena:* nos lleva a la claridad del mediodía y adquiere un valor simbólico, antagónico a las tinieblas densas de la noche en que estaban aprisionados los egipcios. El autor, en 1b-2, comenta libremente por su parte. Se imagina a los egipcios como ciegos en medio de los israelitas, ya que las tinieblas afectaban únicamente a los egipcios (cf. Ex 10,23 y Sab 17,20-21). *Porque no habían padecido:* esta lectura del códice A y otros menores la prefieren Rahlfs y Ziegler a la de los códices BS y menores: «a pesar de que habían padecido».

2 Interpreta ahora el autor las tinieblas de Ex 10,21-23 en sentido material. Los israelitas no se aprovecharon de su situación favorable para ejercitar la venganza. La consideración del autor es muy curiosa y revela, al fin y al cabo, que él también es de Egipto y que espera la conversión de todos los pecadores (cf. 11,23s; 12,2. 10.19-20).

3 La verdadera oposición de situaciones, o segunda hoja del díptico, la presenta el autor aquí, introducida por la partícula ἀντί, casi convertida en término técnico para esta función (cf. 11,6; 16,2.20). En vez de las tinieblas de Egipto, *columna llameante* en el desierto [1]. El autor tiene presente los pasajes de la Escritura que nos hablan de la columna o de la nube protectora en el día e ilumi-

[1] La misma construcción en 16,20: ἀνθ'ὧν... παρεσχες.

como guía en un camino desconocido, |
y como sol inofensivo de una gloriosa emigración.
4 Aquéllos, en verdad, eran dignos de ser privados de la luz |
y de ser prisioneros de las tinieblas, |

---

nadora en la noche. Sintetiza en pocas palabras las reflexiones teológicas de los autores de Ex, Núm y Salmos, que ven en la nube o columna de fuego el símbolo de la presencia de Dios en medio del pueblo y de su protección benéfica durante el largo y duro período del desierto. *Columna llameante* o de llama de fuego (πυριφλεγῆ). Unicamente Ex 13,21-22 nos habla de «*columna* de fuego», de la «nube de fuego» durante la noche, o de «una especie de fuego», o simplemente de «fuego» nos hablan Ex 40,38; Núm 9,15-16; Sal 78, 14; 105,39. *Como guía...* : a través de todo el desierto de la península del Sinaí, del Négueb, del Arabá, hasta el desierto de Moab, en la parte sudoriental del mar Muerto. Según Ex 13,21, «iba Yahvé delante de ellos de día en una columna de nube *para indicarles el camino*», y en Sal 78,14a, Dios «*los guió* de día con la nube»[2]. *Como sol inofensivo:* fuego iluminador, pero no abrasador como el del desierto. En los textos sagrados, la nube o columna de fuego tenía función iluminadora únicamente de noche; de día era simplemente nube que mostraba el camino (cf. 10,17). *Gloriosa emigración* o período de permanencia en el desierto, tierra extranjera[3]. *Gloriosa* por los prodigios realizados por parte de Dios y de los que nos está hablando el autor en toda la tercera parte del libro. El autor pasa por alto todas las infidelidades del pueblo en este período de prueba; su visión teológica es parecida a la de Dt 8,2ss y Jer 2,2-6.

4 El v.4 cierra magníficamente la perícopa abierta en 17,1; repite el tema central: *luz-tinieblas;* enfrenta los antagonistas: *aquéllos* (los egipcios) - *tus hijos;* formula el cumplimiento de la ley del talión: (los egipcios) por oprimir a los que iban a *dar la luz al mundo,* fueron *privados de la luz;* los que guardaron en prisiones a los hijos de Dios, fueron hechos prisioneros por las tinieblas. Por las inclusiones, el autor nos remite al principio, concluyendo así circularmente el proceso de sus reflexiones[4]. En la Escritura, Moisés es el mediador entre el pueblo elegido y Dios; por medio de Moisés recibe Israel la ley en el monte Sinaí (cf. Ex 19,3-24,8; Jn 1,17; Gál 3,19). Esta ley del Señor es *luz* (cf. Sal 119,105; Bar 4, 1-2; Sal 19,9), y no solamente para Israel, sino para todas las naciones (cf. Is 51,4; 2,3; Miq 4,2). A esta tradición universalista se adhiere nuestro autor. Según su teología, de los israelitas se serviría el Señor como mediadores para *dar al mundo la luz imperecedera de la ley.* El cumplimiento se realizó con la venida de nuestro Señor Jesucristo. El es ya el único mediador entre Dios y los hombres (cf. 1 Tim 2,5; Heb 8,6; 9,15; 12,24). El vino «no para destruir la

[2] Ex 13,21:... δεῖξαι αὐτοῖς τὴν ὁδόν; Sal 77,14a (LXX): καὶ ὡδήγησεν... Cf. Sab 10,17.

[3] Sobre ξενιτεία, cf. G. Scarpat, *Ancora sull'autore:* RivB 15 (1967) 180.

[4] σκότους-σκότει (17,2b y 18,4a); κατακλεισθέντες-κατακλείστους (17,2c y 18,4b). Ver también la correspondencia real: «la nación santa» y «tus hijos» (17,2a y 18,4b). Cf. A. G. Wright, *The Structure:* B 48 (1967) 183.

que habían guardado en prisiones a tus hijos, |
por medio de los cuales se había de dar al mundo la luz imperecedera
[de la ley.
5 A ellos que habían decidido asesinar a los pequeñuelos de los santos |
—un solo niño fue expuesto y salvado— |
en castigo, les arrebataste un gran número de hijos |
y los hiciste perecer todos a una en las aguas impetuosas.

---

ley, sino para dar cumplimiento» (Mt 5,17). Del siervo de Yahvé se dijo que sería «luz de las naciones» (Is 49,6), y de Jesús se dice que es «luz para iluminación de los gentiles» (Lc 2,32). Jesús, en efecto, es la luz del mundo (cf. Jn 1,4.9; 3,19; 8,12; 9,5; 12,46). Su doctrina es la nueva ley de la nueva economía de salvación (cf. Mt 5, 21.27-28.33.34.38-39.43-44), y esta doctrina se transmitirá de generación en generación a través de sus discípulos, que son luz del mundo (cf. Mt 5,14).

Muerte de los primogénitos de Egipto; liberación de Israel. 18,5-25

Comienza el sexto contraste o díptico antitético. Consta de dos partes claramente separables por el tema y las inclusiones [5]: 18,5-19 y 18,20-25. 18,5-19 recuerda los hechos memorables de aquella noche, funesta para Egipto por la muerte de sus primogénitos, feliz para Israel, porque en ella fue liberado definitivamente (cf. Ex 11-12). 18,20-25 sale al paso de una dificultad: Israel, aunque fue probado también con la plaga de la muerte en el desierto, no lo fue como Egipto, ya que solamente fue una prueba de la ira del Señor, que se aplacó pronto por la acción de un mediador (cf. Núm 17, 6-15). El autor relaciona períodos heterogéneos y distantes históricamente, pero que vienen a ilustrar la tesis de su midrás (11,5) y la ley del talión, teológica constante histórica (11,16).

5-19 Después de una introducción al nuevo tema (v.5), el desarrollo se desdobla en dos fases: noche de salvación para Israel (v.6-9), noche de exterminio para los egipcios (v.10-19).

5 Dios sale en defensa de Israel, su hijo primogénito (cf. Ex 4, 22s), castigando a los egipcios precisamente con la muerte de sus primogénitos. Así se cumple que «con lo que uno peca, con ello es castigado» (11,16). El autor hace referencia a varios pasajes del Exodo: decisión de matar a los hijos de los hebreos (Ex 1,16-22); Moisés fue expuesto junto a las aguas del Nilo y salvado (Ex 2,2-10; cf. Sab 11,14). Fiel a su método, el autor no usa nombres propios (cf. también v.21). La muerte de los primogénitos está narrada en Ex 12,29; la catástrofe del mar Rojo, en Ex 14,27s [6].

[5] ἀπώλεσας-ἀπόλωνται (v.5d y 19b); πεῖρα... ἡ ὀργή-πεῖρα τῆς ὀργῆς (v.20a.c y 25b). Cf. J. Fichtner, p.65; J. M. Reese, *Plan and Structure*: CBQ 27 (1965) 399; A. G. Wright opina que 18,5-19,22 forma un solo díptico, en el que 18,20-25 es una digresión; cf. *The Structure of Wisdom* 11-19: CBQ 27 (1965) 32 y *The Structure*: B 48 (1967) 183s.

[6] La unión entre la catástrofe del mar Rojo y la muerte de los primogénitos quizás esté motivada por la referencia al niño expuesto a morir en el agua, como hace el *Libro de los Jubileos* 48,14.

6 Aquella noche fue dada a conocer de antemano a nuestros padres, |
para que se regocijasen al saber con seguridad a qué juramentos se
7 Tu pueblo esperaba ya | [habían confiado.
la salvación de los justos y el exterminio de los enemigos.
8 Pues con lo que castigaste a los enemigos, |
con ello nos has glorificado, llamándonos.
9 En secreto celebraban el sacrificio los santos hijos de los buenos |

---

6 El verso comienza enfáticamente: *aquella noche.* El autor va a revelar un poco el misterio de *aquella noche* en los versos siguientes. El tiene conciencia de que *aquella noche* fue trascendente para la historia del pueblo hebreo. Desde entonces comienza Israel a ser un pueblo libre, pero consagrado a Yahvé. La liturgia pascual la había consagrado, había hecho de ella el centro de la vida religiosa y cultual [7]. *Nuestros padres:* conforme al modo de hablar de los judíos y de nuestro autor, son los patriarcas antiguos (cf. v.9.22; 9,1; 12,21). El autor ve cumplidas en aquella noche las predicciones de Dios a Abrahán y Jacob en Gén 15,13-14 y 46,3-4 (!), y supone que Dios les hizo ver en la lejanía de los tiempos lo que ya les prometía [8]. También podría referirse *nuestros padres* al pueblo de Israel contemporáneo de Moisés (cf. v.7). De hecho Ex 12,21-23 nos dice cómo Moisés preparó al pueblo para *aquella noche,* manifestándoles lo que había de suceder. *Juramentos:* promesas divinas hechas a los padres bajo juramento (cf. Gén 22,16-18; 26,3-4); Moisés las recuerda en Ex 13,5; 32,13; 33,1, etc. Otras muchas veces Dios hace promesas sin juramento (cf. Gén 12,2-3; 13,14-17; 28,13-14; 35,11-12).

7 El pueblo estaba ya instruido por Moisés (cf. Ex 12,21-28). *La salvación:* liberación de la muerte de los primogénitos. Israel pueblo era primogénito de Dios (cf. Ex 4,22); *salvación* es también la liberación del yugo de la esclavitud. Siempre estuvo viva en la conciencia de Israel la convicción de que Dios lo había librado del yugo de Egipto (cf. Ex 14,30; 18,10; 20,2; Lev 11,45; 19,36; 25,38; Núm 15,41; Dt 4,20. 37; 5,6; 6,21; Jue 6,8; Sal 81,11; 136,11; Miq 6,4, etc.). *El exterminio:* la muerte de los primogénitos en la primera noche y, en lo sucesivo, la victoria sobre los enemigos.

8 El verso recuerda el tema homilético de 11,5. La muerte de los primogénitos fue un terrible castigo para los egipcios, que, por fin, dejaron libre a Israel para consagrarse por entero a Yahvé. Yahvé había elegido a Israel como pueblo peculiar suyo (cf. Ex 6,2-8) y le llamaba por medio de Moisés, para hacer con él un pacto solemne en el desierto. La cena pascual (v.9) es un preanuncio del sacrificio y pacto en el desierto. Por esto Israel es ya virtualmente el pueblo de Dios.

9 El autor ve en aquella cena primera del cordero el modelo de la celebración litúrgica de la pascua judía. El c.12 del Exodo da mo-

[7] La liturgia cristiana ha heredado la tradición judía. En la inmolación del cordero pascual ha visto prefigurada la muerte del Cordero de Dios, Jesucristo, que nos ha liberado para Dios con su muerte y resurrección (cf. Jn 1,29.36; 1 Cor 5,7). La liturgia de la vigilia pascual canta las glorias de aquella noche; cf., en especial, el himno *Exultet* y el *Prefacio* de la bendición del cirio pascual.

[8] Una escuela semejante de interpretación se revela en Jn 8,56.

y de común acuerdo establecieron esta ley divina: |
que los santos participarían igualmente de los mismos bienes y pe-
entonando ya primeramente los cánticos de los padres. [ligros, |
10 Hacía eco el clamor discordante de los enemigos |
y se difundía el triste lamento por los hijos llorados.
11 Con igual pena era castigado el siervo y el señor; |
lo mismo padecía el hombre del pueblo y el rey.
12 Todos al mismo tiempo, con el mismo género de muerte, |
tenían un número incontable de muertos. |
Ni para enterrarlos eran suficientes los vivos, |
pues en un instante lo mejor de su raza fue destruido.
13 Incrédulos a todo a causa de sus hechicerías, | [de Dios.
ante la muerte de sus primogénitos confesaron que el pueblo era hijo

---

tivos para ello, pues en él se describe detalladamente el modo de celebrar la pascua. *En secreto* o dentro de sus casas (cf. Ex 12,46) *celebraban el sacrificio:* la cena pascual se considera verdadero sacrificio en honor de Yahvé, cuya víctima es el cordero (cf. Ex 12,21.27; 34,25; Dt 16,5) [9]. *Hijos de los buenos:* de los padres o patriarcas [10]. *Ley divina:* al aceptar los hijos de Israel el mandato divino (cf. Ex 12,28.50) la consideraron como ley perpetua (cf. Ex 12,14.17.24). La participación en un mismo sacrificio simbolizaba la unión solidaria de un pueblo en un destino común, como pronto lo experimentarán a través del desierto. *Cánticos de los padres:* parece que se refiere el autor al conjunto de himnos, fruto de una larga tradición, que constituían el *Hallel:* Sal 113-118. Estos salmos se cantaban durante la cena pascual; el autor supone que los israelitas cantaron también himnos en honor de Yahvé, como se solía hacer en el rito de la cena (cf. Mt 26,30; Mc 14,26).

10-11 Mientras que los israelitas vigilaban y celebraban alegremente la pascua, la muerte visitó los hogares egipcios sin distinción de categorías. A los himnos de los judíos, hacían eco las lamentaciones de los egipcios por la muerte de sus primogénitos (cf. Ex 11,5-6; 12,29-30).

12 Sobre el número de muertos, el autor habla hiperbólicamente. No dice más que Ex 12,29-30. Los egipcios pudieron enterrar a sus muertos según Núm 33,4; cf. Sab 19,3.

13 *Incrédulos a todo:* no creyeron, ni temieron los avisos y amenazas de Aarón y Moisés (cf. 17,7). Lo que en 2,18 y 5,5 se dice del justo en particular, aquí se dice de todo el pueblo justo. Los egipcios reconocen en la muerte de sus hijos el poder de Yahvé, Dios de Israel, e instan a los israelitas a que salgan de Egipto (cf. Ex 12,31-36). No con palabras, sino con los hechos reconocen que Israel es *hijo de Dios* (cf. Ex 4,22s; Jer 31,20; Os 11,1).

[9] Cf. R. Le Déaut, *La nuit Pascale*. Essai sur la signification de la Pâque juive, à partir du Targum d'Ex 12,42: Analecta Biblica 22 (Rome 1963) 113 nota 127; L. Pirot, *Agneau pascal:* DBS 1,157s.

[10] Es una forma nueva de llamar a los piadosos insraelitas en Sab. Cf. 2,13: παῖδα κυρίου; 12,7: θεοῦ παίδων; cf. 18,20; 19,6; 17,2: ἔθνος ἅγιον; 18,1: ὁσίοις σου; 16,2.20: τὸν λαόν σου; 16,10.26: τοὺς υἱούς σου, οἱ υἱοί σου; 10,15: λαὸν ὅσιον; 18,13b: θεοῦ υἱόν. Por esta razón, algunos (Grimm, Wace, Siegfried, etc.) creen que ἀγαθῶν es un genitivo plural neutro: hijos de los bienes o bendiciones; cf. P. Heinisch, p.330.

14 Pues cuando un silencio apacible envolvía todas las cosas |
y la noche había llegado a la mitad de su veloz carrera,
15 tu omnipotente palabra desde el cielo, del trono real, |
implacable guerrero, se lanzó en medio de aquella tierra condenada al
16 llevando como espada aguda tu mandato irrevocable, | [exterminio,
y, puesto en pie, lo llenó todo de muerte; |
a la vez que tocaba el cielo, pisaba sobre la tierra.
17 De repente visiones y sueños terribles los perturbaron |
y temores imprevistos les sobrevinieron.
18 Acá y allá, arrojados por tierra, medio muertos, |
manifestaban por qué causa morían. [antemano, |
19 Pues los sueños que los habían perturbado lo habían anunciado de
para que no perecieran sin saber por qué padecían estos males.

14-16 Descripción poética de la palabra divina, personificada en un guerrero implacable de medidas cósmicas. El autor se basa principalmente en Ex 12,29, pero ha sabido armonizar las especulaciones teológicas sobre la significación de aquella noche pascual y del poder omnipotente de la palabra de Yahvé con una expresión de profundo valor poético [11]. *Tu omnipotente palabra:* existe en la Escritura una larga tradición sobre el poder de la palabra divina, expresión natural de la voluntad eficaz y creadora de Dios (cf. Gén 1,3ss; Sal 33,6; 107,20; 147,15.18; Is 9,7; 11,4; 55,11; Os 6,5, etc.). Sab recoge esta misma tradición en 9,1; 12,9; 16,12.26. Pero Sab 18,14-16 es la personificación más avanzada de la palabra de Dios hacia la hipóstasis del λόγος en San Juan [12]. *Desde el cielo:* Dios está presente en todo lugar (cf. Jos 2,11; Sal 139,8; Jer 23,24), pero convencionalmente se considera el cielo como su morada (cf. Sal 2,4; 115,3.16; 123,1; Is 66,1; Mt 5,34; 23,22). *Implacable guerrero:* la imagen está inspirada en 1 Cr 21,16: «alzó David los ojos y vio al mensajero de Yahvé, de pie, entre la tierra y el cielo, con la espada desenvainada en su mano, extendida sobre Jerusalén». La voluntad *irrevocable* del Señor es *la espada* de este *guerrero* exterminador de los egipcios. La imagen del guerrero que se agiganta hasta llegar al cielo es hiperbólica, pero lo simbolizado, el poder divino, no es hipérbole, sino realidad que trasciende toda hipérbole [13].

17-19 El autor describe en estos versos la muerte de los primogénitos. Parece que quiere ser una explicación libre de Ex 12,31-36. Los primogénitos que van a morir conocen en sueños la causa de su muerte, y entre los estertores de la agonía la manifiestan a sus familiares. Así se explica la prisa del faraón y de sus súbditos por que salgan pronto de Egipto los judíos. En la mente del autor, los egip-

[11] Cf. R. Le Déaut, *La nuit Pascale* p.287-291. Descripciones poéticas de la noche, cf. en Virgilio, *Eneida* IV 522s; Horacio, *Sátiras* II 6,100ss; Heinisch, p.332.

[12] No del λόγος impersonal de Filón, cf. J. Fichtner, p.65.

[13] Con fundamento se cree que Ap 19,11ss literariamente está inspirado en Sab 18,14-16; cf. G. Kuhn, *Beiträge:* ZNTW 28 (1929) 336; R. Le Déaut, *La nuit Pascale* p.336. Descripciones hiperbólicas semejantes de la literatura profana, cf. en Homero, *Ilíada* IV 443; Virgilio, *Eneida* IV 177. La liturgia del domingo infraoctava de Navidad (introito) aplica Sab 18,14-15a a la encarnación del Verbo. La aplicación cambia el sentido del original. La Palabra de Dios se encarna, no para exterminar, sino para salvar. Cf. también Allen Cabaniss, *Wisdom 18,14: an early Christmas Text:* VigChr 10 (1956) 97-102.

20 También a los justos alcanzó la prueba de la muerte: |
la destrucción vino sobre la multitud en el desierto, |
pero la ira no duró mucho tiempo.
21 Porque un varón irreprensible vino pronto en su defensa, |
llevando las armas de su ministerio: |
la oración y el sacrificio expiatorio del incienso. |
Se opuso a la cólera y puso fin a la desgracia, |
demostrando así que era tu servidor.
22 Salió victorioso de la ira, no por el vigor corporal, |
ni por la fuerza de las armas, |
sino por la palabra sometió al que castigaba, |
recordando los juramentos y las alianzas de los padres.

---

cios no dieron crédito a las amenazas de Moisés en Ex 11,4-8. Cf. v.13.

20-25 Estos versos no son una contraprueba del contraste desarrollado en v.5-19. La prueba de la muerte que sufren en el desierto los hijos de Israel (cf. Núm 17,6-15) es solamente una prueba de la ira de Dios, que fue aplacado rápidamente por intercesión del mediador del mismo pueblo y al recuerdo de los juramentos y promesas de Dios en favor del pueblo. Existe un contraste entre los v.5-19 y 20-25, pero es complementario: Israel no experimenta la muerte en la noche trágica para Egipto de la primera pascua, sino que es liberado por medio de Moisés después de cuatrocientos años de esclavitud; Israel experimenta la muerte en el desierto, pero es liberado de nuevo de la prueba momentáneamente por medio de Aarón. Una vez más queda patente la misericordia de Dios con su pueblo, aun en el momento de la prueba (cf. 11,9-10; 12,22).

20 El verso recuerda el azote sufrido por el pueblo—*los justos*—en el desierto con ocasión de la sedición de Coré, Datán y Abirón (cf. Núm 17,6-15). Los que murieron fueron 14.700, sin contar los muertos (250) a causa de Coré (cf. Núm 17,14).

21 La intención del autor es la de aminorar la significación de la dura prueba. Por esto insiste más en la parte positiva, en la figura venerable del sacerdote Aarón. El es el *varón irreprensible*, agradable a los ojos de Dios (cf. Núm 16,7; 17,10). Como sacerdote de Yahvé, era el mediador entre el pueblo ofensor y Dios ofendido. El autor lo presenta en su función litúrgica con el incensario humeante en las manos (cf. Núm 17,12) y orando por el pueblo. De la oración nada nos dice Núm 17; pero fácilmente se deduce de Núm 17,8. La oración y el sacrificio de Aarón son eficaces, y cesa la cólera divina. Coré y su facción habían reclamado para sí también el servicio divino, reservado a la familia sacerdotal de Aarón (cf. Núm 16,3.9-11); pero no fueron dignos de ello a los ojos de Yahvé; solamente Aarón y sus hijos fueron los ministros escogidos por Dios (cf. Núm 16,20-24.31-17,2; también Sab 10,16; Eclo 45,6-7).

22 Dios, airado, visita a su pueblo con un azote o calamidad pública. El autor personifica este castigo (cf. *al que castigaba* y v.25a: «el exterminador»). Aarón vence a este enemigo *por la palabra*, con la persuasión de la oración (cf. v.21c). Dios es fiel cumpli-

23 Pues, cuando ya los cadáveres yacían amontonados unos sobre otros,|
puesto en medio, contuvo el avance de la cólera |
y cortó el camino hacia los vivos.
24 Pues sobre su vestido talar estaba todo el universo, |
y la gloria de los padres sobre el grabado de piedras preciosas dispuesto
y tu majestad sobre la diadema de su cabeza. [en cuatro filas, |
25 Ante esto cedió el exterminador y se llenó de temor; |
puesto que bastaba una sola prueba de tu ira.

---

dor de su palabra empeñada; por esto el recuerdo de *los juramentos* y de las alianzas divinas es una palanca potentísima en boca del orante, para mover a misericordia el corazón de Dios (cf. Ex 32, 13s; Neh 9,7s; Dan 3,35s).

23 La cólera divina, al parecer, se manifestó en una epidemia (cf. Núm 17,13). El autor refleja la exégesis común rabínica [14].

24 Justifica el autor el poder de intercesión de Aarón. Revestido de sus vestiduras sagradas, el sumo sacerdote simbolizaba lo más querido de Yahvé: el universo creado para la existencia (cf. 1, 14; 11,24) y el pueblo elegido, y actuaba también como representante de la majestad divina, simbolizada en la diadema. De las vestiduras sagradas de Aarón, descritas minuciosamente en Ex 28 y Eclo 45,7-12, el autor hace mención explícita únicamente de la túnica, del pectoral y de la diadema [15]. *Vestido talar* o túnica que llegaba hasta los tobillos (cf. Ex 28,39-40). Sobre ésta vestía el manto del efod, vestidura de púrpura violeta (cf. Ex 28,31-35). Simbólicamente, el *vestido talar* representaba *el universo*, quizás por su amplitud, colores, ornato. *Las glorias de los padres*: los doce nombres de las doce tribus de Israel estaban grabados en doce *piedras preciosas*, y éstas, engarzadas en el pectoral *en cuatro filas*, de a tres cada una. El pectoral, cuadrado de un palmo de lado, pendía de los hombros y descansaba en el pecho (cf. Ex 28,15-29). Sujeta a la tiara y sobre la frente llevaba el gran sacerdote una lámina de oro con la inscripción «consagrado a Yahvé»: representaba *la majestad* divina, siempre presente y propicia en los sacrificios que le ofrecía el sacerdote (cf. Ex 28,36-38).

25 La oración, el incienso (v.21) y la presencia del sacerdote con su valor simbólico (v.24) aplacaron la cólera divina, personificada en *el exterminador* (cf. Ex 12,23; 1 Cr 21,15-16). La justicia divina da paso a su misericordia, y por esto la prueba de la muerte (v.2) fue solamente *una prueba de ira* [16].

[14] La interpretación simbólica de las vestiduras sagradas era ya clásica en tiempos de Filón; cf. *De somn.* I 37 (1,213-217); *De vita Mosis* III 12-14 (2,117-135); F. J., *Antiq.* III 7,4.7 (3,179-187). La tradición cristiana heredó la judía; cf. Clem. Alej., *Strom.* 5,6: GCS 39-40; San Jerónimo, *Epist. 64 ad Fabiol.*: PL 22,607.622.

[15] Sobre las vestiduras sagradas, cf. S. Bartina, *Exodo*: SEAT (1967) p.478-480.

[16] G. Kuhn cree que Sab 18,5-25 es «un tipo de la parusía divina» al estilo de los apocalipsis de su tiempo y aun del NT (cf. 1 Tes 5,2s; Mt 24,42ss; especialmente Ap 19,11ss); cf. *Beiträge*: ZNTW 28 (1929) 336.

19 1 Mas sobre los impíos se abatió hasta el fin una cólera despia-
pues (Dios) preveía también lo que ellos habían de hacer: [dada, |

CAPITULO 19

Paso del mar Rojo y compendio del Exodo. 19,1-21

La última sección del libro de la Sabiduría no se reduce a proponer el último contraste o díptico, el séptimo en la serie, entre la diversa suerte de egipcios e israelitas en el paso del mar Rojo. El autor ha construido una perícopa verdaderamente complicada en su estructura. Como creemos que lo ha hecho conscientemente, el esfuerzo del intérprete debe orientarse a poner de manifiesto el verdadero hilo conductor de su pensamiento. Una de las acciones concretas más gloriosas de Dios en favor de su pueblo fue su liberación a través del mar Rojo, como se desprende de la resonancia que tuvo tal acción en toda la historia religiosa y profana posterior de Israel. El autor no se contenta con constatar la grandiosa epopeya, sino que, además, la convierte en punto de convergencia, en eje y en símbolo de toda su teología sobre la acción salvadora de Dios en favor de Israel, desplegada durante el período del Exodo. Así se explica que, en la última perícopa del libro, el autor haga referencia continua a dípticos anteriores y, sobre todo, insista en la interpretación teológica de los hechos maravillosos de la naturaleza en pro de Israel y en contra de sus enemigos.

Después de un análisis muy detenido de 19,1-21 se descubren en la perícopa cuatro secciones bien definidas e íntimamente relacionadas, como se verá en el comentario respectivo: 1-5 introduce el nuevo tema, el episodio del mar Rojo; 6-12 toma como punto de referencia el paso del mar Rojo, interpreta teológicamente algunos de los episodios ya realizados en Egipto o que tendrán lugar después en el desierto; 13-17 pone de relieve el castigo infligido a los egipcios, ya que supera al de los sodomitas, ejemplo bíblico típico de castigo; 18-21 es una nueva y postrema profundización filosófico-teológica de los sucesos maravillosos del Exodo. En esta última sección se observa el mismo esquema de desarrollo que en v.6-12.

Los egipcios persiguen a los israelitas hasta el mar Rojo. 19,1-5

El autor supone conocida la narración de Ex 14 y la interpreta con la misma fe providencialista con que fue escrita. La persecución de los egipcios será ocasión de manifestar en un solo hecho el gran poderío de Yahvé, salvación para los israelitas, *cólera despiadada* para los egipcios.

1 La nueva perícopa contrasta con la anterior, como las sombras con la luz: *impíos* (v.1) *justos* (18,20). Los egipcios son *los impíos*, no sólo porque persiguen a inocentes, sino, principalmente, porque se han opuesto y se oponen con pertinacia a la voluntad de

2 que después de haberles permitido partir |
y de haberlos despedido apresuradamente, |
arrepentidos, los perseguirían.
3 Pues, cuando celebraban aún los funerales |
y se lamentaban junto a las tumbas de sus muertos, |
adoptaron otra insensata determinación: |
perseguir como fugitivos a los que habían hecho salir con ruegos.
4 Porque a este extremo los arrebataba un justo destino |
y les hacía olvidar lo pasado, |
para que completaran el castigo que faltaba a sus tormentos,

Dios, manifestada reiteradamente por medio de Moisés. *Hasta el fin* o total exterminio (cf. 16,5; Núm 17,13; Jos 10,20); se refiere a la muerte de los egipcios en el mar Rojo (cf. v.5; Ex 14,28.30). *Cólera despiadada:* la derrota de los egipcios, en la mentalidad del autor, fue efecto de la justicia vindicativa de Dios, que luchaba en favor de su pueblo (cf. Ex 14,14.24-31). *Preveía:* en el texto no está expreso el sujeto gramatical Dios, fácilmente sobreentendido. La previsión del futuro por parte de Dios es una verdad fundamental en la Sagrada Escritura; pero es una verdad más realidad en la fe de los autores sagrados y supuesta en otros dogmas (v.gr., en el de la providencia), que formulada expresamente (cf. Dan 13,42; Sal 138,3 LXX). Solamente Dios puede predecir lo que ha de suceder y en esto se distingue de los falsos dioses (cf. Is 41,22-23). En este saber de antemano de Dios se funda el valor del testimonio de los profetas, que anuncian en nombre de Dios lo que ha de venir (cf. Dt 18,21).

2-3 El faraón y los egipcios, aterrorizados ante el espectáculo de la muerte de sus primogénitos, por fin permitirían a los israelitas salir de Egipto (cf. Ex 12,31-33.39)[1]. Pronto cambiarían de parecer, y el motivo para ello sería de orden socioeconómico: habían perdido una gran cantidad de mano de obra servil (cf. Ex 14,5). El v.3 confirma la previsión divina. El autor recoge y relaciona las tradiciones de Ex 14,6-8 y de Núm 33,4. *Adoptaron...:* literalmente, «atrajeron sobre sí otro razonamiento de locura». Es interesante subrayar que *la determinación* es totalmente libre; es además *insensata,* supuesta la historia anterior de las plagas y la precipitación con que la han tomado.

4-5 El autor considera el desarrollo de la historia de los egipcios como un flujo ininterrumpido de causas y efectos. Habían llegado al extremo de la insensatez en aquella persecución que significaría su exterminio. *El destino* o necesidad no es una fuerza fatal, independiente de la libre voluntad humana, sino el hecho consumado y real al que los egipcios se acercaban con sus propios pasos, libremente dados (cf. v.3), por lo que se llama *justo* o merecido. Este término de las acciones responsables—en la mente del autor ya realizado—lo considera el autor como el regulador de las accio-

[1] En v.2a hemos seguido la lectura admitida por Rahlfs y Ziegler: ἐπιτρέψαντες (permitir, ordenar); pero existe otra lección variante principal: ἐπιστρέψαντες, que los autores traducen por apremiar, obligar. Ambas lecturas están bien testificadas.

5 y tu pueblo tentase un camino inverosímil, |
ellos, en cambio, encontraran una muerte insólita.
6 Porque toda la creación, obediente a tus órdenes, |
era configurada de nuevo en su propia naturaleza, |
para que tus hijos fueran guardados incólumes.

---

nes sucesivas de los egipcios. Ellos han decidido libremente perseguir a los elegidos del Señor y, por lo tanto, completan así la medida de sus pecados y provocan la justicia vindicativa. Los egipcios son, por esto, modelo del pecador, que libre y metódicamente cierra su corazón a las insinuaciones de la gracia para la conversión a Dios. Pero Dios dirige la historia, y por esto la persecución de los egipcios es un momento más de la realización de sus planes. Israel se ve obligado a intentar [2] *un camino inverosímil*, atravesar el mar Rojo, y en los egipcios se realizará la sanción merecida: *una muerte insólita*, con un sentido marcadamente apocalíptico, como término del proceso judicial de un pueblo ante el tribunal de Dios.

Nueva creación. 19,6-12

La nueva sección o estrofa [3], ligada a la anterior por ser una fundamentación del v.5 (cf. γάρ v.6a), es en realidad una consideración teológica sobre los episodios maravillosos del Exodo. Comienza con la proposición de un principio teológico: la nueva creación, y de la finalidad pretendida: la salvación de los israelitas, hijos de Dios (v.6). A continuación prueba el autor su afirmación. Los v.7-9 recuerdan de forma nueva el paso del mar Rojo. Los v.10-12 repiten motivos del segundo díptico: mosquitos, ranas, codornices, insistiendo en la forma maravillosa de su aparición.

6 El autor ha conservado en todo su midráš 11-19 la misma actitud espiritual y teológica (cf. 16,16ss). El reinterpreta los acontecimientos del Exodo, fundamentales para comprender el significado de la historia de Israel, bajo la luz espiritual de la fe en Dios protector y salvador. Pero a partir del v.6 pone más de manifiesto su visión sobrenatural de la historia del Exodo. El v.6 formula nuevamente lo que ya ha desarrollado el autor largamente en el díptico central: 16,17-25. *La creación* entera, criatura de Dios, como materia moldeable en las manos del artista, está por entero subordinada a los designios de su voluntad (cf. 16,24-25), para salvaguarda de los elegidos (cf. 16,17). Expresión magnífica de la realidad consoladora de la providencia especial de Dios sobre los justos. *Otra vez de nuevo:* o desde el comienzo, hace alusión a la primera creación Gén 1,1. La nueva configuración no destruye la anterior, aunque afecte *su propia naturaleza*, como se verá en los sucesos de los v.7ss y, más particularmente, en v.18 (cf. también 16,17-25). La interpretación del autor: nueva creación, por su

[2] Tu pueblo *tentase:* πειράσῃ (B*SC vers. sir.); otra lección var. dice: περάσῃ (A B¹ Vg, etc.), «atravesara o realizara un camino».
[3] Se puede observar una inclusión en los v.7c y 12: θαλάσσης; también γένει (v.6a), γενέσεως (v.10b) y γένεσιν (v.11a).

7 Se vio la nube que daba sombra al campamento, |
emerger la tierra seca de lo que antes era agua, |
del mar Rojo, un camino expedito |
y una llanura verdeante de un oleaje impetuoso,
8 por donde pasaron con toda la nación los protegidos por tu mano, |
contemplando admirables prodigios.
9 Pues como caballos fueron apacentados |
y como corderos retozaban, |
alabándote a ti, Señor, su libertador.
10 Recordaban todavía lo ocurrido en su destierro; |

---

género midrásico, va más allá de la significación literal del Exodo. No se trata de unos sucesos meramente profanos, sino que son sucesos que en su medula participan del carácter religioso y sobrenatural de la presencia divina que la fe del autor inspirado descubre en ellos [4].

7 El verbo pasivo *se vio* (ἐθεωρήθη) tiene cuatro sujetos gramaticales: *la nube, emerger la tierra, un camino, una llanura.* El autor sintetiza temas muy repetidos en los cantos épicos sobre el paso del mar Rojo y los completa con rasgos originales. Como caso extraordinario anota en primer lugar que *la nube daba sombra al campamento. La nube* representa la presencia de Dios en medio de su pueblo. Según las tradiciones de Ex y Núm, la columna de nube o la nube nunca cubría el campamento [5]. Solamente Núm 10,36 (LXX) une los elementos «nube», «dar sombra», «campamento»: «la nube les daba sombra (σκιάζουσα) durante el día, cuando partían del campamento». El autor de Sab traslada la nube sobre el campamento momentos antes de atravesar el mar Rojo, porque la potencia divina les cubría con su sombra (cf. Sal 105,39) [6]. *Tierra seca* o fondo del mar Rojo (cf. Ex 14,22). Parece clara la alusión a Gén 1, 9-10, donde aparece lo seco de entre las aguas. La *llanura verdeante* es el mismo fondo marino, *camino expedito;* la llama llanura *verdeante,* no por las algas marinas, sino probablemente por influjo del esquema de creación (cf. Gén 1,11-13) [7].

8-9 En estilo hímnico recuerda el autor el paso glorioso del mar Rojo (cf. 10,18). Is 63,11-14 está presente en la memoria del autor y le presta las imágenes apacibles y alegres de los caballos apacentados y del ganado retozón (cf. Sal 114,4.6; Mal 3,20). Los israelitas, al verse libres de sus perseguidores en la otra orilla del mar Rojo, entonaron himnos en honor de Yahvé, *su libertador* (cf. Ex 15). El himno en acción de gracias sirve al autor de transición para trasladarse al tiempo del destierro en Egipto y seguir el esquema de la creación (cf. Gén 1,20ss).

10-12 La transición es suave. El tema de los versos 10-12

[4] P. Beauchamp cree que el autor sigue en esta sección el esquema de creación de Gén 1; cf. *Le salut corporel:* B 45 (1964) 502ss.

[5] La nube guía o protege al pueblo (cf. Ex 13,21s; 14,19), cubre el tabernáculo o tienda del testimonio (cf. Ex 40,34-38; Núm 9,15ss).

[6] Como parece que el autor sigue el esquema de creación, la nube es identificada con el espíritu de Dios sobre las aguas de Gén 1,2; cf. P. Beauchamp, *Le salut corporel:* B 45 (1964) 502-504.

[7] Cf. P. Beauchamp, a.c., p.504.

cómo, en vez de generación de animales, la tierra había producido
[mosquitos, |
y, en vez de generación de animales acuáticos, el río había arrojado
[gran cantidad de ranas.
11 Más tarde vieron también una nueva producción de aves, |
cuando, guiados por el apetito, pidieron manjares delicados;
12 pues para su satisfacción subieron del mar las codornices.
13 Los castigos vinieron sobre los pecadores, |
no sin que hubieran precedido señales con violentos rayos, |

---

es el de la nueva producción o generación (γένεσις) de animales; corresponde al quinto y sexto día de la creación con un orden inverso: animales terrestres, acuáticos, volátiles, en vez de animales acuáticos, volátiles, terrestres de Gén 1,20-25. En opinión del autor, en tiempo del Exodo tuvo lugar una nueva creación según el modelo de la primera; no son los animales los que producen los animales, sino la tierra produce *mosquitos* (cf. Ex 8,12-15), el agua *ranas* (cf. Ex 8,1-2; Sab 11,15.27; 16,1.3) y *codornices* (cf. Ex 16,13; Núm 11,31-32; Sab 16,2-3). La interpretación es atrevida, pero está dentro del género midrásico, es una aplicación del principio enunciado en v.6 [8].

Egipcios y sodomitas. 19,13-17

No cabe duda de que los v.13-17 son una unidad dentro del conjunto 19,1-21; introducen una temática nueva: egipcios-sodomitas (cf. también la inclusión δικαίως-δικαίου: v.13c y 17b). Lo que ya no está tan claro es la función que tiene en el conjunto. 19,13-17 rompe el hilo de la temática general: nueva creación, y bruscamente aparecen los sodomitas. Parece que la única explicación plausible hasta ahora es la del esquema de creación. Hemos visto cómo el autor sagrado ha seguido el orden del heptamerón (v.7a cf. con Gén 1,2; v.7b con Gén 1,9-10; v.7c con Gén 1,11-12; v.10 con Gén 1,20-25). El tema de la luz y de las tinieblas (Gén 1,3-5.14-19) lo había saltado el autor, pero vemos que en los v.13-17 aparece el tema de las tinieblas. El autor relaciona la ceguera de los habitantes de Sodoma con la plaga de las tinieblas en Egipto (cf. Ex 10,21-23; Sab 17,1-18,4). Aunque parezca desconcertante el modo de proceder del autor, es consecuente con el esquema preestablecido, que viene a confirmar la tesis de la nueva creación realizada en tiempo del Exodo. El tema desarrollado en v.13-17, *castigo-tinieblas*, se integra, por lo tanto, en la temática central del c.19 y confirma además el carácter de resumen y síntesis de todo el capítulo con relación a todo el midrás 11-19 [9].

13 El autor sigue el método de contrastes; al recuerdo de los beneficios en favor de los israelitas opone el castigo que los egipcios sufrieron en la catástrofe del mar Rojo. El tema ya estaba anunciado

[8] El autor sigue el texto griego del Génesis: cf. ἐξάγω en v.10b y Gén 1,20.21.24; cf. P. Beauchamp, a.c., p.505s.

[9] Cf. P. Beauchamp, a.c., p.506s.

pues padecían justamente por sus propias maldades, |
ya que habían practicado un odio especialmente duro al extranjero.
14 Porque aquéllos no recibieron a su llegada a desconocidos, |
mas éstos convirtieron en esclavos a huéspedes bienhechores.
15 Y no solamente esto, sino que ellos mismos tendrán un castigo, |
porque (aquéllos) recibieron hostilmente a los extranjeros;
16 éstos, en cambio, después de haberlos acogido con fiesta, |
a los que ya gozaban de los mismos derechos |
maltrataron con terribles trabajos.
17 Fueron también heridos de la ceguera |

---

en v.5 (cf. también v.1). De las *señales* y *rayos* que anunciaban de antemano el castigo, nada nos dice Ex 14,23ss. El autor se ha podido inspirar en Sal 78, que relaciona la tempestad de agua, truenos y rayos (v.17-19) con el paso del mar Rojo (v.20)[10]. La transición a los sodomitas la prepara la palabra clave μισοξενίαν: *odio al extranjero*. Probablemente el autor refleja un ambiente de polémica de su tiempo (cf. v.16). Es sabido que a los judíos se les ha acusado de ser enemigos del género humano; el autor pasa a la ofensiva, devolviendo la acusación[11].

14 Es fiel el autor a su método de no utilizar nombres propios. *Aquéllos* son los habitantes de Sodoma, que quisieron abusar de los huéspedes desconocidos recibidos por Lot (cf. Gén 19,1-11). En la Sagrada Escritura, uno de los ejemplos típicos de castigo es el de los sodomitas (cf. Dt 29,22; Is 1,9; 13,19; Lam 4,6; Ez 16,50. 56; Mt 10,15; 11,23s; Lc 17,29; 2 Pe 2,6; Jds 7). El autor prueba que el pecado de los egipcios es mayor que el de los sodomitas; de aquí se desprende que su castigo deberá ser mayor también. *Los huéspedes bienhechores* son los hijos de Israel, emparentados con José, el gran bienhechor de Egipto según Gén 41,37ss; 47,13ss. Ex 1,8ss nos narra cómo los hijos de Israel fueron convertidos en esclavos de los egipcios.

15-16 La primera parte del v.15 ofrece una gran dificultad para la versión por su construcción parentética. 15a se refiere a los egipcios, pues el contexto trata de un juicio en contra de ellos; 15b, a los sodomitas (cf. v.14a). A los castigos pasados aún se deben añadir otros de carácter apocalíptico[12]. El v.16 añade a v.14b la alusión a la recepción festiva que dispensaron los egipcios a los israelitas (cf. Gén 45,16ss; 47,1ss), que contrasta con el odio que siguió después (cf. v.13c). La benevolencia primera y una larga permanencia en Egipto habían conseguido ya para los israelitas el poder gozar de los mismos derechos civiles. Quizás refleje aquí el autor alguna polémica de su tiempo sobre el derecho de ciudadanía de los judíos (cf. v.14)[13].

17 Aparece por fin el tema de creación: tinieblas, bien introducido en el tema particular del castigo por la inhospitalidad de

[10] Una tradición semejante en FILÓN, *De vita Mosis* I 176; F. J., *Antiq.* II 16,3.
[11] Cf. E. SCHÜRER, *Geschichte des jüd. Volkes* III p.551. En el siglo I se consideraba en Roma al cristianismo como una secta judía y se le hacía la misma acusación; cf. TÁCITO, *Annales* XV 44.
[12] Cf. F. FELDMANN, p.126s; J. FICHTNER, p.68s.
[13] Cf. E. SCHÜRER, *Geschichte des jüd. Volkes* III p.123.

como aquéllos a las puertas del justo, |
cuando, rodeados de inmensas tinieblas, |
cada uno buscaba el paso de su puerta.
18 Pues los elementos, adaptados entre sí |
como los sonidos en el arpa, cambian el ritmo, |
permaneciendo siempre en el mismo son, |
lo cual se puede presumir con exactitud a vista de los sucesos.
19 Pues los animales terrestres se convertían en acuáticos, |
y los que nadan se trasladaban a la tierra.
20 El fuego tenía poder en el agua de su propia virtud, |
y el agua se olvidaba de su poder de extinguir.

---

los sodomitas y egipcios. La plaga de las tinieblas que padecieron los egipcios (cf. Ex 10,21-23; Sab 17,2) se compara a *la ceguera* de los sodomitas a las puertas *del justo* Lot (cf. Gén 19,11; Sab 10,6). El v.17c.d se refiere mejor a los egipcios que a los sodomitas.

Naturaleza nueva en la nueva creación del Exodo. 19,18-21

La última sección del c.19 está construida según el mismo esquema de la segunda: el v.18 propone un principio filosófico-teológico (cf. v.6); los v.19-20 lo confirman con los sucesos del mar Rojo (cf. v.7-9), y el v.21 con los agrupados en el díptico cuarto: 16,16-29 (cf. v.10-12).

18 El v.18 debe unirse lógicamente al v.12. El autor se vale de la teoría cosmológica de los elementos y de una comparación musical [14] para explicar de forma asequible los hechos maravillosos obrados por Dios en tiempo del Exodo. Como, en el arpa, los sonidos no cambian su tono, sino solamente el ritmo, así los elementos, al adaptarse mutuamente, no cambian su naturaleza, sino su mayor o menor intensidad a voluntad del artista, Dios (cf. v.20.21; 16,17-19). *Cambian el ritmo:* el sujeto gramatical es tanto *los elementos,* como *los sonidos* [15]. *Permaneciendo*—μένοντα—concuerda con *elementos.* En la comparación se confunden imagen y realidad. El autor insiste en la permanencia de la naturaleza singular; pero constata que la totalidad cambia. En la nueva música, los sonidos no son nuevos, sino el ritmo y la armonía. Lo va a probar con algunos ejemplos. El 18d se refiere a lo narrado en Ex 7,16, de lo cual se ha hecho ya mención en Sab; los v.6-12 y 19-21 son un resumen de todo ello.

19 Parece que el autor alude en la primera parte del verso al paso de los israelitas y sus caballerías por el mar Rojo (cf. Ex 14, 16.22). 19b hace referencia a la invasión de las ranas, salidas del Nilo (cf. Ex 8,2-3) [16].

20-21 El autor había ya tratado en el díptico central de esta

[14] Por influjo de los pitagóricos, las escuelas filosóficas posteriores aplicaron frecuentemente al orden del universo el concepto musical de armonía; cf. ARISTÓTELES, *Metaphysica* I 5,986a,3; *De mundo* 5,396b,7s; PLATÓN, *República* VII 12,530d; G. ZIENER, *Die theolog. Begriffssprache* p.155ss.

[15] El verbo griego debería ir en singular, por tener sujeto neutro plural: στοιχεῖα, pero concuerda con el más cercano φθόγγοι.

[16] Cf. FILÓN, *De vita Mosis* I 103.

21 Las llamas, por el contrario, no consumían las carnes |
de los animales corruptibles, que se paseaban sobre ellas; |
ni se derretía aquel género de alimento ambrosíaco |
tan fácil de derretir, semejante a la escarcha.
22 Porque en todo, Señor, has engrandecido a tu pueblo y le has glo-[rificado, |
y no le has despreciado, estando a su lado en todo tiempo y lugar.

---

tercera parte de la función cósmica de los elementos fuego y agua al servicio de los justos (cf. 16,17-27); la acción de la naturaleza, sometida a su Hacedor, había culminado en la preparación del maná (cf. 16,20). Al terminar su discurso vuelve el autor al tema del alimento sobrenatural, al que llama *alimento ambrosíaco*, porque da la inmortalidad, o al menos es apto para los seres inmortales [17]. No parece que sea pura casualidad que termine el autor el midrás con las palabras *alimento ambrosíaco*. También en el sexto día de la creación Dios termina su obra, dando al hombre y a todos los animales su alimento (Gén 1,30). En la nueva creación, por lo tanto, existe también un alimento dado por Dios que nos da la posibilidad de la inmortalidad [18]. Este pensamiento está implícito en el autor, ya que él se refiere directamente al tiempo del Exodo, pero su finalidad es parenética, por lo que su pensamiento es aplicable al tiempo presente y futuro.

Conclusión. 19,22

La historia pasada de Israel es un himno de alabanza al Señor, su Dios. Todo lo que ha sido y es lo debe a su Señor, como ha demostrado magníficamente la tercera parte del libro. El autor escribe a israelitas en la diáspora y quizás en momentos de prueba. La lección que se desprende de la historia para el presente y para el futuro es de esperanza. Dios es fiel a sí mismo; lo que ha hecho en tiempos pasados con el pueblo lo seguirá haciendo en el futuro. Esta afirmación de confianza en Dios salvador es aún valedera, y mucho más para el nuevo «Israel de Dios» (Gál 6,16), pues Jesús mismo ha prometido su asistencia hasta el final de los tiempos: *Yo estoy con vosotros todos los días hasta la consumación de los siglos* (Mt 28,20).

17 El autor ha llamado al maná «manjar de ángeles» y «pan del cielo» (16,20). La ambrosía era en las mitologías paganas el alimento de los dioses y preservaba de la corrupción; cf. Wernicke, *Ambrosia:* PW I 2 p.1809-1811; P. Beauchamp, *Le salut corporel:* B 45 (1964) 508-509.

18 El P. Beauchamp, en su artículo citado (B 45 [1964] 491-526), defiende la tesis de que el autor de Sab quería suscitar en el espíritu de sus lectores la esperanza de una redención total que alcanzase el alma y el cuerpo (p.524). Su argumento principal se basa precisamente en Sab 19,6-21.

INDICE ALFABETICO DE MATERIAS SELECTAS

ACABÓSE DE IMPRIMIR ESTE CUARTO VOLUMEN DE «LA SAGRADA ESCRITURA. ANTIGUO TESTAMENTO», DE LA BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS, EL DÍA 24 DE SEPTIEMBRE DE 1969, FESTIVIDAD DE NUESTRA SEÑORA DE LA MERCED, EN LOS TALLERES DE LA EDITORIAL CATÓLICA, S. A., MATEO INURRIA, 15, MADRID

LAUS DEO VIRGINIQUE MATRI